

Глава 1

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

1.1. Мифологический образ матери всего сущего

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2. Идея круговорота жизни и его схемы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3. Иной мир — чрево матери-прародительницы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Река в представлениях селькупов тоже являла собой образ великой матери, женского божества. На вопрос, чем представляется ему Обь, «седой остяк, сидящий на руле», ответит: «Обь — это бог, которого мы чтим более всех других богов!» [Костров 1872, № 30: 4]. «Обь — это, наверно, женщина, может быть, бабушка». «Реки и сейчас воспринимаются селькупам как сущность с женским началом». В первый день весеннего ледохода на Оби люди приносили ей жертвы и просили дать еще время жизни. Весной, когда еще не весь лед на реке растаял, Обь сравнивают с состоянием женщины после родов, когда «не все еще очистилось», и опускают в воду красную тряпочку [Мифология 2004: 171—172]. По одному из мироустроительных мифов, реки создает бабушка *Шега пая* (старуха земли, мать-земля) со своими внуками [Мифология 2004: 117, 317].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Образ хозяйки огня, как и любая иная ипостась матери-предка, контрастен. Хозяйка огня дает жизнь и забирает ее обратно, она и добрая и злая одновременно. Она присматривает за детьми в отсутствие их матери [Мифология 2004: 291], при помощи своих «детей»-костров она обогревает и кормит людей [Пелих 1998: 28]. «Тую имья (тую имья) — огонь-бабушка. Она добрая, хорошая. Огонь — живой, с ним разговаривают. Когда зажигают, просят тепла». Но «если она — пожар в лесу, она злая» [ПМА]. Она может быть и беспощадно жестокой: «Ни один смертный человек не может заглянуть матери огня в глаза и остаться в живых. Под ее взглядом все обращается в уголь и в пепел» [Пелих 1998: 28].

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

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

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

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

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

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

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

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

По материалам Г. И. Пелих, мать огня *Има-кота-лоза-птылоса* (*тюэмэ*) — главная обитательница и хозяйка огненного мира: «Красное огненное море плещется между железными и каменными берегами. Железо этого берега раскалено докрасна, а камни пылают белым светом. Этот раскаленный, пылающий бело-красными огнями берег кровавого моря селькупы называют *вэзон-корит*. Среди его раскаленных камней могут жить только огненные ящерицы (и красные змеи [Пелих 1998: 68]), которые дышат вместо воздуха огнем, пьют кровавую воду и устраивают себе гнезда среди раскаленных камней» [Пелих 1998: 22, 27, 28]. В этом описании каменно-железного огненного

мира заключен самый яркий образ чрева матери-прародительницы, вместилища горячей красной жидкости — раскаленного железа, красной крови, огня и жизненной силы, источника жизни и смерти всего земного и неземного. Этот образ — суть представлений о жизни и смерти, о душе-жизненном начале, идеи перманентного возрождения жизни, суть представлений о священном, сакральном ином мире и инобытии. С каменно-железным огненным миром очень тесно сочетается образ матери-кузнеца: кузнечный молот и кузнечные щипцы — атрибуты священной старухи-матери, разрубающей своих спаявшихся детей (= человеческие души), в пылу битвы оказавшихся в огненном мире [Прокофьева, 1961: 55—56; 1976: 111; АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 18, л. 98], и кузнецов вообще — они «причастны к рождению новой жизни», они из огня и железа «выковывают» новые человеческие тела.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4. Образы и способы входа в иной мир

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В ряде приведенных сюжетов, как мы уже подчеркивали, момент перехода границы миров связывается с расчленением человека, утратой целостности организма и последующим возвращением ему этой целостности и прежнего облика. В неоднократно записанной у селькупов сказке героя *Итте* съедает людоед *Пунэгуссэ*, он обгладывает и выплевывает кости *Итте*. Налим по реке доставляет эти кости жене *Итте*, та складывает кости в определенном порядке, как у живого человека, а потом воскрешает мужа с помощью живительной мази *путур*, которая находится «на шапке у медведя» или у князя (*кон*), хозяина семикомнатной пещеры [Гемуев 1984: 142]. В другом фольклорном сюжете мыши обгладывают героя *Ичи* до костей, превращая его в скелет: «*Ича* ложился на землю и говорил: „Мыши, мыши, сбегайтесь, ешьте мое тело“. Мыши прибежали и съедали *Ичино* тело, а он встал и шел к своим врагам живым скелетом. Те в ужасе разбежались. А *Ича* снова ложился на землю и возвращал себе свое тело» [Пелих 1998: 54]. *Ича* обретает эффективное средство для победы над врагами. Смерть

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4). Через сожжение, сквозь огнище.

5). Через холод (замерзание/оттаивание).

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

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

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

9). В вихре ветра.

10). Через смех, хохот.

11). Через мысленный обман «мудрым» духом.

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

13). Во сне.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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