

## Глава 2

### ФОРМЫ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 2.3. Душа человека — копия чрева матери-предка

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

словом — *ильсат*, где *ил* обозначает жизненное начало, жизненную силу [Прокофьева 1961а: 57, 66]. Попадание луча утреннего солнца на женщину — условие и причина ее беременности, а также условие и причина того, что у нее родится ребенок «с душой» [Прокофьева 1976b: 120]. Образ души-солнечного луча рисуется селькупами в виде «людей с крыльями и птиц с человеческими лицами» [Прокофьева 1961а: 66]. Лучи утреннего солнца не только рожают новую жизнь, но и способны оживить умерших. В нескольких фольклорных сюжетах тело убитого врагами героя кладут на белую оленью шкуру на солнечной стороне чума — утром, когда «солнце поднимется на высоту «ушек» (кончиков) лука, его первые лучи падают на убитого и оживляют его» [Прокофьева 1976b: 107]. Душа-огонь попадает на землю не только посредством солнечного луча. Звезды и молнии — тоже частицы небесного огня. Звезды-души падают на землю с неба. Души-молнии — это огненные стрелы, которыми стреляют на землю (= оплодотворяют землю) божества-небожители.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Мать-прародительница в образе стрелы воспроизводила себе подобное потомство.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Все ее потомки — люди «одной крови», одного рода (народа). Горячая кровавая (жизненная) сила каменно-железной утробы священной матери попадает в человека при рождении через пуп. Огонь, и равно жизнь, возвращенные людям матерью огня, — это кровь из сердца человеческого сына: «Отсюда сказка-предание пойдет о том, что кровью сердца своего сына огонь зажгла ты» [Прокофьева 1977: 79]. Кровь — начинка и содержание главных органов человеческого тела — сердца, печени, легких, матки, почек, отождествляемых в представлениях селькупов с душой.

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

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

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

на юг, причем в эту статую пускают несколько капель собственной крови» [Третьяков 1969: 411]. По-видимому, кровь здесь служит средством оживления снежного зайца.

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

Итак, кровь представлялась жизненным началом, жизненной силой и условием жизни человека — душой, но в то же время, как и у каждого другого образа души, у нее было «лицо» смерти: через кровь к человеку из иного мира приходила смертельная опасность.

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

У северных селькупов дыхание — *кэйты* является «одной частью сложной души *ильсат*». «Дыхание всегда с человеком, и только если человек умирает, оно из него выходит навеки» [Прокофьева 1976b: 120]. По нашим данным, у тазовских селькупов дыхание называется *кые*, душа — *кэи*; «моя душа» — *кыя* [ПМА]. По сведениям П. И. Третьякова, душа человека на остяцко-самоедском наречии звучит как *квои* [Третьяков 1869: 418].

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

Сила жизни, воплощенная в выходящем из утробы дыхании, является главным качеством матери-земли в образе лосихи: «Когда вели-



кая лосиха дышит, сила жизни выходит из нее вместе с ее дыханием» [Пелих 1998: 57]. Описания селькупского обряда оживления больного дыханием «священного» животного исследователи не оставили, но многое указывает на то, что такой обряд практиковался. Дыхание «священных» животных считалось целебным у многих народов Сибири. Например, у долган считалось, что «при болезни человека *һюр* его (*һюр* или *тыын* — дыхание человека, которое представлялось нитью) покрывалось инеем, „куржавело“, отчего он умирал. В этих случаях подводили оленя и заставляли его дышать на больного, чтобы своим дыханием отогреть *һюр* человека» [АМАЭ, Попов, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 156]. У салымских хантов человек своим дыханием «оживлял» деревянную фигурку своего духа-охранителя [Шарапов 1992].

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

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

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

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

Когда человек умирал, дыхание «уходило из него навеки» или «поднималось на небо». Эти широко распространенные представления говорят о том, что связь умершего человека со священной матерью обрывалась. Но не менее частым является представление о том, что дыхание уходило в мир мертвых вместе с умершим, ведь покойник на том свете тоже дышал: «Отверстие в гробу просверливают, чтобы по-

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

Вариативность известных нам терминов души-дыхания *kiei* (*куэи/квэи*), *kuai* (*куай/квай*), *kuaji* (*куай/квай*), *квой*, *quwej* (*кувей*) [Ким 1997: 16—25], *кэйи*, *квэйи* [Мифология 2004: 147], *кейты* [Прокофьева 1976b: 120], *кай* [Пелих 1980: 58], *кые*, *кэи*, *кыя* [ПМА], по-видимому, определяется диалектными особенностями. Основы *kî-*, *kâ-*, *ke-*, *ko-* (*кхи-*, *кха-*, *кхе-*, *кхо-*, *кху-*) [Ким 1997: 16—25], образующие термины души-дыхания, содержатся также в словах, определяющих жизненность человека после перехода им границы миров: *кутантыкыль куп* 'грезящий, видящий необычное человек (шаман)' [Прокофьева 1981: 49]; *кюденте* 'увидеть во сне'; *кайтэ* 'болезнь'; *каэ-* 'умирать' [Ким 1997: 68]; *кука* — 'смерть' [Ириков 1988: 197]; *кубыль кумыт*, *кубыль кумый* [Пелих 1998: 55, 58], *кумба* [Гемуев, Пелих 1993: 288; Ураев 1994: 83] — 'покойник' и др. Слово *kieiD* было зафиксировано в значении «теневая душа» человека [Ким 1997: 18]. Производными от названных основ терминами у селькупов обозначается ряд духов — *кувалоз*, *куваргу*, *кодаргу*, *кударгу*, *кутаргу*, *квидаргу* [Ким 1997: 16—25], *кава лоз* [Пелих 1980: 64], *куя лос*, *куйка лос* [ПМА], *кои* [Иванов 1970: 116], *кайволдын* [Пелих 1998: 32], *кавылго* [Пелих 1998: 31] и т. д., все они, как мы определили выше, считаясь душами умерших людей, имеют совершенно разный облик (стрелы, змеи, жука, медведя, человека и т. д.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Слюна.** Эквивалентом души («жидкой» души) может служить в представлениях селькупов слюна. По преданию, из божественных плевков, из слюны мифических предков происходила жизнь, рождались люди: «Раньше люди были сильные богатыри... Они спать ложились, потом плевали в чашку, и там заводился ребенок» [Пелих 1972: 342].

В селькупских сказках слюной оживляли умершего человека. Сказочный герой *Пыка и* — Бык-сын оживлял своего старика-отца, облизывая его тело, после того как отцу отрубили голову [Мифология 2004: 254].

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

Плевков может выступать в роли невидимого и говорящего человеческим голосом духа. «Жена на землю плюнула, муж плюнул вверх, дверь изнутри заперли, сами ушли. Солдаты вошли в чум — никого нет. На полу человек говорит. Солдат плевков стер. Вверху человек говорит. Верхний плевков солдат стер. Потом ничего нет» [Мифология 2004: 267].

Плевков по-селькупски — *сосы, шошы*. «В сакральном (шаманском) языке *шошы* означает „человек“: его тень (*шошыт ылып* букв.: ‘человека тень-душа’) шаман видит в подземном мире, отправившись туда за душой умершего» [Мифология 2004: 267]. Напомним, что, по сведениям Е. Д. Прокофьевой, маленькая птичка *сосы* (звук) показывала душе умершего дорогу в загробный мир [Прокофьева 1976b: 118], изображение этой птички (а также змеи) прикладывали к антропоморфной фигурке-двойнику человека, изготавливавшейся после его смерти [Прокофьева 1952: 100]. Фигурка умершего человека и птичка *сосы* (как и змея) представлялись самим покойным, его душой, преобразившейся за порогом смерти в птицу или в плевков. Таким образом, слюна — образ посмертного существования человека и дающее жизнь жизненное начало, и следовательно — образ души.

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

Одно из своих самоназваний — *шеллекоп*, где *ше-* значит 'язык', — селькупы переводят как «первые люди, умеющие говорить» или «первые люди, имеющие язык»: «*Шелле-коп* языком заговорил первый... По происхождению *шелле-коп* первые вышли... первые стали понимать друг друга» [Третьяков 1869: 422; Пелих 1981: 34]. Язык в обоих его значениях — и органа тела и речи человека — называется причиной появления первых людей и, стало быть, может рассматриваться жизненным началом человека.

Главной характеристикой голоса, слова и песни у селькупов служит сила. Термином *санге* (*мыга-сангэль*), то есть силой жизни, силой души или силой, исходящей из женской утробы, называется личная песня, которую имеет каждая селькупская женщина [Пелих 1998: 69]. Мы слышали такую песню от одной немолодой селькупки. Повествуя о ее жизненном пути, песня начиналась в мажорных тонах: в ней с гордостью говорилось о физической силе и работоспособности исполнительницы в юные годы, проведенные в зажиточной и сытой родительской семье среди братьев и сестер таких же удачливых и работающих, как она сама, о ее женской и материнской силе, о том, как она, выйдя замуж, стала хорошей женой, хозяйкой и матерью четверых детей. Закончилась песня минорно — женщину постигло одиночество, муж и дети умерли, впереди у нее немощная, бессильная старость. Текст песни передал судьбу женщины как возрастание, расцвет и убывание ее жизненной силы. Песня исполнялась как импровизация, но, по словам исполнительницы, это была и песня ее отца.

Другой термин, которым обозначается личная песня человека, уже не только женская, — *лерга* [Пелих 1998: 59]. (Интересно, что на шешкупском диалекте *лерг* значит «лось» [Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 208]. Возможно ли, что личные песни *лерга* рассказывают о жизненной силе, приходящей к человеку из утробы великой матери-земли-лосихи?) «Человек складывает свою песню сам. Ему могут помочь сложить песню его друзья и родственники. В крайнем случае, можно обратиться за помощью к шаману. Слова ее подбираются произвольно. В мотивах личных песен слышатся голоса зверей, птиц, насекомых. Селькуп, как правило, знает личные песни всех своих родных и друзей. Если при встрече с человеком спеть ему его *лергу*, это значит оказать ему особое уважение. Селькуп, подходя к чужому поселку, издали начинает петь свою *лергу*, и жители поселка узнают, кто к ним идет» [Пелих 1998: 59]. Пытаясь сохранить древнюю традицию, «песню судьбы» современных селькупских детей (и не только селькупских) учат слагать в летних лагерях отдыха Красноселькупского района ЯНАО [ПМА].

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

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

О том, что личные песни селькупов не только рассказывали о силе их хозяев, но и сами представлялись этой силой, свидетельствует их аналогичность личным песням шаманов, шаманским песням. Магическая сила шамана определялась по силе его песен и его голоса. Сила песни и голоса шамана могла расти и уменьшаться, самыми слабыми считались песни шамана в период его обучения, а самыми сильными те, которые пел уже опытный шаман [Прокофьева 1981: 46—50]. «Великий туруханский шаман Гордейка был маленький ростом, а пел (камлал) так громко, что за сто километров было слышно» [Пелих 1998: 22].

У каждого шамана были свои песни, которые он наследовал от деда вместе с шаманским даром и духами-помощниками. Сородичи узнавали в песнях молодого шамана напевы его старшего родственника [Прокофьева 1949a: 337]. Молодой шаман наследовал душу шамана-предка, которая считалась его духом-помощником и воплощалась в первую очередь в шаманских инсигниях, в том числе в голосе и песне. Каждый год весной на общеплеменном празднике *порый апсэ*, на котором «оживлялись»/«обновлялись» шаманские принадлежности и дерево *кассыл по*, шаман исполнял — «оживлял» — и свою новую песню, которую по-новому складывал из песен своего отца и деда [Головнев 1995: 245].

Представлялось, что песни-камлания шамана могли оживлять мертвых. По преданию, шаман, воскрешая убитого врагами героя, сложил куски его тела на восточной стороне чума, на белой оленьей постели. «Всю ночь слышен был голос поющего шамана. А с ранним восходом солнца начинает свою песнь чей-то второй голос, принадлежащий воскресшему» [Прокофьева 1961a: 66]. В этом сюжете обе песни — шамана и воскресшего героя связываются с возвращением жизни и выступают как ее причина, равно душа.

Словом шаман мог убить своего врага, как бы далеко тот ни находился: «Пустил он свой шаманский дух (свой громкий голос) по Турухану. Шаманский дух Гордейки пошел как ураган, поднял волну на Енисее, и кетская шаманка вместе с дочерью утонула» [Пелих 1998: 22]. Этот шаманский дух, который сравнивался с ветром, ураганом, назывался *мергель-пальчи*. Опытный шаман мог пустить свой дух за сто, двести, триста километров. Таким духом можно было наслать порчу, вызвать падеж скота, пожар [Пелих 1998: 65]. «Шаман может далеко человека убить. Здесь (в с. Ратта) как сказал — в Кикки-Акки убило» [ПМА].

В фольклоре голос, слово и песня выступают как невидимые духи и могут действовать самостоятельно, в отрыве от своего обладателя. Герой *Ая* не удивляется, услышав голос бабушки у сооружения, кото-

рое он сам принимал за берлогу и в котором, по его понятиям, бабушки быть никак не могло. Ая делает вывод, что бабушкин голос прикатил к мнимой берлоге вслед за ним [Мифология 2004: 304]. Слово, направленное на кого-то шаманом лишь мысленно, может воздействовать на этот объект: «Он так подумал: „Хоть бы черти-двое задремали. Я прошел бы“. По его слову (подуманному) черти задремали» [Мифология 2004: 292]. По мнению селькупов, обязательно сбудется любое пожелание и уж тем более проклятие, насылаемое матерью (пусть даже случайно) на своих детей [Пелих 1972: 326—327; Функ 2000: 232—233]. Худое, лживое слово может материализоваться и нанести вред (уродство) человеку, которым было сказано: когда старуха, героиня одной из сказок, обманывает своих сыновей, «от лживых слов в углу рта ее грязные рубцы остаются» [АМАЭ, Прокофьева К-І, оп. 1, ед. хр. 18, л. 130]. В слове, голосе и песне воплощается дух (душа) его обладателя. «Слово является тем первичным началом, из которого все создано, чем объясняется материализация слова и обоготворение его» [Штернберг 1936: 314].

По рассказам селькупов, люди часто имеют дело не с духом, а с голосом духа. Весь дух воплощается в голосе. Представить образ духа при этом невозможно.

Приходил к нам дьявол. Мы на Покольке ехали. Ночью моросило сильно. В темноте под яром прошли. Потом мотор заглох. Дергаем, дергаем. Вдруг кричит. Мы тоже закричали. Эхо вернулось. Но в дождь в том лесу эха нет. Снова кричит. Эхо все ближе и ближе, совсем близко быстро подошло, с яра. Нечеловеческий голос. Ружья схватили, наставили. «Ветерок» дернули, он завелся. Быстро до людей доплыли. В картере (обшивке мотора) потом оказалась большая дырка. Значит, это он был. Как он выглядит? Кто его знает... [ПМА].

У многих селькупских духов нечеловечески громкий голос — главный атрибут: *куд*, *патьянг*, *выгдгул лоз* и пр. «кричат так, что слушать невозможно», «надо затыкать уши, а то оглохнуть можно». (Инаковость духов может маркироваться и совершенно противоположным качеством — их немотой и неслышимостью в земном мире [Пелих 1972: 321, 331, 340].)

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В материалах фольклора образ души-кала, дающей или спасающей жизнь человека, выделяется довольно четко. В сказке о трех братьях рассказывается, как каждую ночь к костру приходил дед, у которого «кожа с головой вместе — сплошной лед и кал, кал и лед». Младшему из братьев, который отмывал старика от грязи, тот дарил волшебные камушки, сделавшие в конце концов этого брата богатым [Мифология 2004: 292], — кал и лед в образе старика-духа помогают герою, дарят ему волшебную силу, посредством которой герой меняет свою жизнь. Кал на/в голове старика-духа вызывает ассоциацию с живительной (каменно-огненной) мазью *нутур*, которая может оживить даже три года назад умершего человека [Гемуев 1984: 140]; мазь *нутур* хранится «на шапке» у «большого» духа, — то есть на/в его голове. И кал, и «огненная мазь» здесь — «вязкая начинка» головы (иначе — мозг) мифического духа, дающего жизнь и силу. В сказке о мальчике *Лучике-Чурыке* этот мальчик, проглоченный чертом, разрезает изнутри его брюхо ножом и выходит наружу перемазанным чертовым калом, но «целым и невредимым» [Мифология 2004: 245] — по-видимому, через

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

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

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

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

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

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

В навозных ловушках кал соотносится также с влажной глиной и любым другим вязким веществом [Мифология 2004: 188—189], из глины же, как считают селькупы, вышли первые люди [Кастрен 1999: 87]. Подобные вязкие вещества, способные давать жизнь и забирать ее, могут быть отнесены к «жидким душам», заключенным в некой твердой оболочке-полости, служащей образом утробы священной матери-предка. В фольклоре селькупов роль подобной полости, содер-

жашей в себе душу-кал, может играть кишечник, как и любая другая полость человеческого организма, например, как мы уже упоминали, голова или челюсти.

**Кишечник.** Кишечник — кишки — в представлениях селькупов являются органом человека, из которого возможно его возрождение: «*Итте* хоть и распорол, а он обернулся: *Итте* — *Итте* и есть — кишки-то не вытащили из него» [Гемуев 1984: 148]. Злые лозы, проходящие на стойбище в отсутствие мужчин, съедают нерадивую женщину и ее непослушных детей, а их кишки развешивают по деревьям [ПМА], это, видимо, является знаком того, что женщина и дети «со всем мертвы» и не смогут ожить.

Кишечник — полость, чем-то наполненная, — один из образов утробы матери-предка. Значит, анальное отверстие — образ входа в иной мир. По преданию, *путыль тама* — «крупная мышь с длинным носом» («по снегу бегаёт») проникла в нутро медведя через задний проход («через жопу»), а через его пасть вышла наружу. «Долго спишь», — сказала она медведю. С тех пор медведь боится этой мыши [ПМА]. Поэтому перед охотой на медведя новичку для храбрости дают ее шкурку [Головнев 1995: 234; ПМА]. Мышь вышла из утробы медведя преобразенной — храброй (= на веки веков обрела это свойство), причем настолько, что ее и даже ее шкурки стал бояться сам медведь.

**Итак,** душа, жизненное начало, циркулирующее по воображаемому кругу жизни, — инобытийная форма жизни — соответствует образу чрева матери-прародительницы — камню, железу, дереву, огню, воде, животному и человеку. Рассмотрев немало количество образов души, мы пришли к выводу, что жизненным началом человека выступали все полости человеческого тела и «жидкие», «вязкие» или «ветреные» составы, в них заключенные: женский детородный орган, желудок, живот, все тело как полость-оболочка (кожа и ее «дублер» — одежда), волосы, ногти, череп, скелет и каждая из костей, «мясо» — плоть, сердце, печень, легкие, голова, послед, пуп, отпавшая пуповина, кровь, дыхание, ум (мудрость), слюна, звук и голос (и его «проявления» — слово и песня), глаза и взгляд, ухо и слух, материнское молоко, кал, кишечник и т. д. По аналогии с выявленными образами души, другие, не рассмотренные нами продукты жизнедеятельности человеческого организма — мочу, гной, слезы, пот, рвоту и соответствующие им органы, тоже можно считать образами души, в отражении мифологическим сознанием они будут проявлять себя как жизненное начало: давать человеку жизнь и лишать ее. (Например, в сказке о *Канырсле* старуха *Эмыль имакота* «из своих глаз гной деревянным черпаком вычерпывает». Эта ведьма — мать злых духов, однако она спасает от своих сыновей мальчика-героя. Вооруженная саблей, она приходит в вихре ветра и глотает расщепленные вихрем гнойные стружки с большой ноги мальчика [АМАЭ Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 18, л. 130].

Гной выходит из ран на спине птицы *Пуне* в таком количестве, что покрывает всю поверхность моря [Доннер 1915:43].) «Собрать» детальный образ каждой из этих иных душ мы не можем за недостаточностью материала.

Среди используемых человеком предметов быта и культа душой человека выступают шаманские атрибуты, а также котел, колыбель, гроб, стрелы, лукошко, женская сумка, игольник и т. д. Мы не в состоянии ни рассмотреть, ни назвать каждый объект живой и неживой природы, каждый бытовой предмет, напоминающий полость или жидкий и вязкий состав, заключенный в какую-то оболочку, осознававшийся жизненным началом человека. Широка уже определенных нами образов души дает основания думать, что традиционное мировоззрение связало каждый даже самый незаметный и незначительный, на наш взгляд, элемент мироздания с жизненным началом человека. Повторим: все части и частицы мира в мифологическом сознании соединены сложной системой связей, основанной на принципе подобия [Грачева 1989].

Возможно, в признании душой человека его одежды, пуповины, сохраняемой в лесу или в женском мешке, его личного дерева, растущего где-то в лесу, шаманских атрибутов, женских швейных принадлежностей и т. д. нашли выражение представления о внешней душе земного человека, живущей вне тела своего хозяина. Порча всех названных предметов, как полагали, влекла за собой смерть человека.

Заметим, все рассмотренные или названные образы души человека — и «внешние», и анатомические, и посмертные — не просто относятся к образам, «которые лишь так или иначе связаны с жизненной силой человека, сопричастны ей» [Дмитриева 2007: 6], мы не сомневаемся, что каждый из названных объектов представлялся тождеством души, самой душой.

Культурогенез — процесс очень длительный и сложный. Совокупность разных по времени формирования культурных слоев составляет традиционную мировоззренческую систему. Названные образы жизненного начала относятся к разным слоям мировоззрения и не всегда осознаются современными носителями культуры как таковые. Если мыслить схематично, в каждой традиции был свой образ, соотносящийся с жизненностью человека, круговоротом души и воспроизведением жизни. При слиянии традиций все эти образы остались в совокупной системе мировоззрения. Нынешние селькупы, возможно, и общались кому-то из исследователей о некоем наборе душ у человека, но в большинстве случаев называлась одна душа, образы которой значительно варьировали (главная функция души при этом всегда оговаривалась одинаково). Признание наличия у человека одновременно нескольких душ (= «набора» из 2, 3, 4, 5, 7 и т. д. душ) означает осознание (выделение) лишь этих нескольких душ в общем числе образов

души, действительно присутствующих в мировоззрении народа и сохранившихся в данных фольклора, обрядов, языка. Мы склоняемся к выводу, что у селькупов не сложилось представления о множественности душ человека. Душа у человека была одна. Другое дело, сколько душа имела форм или образов. Ряд ипостасей души у селькупов почти безграничен: в кого только ни превращался умерший человек в сознании живых, но превращению подвергалась всегда одна «живая» душа — сам человек (как целостность/совокупность и равно часть элементов, определяющих его жизненность).

Выделить в представлениях селькупов парциальные/парцеллярные, то есть второстепенные, и следовательно, главные души материал тоже не позволяет. Любая душа отвечала за жизненность человека, и ее «гибель» приводила к его «гибели». Сами селькупы сколько-нибудь четкой информации о главных и второстепенных душах не дают, и додумывать за них мы не будем.

И еще одно замечание, теперь по поводу того, почему мы не выделяли локальные варианты селькупских представлений. Мы не делали этого потому, что, во-первых, наше исследование носит обобщающий характер, и во-вторых, наша работа — о вариантах представлений, но не территориальных, а имеющих, скорее, разное временное происхождение, а эти представления присущи одинаково как локальным группам селькупов, так и всему народу в целом.

#### **2.4. Представления о бестелесной нематериальной душе**

До сих пор мы большей частью рассматривали представления о материальной душе, душе-теле и правилах перехода ею границы жизни и смерти, бытия и инобытия. Главное из этих правил — метаморфозы, изменения, происходящие с душой-телом — материальным объектом, а именно утрата и возвращение целостности тела, изменение формы тела. Считалось, что человек после смерти изменялся — превращался в дерево, икринку, медведя, бабочку, камень, жука-паука, птицу, становился антропоморфным уродцем (чудовищем или человеком с каким-то «ущербом») и т. д., все это были образы инобытийного состояния человека, образы его души, совершающей путешествие по кругу жизни. По возвращении на землю превращения души должны были происходить в обратном порядке. В потустороннем мире душа оставалась телесной. Она имела не только образ: души-духи жили как на земле — ели, пили, охотились, ловили рыбу, «плодились как ягоды», «боролись», страдали, болели и умирали. Или просто росли — как дерево. Суть идеи о непрерывности бытия в данном случае можно

определить как телесные метаморфозы, превращения души-жизненно-го начала.

Второй, и тоже очень широкий, пласт представлений, сосуществующий с представлениями о телесных превращениях, — вера в нематериальность души, в способность души покидать тело, существовать в инобытии в бестелесном состоянии или переселяться (реинкарнироваться) в иное тело. Как нам кажется, эти представления, тоже очень древние, возникли все-таки позже первых и на их основе. Христианизация Сибири, видимо, их только укрепила и разнообразила.

В представлениях селькупов сведений о нематериальной сущности души много. «Душа (*ильсат*) умершего после смерти сразу поднимется наверх и потом в течение трех дней будет бродить около своего жилища, посещать все места, где протекала его жизнь» [Прокофьева 1977: 70; 1976b: 121]. «На седьмой день, когда душа *ильсат* покидает медвежий череп, его извлекают из *сыткы* и варят в котле» [Головнев 1995: 235]. «По представлению тымских селькупов, умирает только тело человека (*вандж*), а душа (*кувей*) отделяется от человека и продолжает жить, она переселяется в подземный мир» [Ураев 1994: 83]. Если покойник недоволен чем-нибудь, то душа его ходит несколько дней вокруг дома и может вредить семье и иногда даже взять к себе одного из ее членов [Ураев 1994: 83—84]. «Душа человека после смерти сразу подымается вверх, где пребывает до заката солнца. Когда солнце садится, душа тоже опускается и уходит в подземный мир» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 28]. Душа-дыхание умершего ребенка через дырочку, сделанную в коже бубна шамана-родственника, залетала в бубен и там оставалась жить [Прокофьева 1949a: 352].

Именно такая бесплотная, нематериальная душа могла переселяться или быть переселена из одного человеческого тела в другое. «Иногда для успешного лечения требовалась значительная жертва, например чья-то душа, по рассказам, за душу отца требовалась душа ребенка. В таком случае, если отец поправлялся, то ребенок умирал» [Мифология 2004: 169]. Или, повторим: «Если умирать старый не хочет, а маленький болеет, то старый выздоравливает, а ребенок умирает. Раньше маленьким не дорожили» [Тучкова 1996: 88]. В селе Красноселькуп мы слышали рассказ о том, как некая «знающая» старуха, вызванная к больной девочке, вылечила девочку, отдав ей душу, отнятую у ее подруги, после чего эта подруга заболела и умерла [ПМА]. Г. И. Пелих записала у селькупов историю о переселении души отца к больному сыну:

Селькупы рассказывают, что сильные шаманы могут переселять человеческую душу из одного человеческого тела в другое. Тазовские селькупы из Фарково рассказывают случай, когда один старик, чтобы спасти своего тяжелобольного сына, попросил шамана: «Отдай моему



сыну мою душу. Пусть лучше я умру, а сын будет жить». Шаман сделал маленькую фигурку из светлого железа. Вселил в нее душу старика. Тот сразу умер. А шаман передал фигурку *куай* его сыну. Велел повесить себе на грудь. Сын старика поправился и всю жизнь носил на груди *куай*. Это было очень давно. Уже и сын старика состарился и умер спокойно своей смертью, лишь *куай* осталась. Селькупы охотно показали ее нам. Это было небольшое (4 см) изображение с короткими обрубками вместо рук. Селькупы обращаются с ним с чрезвычайной осторожностью, веря, что в ней заключена живая человеческая душа. Фигурку *куай* заворачивали в пестрые тряпки и клали в сумку из оленьего меха. Вместе с ней (для охраны) клали утиные носы, челюсти зайца, металлическое изображение ящерицы, медные бляхи, цепочку, колокольчик [Пелих 1998: 55].

Представления о внешней душе земного человека, живущей вне тела своего хозяина, нашли выражение в признании душой человека его одежды, его пуповины, сохраняемой в лесу или в женском мешке, его личного дерева, растущего где-то в лесу, шаманских атрибутов, женских швейных принадлежностей, колыбели, следов и т. д.

Но рассмотрим не имеющую телесности душу внимательнее. Нематериальная сущность обнаруживается (имеется) у тех образов души, которые мы ранее рассмотрели как телесные. Противоположные как материальные, так и нематериальные качества сосуществуют в рассмотренных нами образах жизненного начала. Например, душа *ильсат* во сне может ненадолго покидать тело человека. Она может уйти сама, чтобы побывать в промысловых угодьях или навестить как живых, так и умерших родственников, и тогда она рискует заблудиться и не найти дорогу обратно, во время этих «прогулок» ее могут «оставить у себя» умершие родные или украсть злые лозы. Если душа *ильсат* будет долго отсутствовать, человека ждет тяжелая болезнь и он умирает [Проккофьева 1976b: 120—121]. В данном описании душа проявляет себя как нематериальная, бесплотная душа. В другом случае та же душа *ильсат*, покинувшая тело хозяина, имеет вид рыбьей икринки и является точной копией человека, то есть проявляет себя как материальная субстанция: «Чтобы узнать, не хочет ли умерший забрать с собой чью-нибудь душу (*ильсат*), в чуме около покойника ставили чашку чая, хлеб, рыбу и оставляли его наедине с шаманом. Шаман сидел, отвернувшись от умершего и угощения и ждал, не придет ли чья-либо *ильсат* угоститься около умершего, это значило — умерший позвал ее к себе. Если *ильсат* приходила, шаман бледнел, трясся, вглядывался, стараясь узнать, чья это душа, а так как *ильсат* человека имела все черты внешнего сходства с тем, кому она принадлежала, то шаман точно узнавал, чью *ильсат* уводит с собой умерший, а значит, кому грозит опасность смертельной болезни. Шаман немедленно объявлял это тому человеку, чья *ильсат* приходила угощаться к мертвому. Если

этот человек шаману верил, он просил шамана вернуть ему его *ильсат*. Шаман камлал над умершим. „Увидев“ у него украденную *ильсат* живого человека, шаман ударял по покойнику развилкой на конце стрелы, и *ильсат* застревала в этой развилке в виде икринки. Шаман клал эту икринку на голову человека, кому *ильсат* принадлежала, и взмахами колотушки над головой водворял *ильсат* назад в тело ее хозяина. Человек при этом „обмирал“, терял сознание, но жизнь его была спасена» [Прокофьева 1976b: 123—124]. *Ильсат* материальна — «она ест и пьет» [Прокофьева 1976b: 121].

Часто «беглая» душа мыслилась в облике гусеницы, личинки: «Как померла и весь черный стал... и так лежал. Потом опять сел и в руке поймал *иль* душу, я сам видел, маленький такой, белый, шевелится. Он его себе в рот взял и ушел, и он опять стал шаманить; опять живой человек стал» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 45]. «Душа может, выйдя из живого человека, материализоваться, превратившись в большое насекомое с прозрачными крыльями, напоминающее стрекозу» [Пелих 1998: 77].

Все нематериальные бестелесные души-духи в действительности обнаруживают подчиненность и тождественность телу, в котором находятся, с которым связаны. Даже в невидимом и «бестелесном» состоянии души и духи имеют визуальный (воображаемый) образ. Души абстрактной, абсолютно независимой от тела нет. «Если человек болен, если в нем находится какой-нибудь *нень* (червь), который его соест, — это значит, что какой-нибудь *лоз* превратился в этого *нень* и вселился в тело этого человека. Если то или другое лечение не помогает, то шаман делает из дерева (если изображение большое) или из железа, олова (если изображение маленькое) изображение по подобию того *лоза*, который вселился в больного. Изображение может быть в виде червя, *тушэ* (шаман узнает, какую форму и вид имеет *лоз*, забравшийся в тело). Это изображение надо спрятать и хранить все время в течение жизни. Когда *лоз* видит, что рядом с ним у этого же человека находится точно такой же другой *лоз*, он немедленно покидает тело больного. Человек выздоравливает. Изображение это называется *кеттыль мы*» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 29]. В этом примере в пользу материальности духа говорят сразу два факта: во-первых, дух болезни «ест» тело человека и причиняет ему страдания, во-вторых, невидимый и, казалось бы, бестелесный дух, изгоняемый из тела больного, имеет какую-то форму и вид. Вид и форму духа способен выяснить (увидеть) шаман, он изготавливает соответствующее изображение. Дух, «видя» свое изображение, сделанное из дерева, — абсолютно материальное вместилище, копирующее вид и форму духа, «непременно» в него переселяется. Эта непреодолимая «тяга» «нематериального» духа к обретению материального состояния тоже говорит о первичности телесных сущностей и вторичности бестелесных.

Во время церемонии оживления бубна, если шаману не удавалось «поймать» душу *ильсат* убитого оленя с помощью своих духов — «семи хвостатых волков с матерью» (при этом душа была невидима и как бы нематериальна), он стрелял в изображение оленя, сделанное из веточек березы [Прокофьев 1930: 368], после чего душа *ильсат* считалась пойманной. Поскольку невидимая душа оленя вселилась в свое изображение, в котором и была поймана, значит, в невидимом состоянии душа оленя *ильсат* должна иметь вид, форму и облик оленя. Невидимая душа точно такая же, как ее видимый аналог. То есть подразумевается, что в невидимом и «бестелесном» состоянии душа все-таки предполагала «телесность», поэтому мы делаем вывод, что представления о бестелесности души вторичны и строились на основе представлений о ее телесности. Обратим внимание, что у изображения оленя нет особого названия — оно та же *ильсат* и, бесспорно, материальная *ильсат*.

«Не вполне» свободна и бестелесна невидимая покойницкая душа, которая, как считалось, в виде «холодного тумана» обитала среди живых сородичей умершего. Сведения об этой душе Г. И. Пелих собрала у нарымских селькупов. По уже не практикуемому ими погребальному обряду умершего заворачивали в шкуру и подвешивали на дерево, а когда труп высыхал, его сжигали и закапывали в землю. «Пока покойник висел на дереве, его душа находилась среди живых сородичей. Она ходила с ними на охоту, жила в одном доме и т. п. Души покойных могли жить в тайге на возвышенных местах и лишь время от времени посещать живых родственников. Эти души были «как невидимые призраки», с ними можно было говорить, их можно было почувствовать, «как холодный туман». Когда труп высыхал, ремни, на которых висел покойник, перерезали и труп падал на землю. Считалось, что именно в это время «бог берет его душу». Если покойника забывали на дереве и не хоронили по истечении определенного срока в земле, душа покойного оставалась в трупе и не давала покоя живым [Пелих 1972: 72—73]. В данном примере душа «свободно» выходит из трупа, но, судя по тому, что пока труп не будет сожжен и погребен по всем правилам, она не сможет его покинуть и «уйти к богу», тело и душа здесь составляют одно целое и являются тождеством. После сожжения и погребения тела (ведь не зря обряд выполняется именно над телом) душа уйдет «к богу» вместе с телом. Люди, встретившие в лесу такой забытый на дереве труп, боятся самого покойника больше, чем его витающую в воздухе душу: «Стали мы промышлять. Мужик в одну сторону пошел, я — в другую. Слышу: недалеко человек плачет и плачет. Тонким голосом страшно плачет. Три раза я уходила и возвращалась. Не могу уйти, так за душу берет. Давай потом стрелять, чтобы мужик ко мне пришел. Сеня подкатил, говорит: „Ты чего здесь кружишься?“ ...Потом Сеня взглянул, а он висит на березе весь завер-

нутый. Мертвый висит» [Пелих 1972: 73]. В данном примере покойническая душа также сочетает в себе материальные и нематериальные черты.

То же самое можно сказать и о душе тымского остяка, которая вылетела из тела вон во время болезни, после чего остяк умер. Его душа совершила путешествие в потусторонний мир, но с лучами утреннего солнца умерший воскрес:

Я долго лежал больным и мучился от лихорадки (жара). В конце концов моя душа ушла из тела прочь. Я оказался в земле, где никогда прежде не бывал, и чем дальше я уходил, тем темнее становилось вокруг. Я пересек океан, удивительные леса и высокие горы... Я огляделся вокруг, прошел еще немного и лег спать. Когда я проснулся, обнаружил себя на земле, солнце только встало. Его лучи разбудили меня, и я почувствовал себя совершенно здоровым. Только встав, я обнаружил, что был мертв, поскольку моя мать одела меня красиво, вынесла мое тело наружу и обернула берестой, что обычно делается с мертвыми. Позднее мать рассказала мне, что вечером я умер, но утренние лучи солнца дали мне новую жизнь ([Donner, 1926: 104—106]; цит. по: [Головнев 1995: 510]).

Можно задать вопрос: как выглядела эта душа? Несомненно, душа выглядела, как сам рассказчик. С его слов, он где-то оказался, он куда-то уходил, он пересек океан. Эта отделившаяся от тела душа была копией умершего, в чем сохраняла связь с телом, которое покинула. Воскресение рассказчика произошло по правилам перехода границы миров — воскрешающим фактором послужил луч утреннего солнца — образ посылаемой на землю материальной души.

При утрате души мучения и страдания непременно испытывало тело: «Кража души обычно происходила неожиданно, человек ее чувствовал, сильно пугался, кричал, часто впадал в безумие, бредил», нередко это состояние заканчивалось смертью [Прокофьева 1976b: 124].

Случилось раз зимой, что селькупы приехали на становище и остались в землянке на ночлег. Одному из них понадобилось выйти из землянки. Только он высунулся из двери наружу, как сильно закричал и стал будто бы с кем-то драться. Казалось, что кто-то схватил его за голову и держит, не отпуская. Наконец, после короткой «борьбы», он вырвался и как безумный вскочил обратно в землянку. Три дня после этого он метался в бреду и на четвертый день умер. Селькупы объясняли: душу его унес *лоз* или *латтар* (покойник) [Прокофьева 1976b: 124].

То есть бестелесная душа тождественна телу, связана с телом, и смерть души (ее уход в иной мир) равнозначна смерти тела (его уходу в иной мир, — ведь любой погребальный обряд является проводами в иной мир тела (души-тела)). Главная идея традиционного мировоззре-

ния селькупов — бесконечное перерождение, перевоплощение человеческой души-тела — в представлениях о нематериальной душе выражается через «переселение», но суть процесса при этом остается прежней: переселяется душа, а умирает/возрождается/перевосплащается при этом тело. Причем переселение души происходило в новое, перевоплотившееся тело.

Народная вера выделила бестелесную душу в отдельный элемент, хотя, основываясь на материале, считаем, что правомернее говорить об исходной телесной душе с противоречивыми нематериальными характеристиками. Представления о бестелесной душе происходят из представлений о телесном жизненном начале и не перечеркивают ни нашего анализа, ни наших выводов.

**Представления о сне.** Как мы уже говорили, считалось, что душа покидает человека во время сна. Во сне душа уходит в потусторонние миры: навещает умерших родственников, бывает на далеких промысловых угодьях. Во время сна из потустороннего мира через посредничество вышедшей из тела души человек получает знаки-предсказания по поводу того, что произойдет с ним или его родными в ближайшем будущем: кто заболеет, кто умрет, к кому (где и как) придет охотничья удача и т. д. Ведь сущность матери-предка (= иного мира) — знать судьбу каждого человека. Отсюда и происходит вера в «вещие», пророческие сны. «*Имте* костер разложил и тут же спать лег, а в мыслях продолжает качаться, будто промышлять по дороге пошел. Во сне лося увидел, проснулся, добыл и домой с добычей пошел» [Гемуев 1984: 147]. «Когда человек засыпает, как будто мертвым становится. Потом просыпается, и как будто мертвым не был. И все места, где охотится, как будто раньше уже был, — знает уже места» [ПМА]. «Виденный шаманом сон, как дьявольское наущение, не оставляется без объяснений. Если, например, шаману приснилось, что у такого-то человека на пятках был лед или этот человек плакал, то смерть его неизбежна» [Третьяков 1869: 438]. «Во сне можно увидеть тот свет — это сигнал, что там его ждут в гости. Мать его видела такой сон и долго не жила» [ПМА]. «Если приснился покойник — плохо. Утром, когда все проснутся, в огонь бросают пищу — кормят огонь. Только чтобы никто не спал» [ПМА]. «Был у меня сон, будто я на чужой земле, в чужом стойбище. И старый дед меня зовет. Я иду, иду, а не хочу, как какая-то сила меня толкает. Я убежать хочу, и не могу. Проснулся. Сказали — кричал. Это сон-предсказание — жена погорела скоро в избушке» [ПМА].

Мы бы не стали утверждать, что подобные представления основаны только на «нематериальной» способности души покидать тело человека во время сна и вступать в контакт с иным миром. Материальность «нематериальной» души, уходящей от человека во время сна, проясняет емкая цитата из работы И. С. Вдовина. Он пишет об анало-

гичных представлениях у чукчей: «Люди и предметы, появляющиеся во время сновидений, как раз и находятся в этом материальном состоянии. Они живы, двигаются и действуют, как все живые реальные существа, хотя среди них могут быть покойники, давно убитые животные, птицы и т. п. По представлениям чукчей, они продолжают существовать, но за пределами наших непосредственных ощущений, поэтому в обычной обстановке мы их не видим» [Вдовин 1976: 245]. Если люди и предметы, появляющиеся в сновидении, представляются материальными (о воображаемой материальности иного мира мы много говорили), то и душа спящего человека, пришедшая в гости в иной мир, тоже представлялась материальной. Даже, точнее, как бы ни было сложно нам себе это представить, не душа — сам человек бывал там, его материальное тело. И границу земного и потустороннего миров он переходил по всем правилам перехода: засыпая, он умирал, просыпаясь, возрождался.

Сон в представлениях селькупов является состоянием «временной смерти». Спящий человек «умирает» — не подает признаков жизни. Его пробуждение приравнивается к воскресению. Спящего человека нельзя резко будить, пугать, считается, что тогда он может «умереть насовсем» [ПМА]. Таким же умиранием/оживлением представляется зимний сон природы, имеющий своим окончанием весеннее пробуждение. Как сон/пробуждение часто описывается переход границы миров — смерть/воскресение — в фольклоре: раненный и обессиленный в долгой, многолетней битве, равно умерший, герой (Богатырь Сობоль) проспал 7 лет, после чего проснулся, равно ожил, и завершил незаконченное дело — расправился с предавшей его женой [Кастрен 1999: 123—124]. Другого богатыря перед битвой с врагами жена пробудила от богатырского сна, отрубив ему палец, после чего богатырь защитил свой город от осадившего его врага [Пелих 1972: 331—332]. В первом примере сон понадобился богатырю, чтобы ожить после тяжелой неравной битвы, во втором — чтобы выдержать таковую. Оба богатыря получили новые чудесные силы из иного мира посредством сна. Богатырь, которому отрубили палец, перешел границу миров (проснулся) по правилам перехода — через нарушение целостности тела. Напомним, правила перехода границы миров основаны на представлениях о материальной душе-теле; представлениям о бестелесной душе в них места нет. «Когда человек засыпает, как будто мертвым становится. Потом просыпается, и как будто мертвым не был» [ПМА]. Душа, вышедшая из человека во время сна, дважды умирает/возрождается: по дороге на «тот свет» и с «того света»: из человека она превращается в икринку, из икринки — снова в человека [Прокофьева 1976b: 123—124]. Метаморфозы души-тела и «из человека вышедшей души» одинаковы, что указывает на тождество нематериальной души и материальной души-тела.

Уход от людей героя *Итте*, равно его смерть, описывается как сон в стволе дерева, при этом подразумевается обязательное пробуждение *Итте* и возвращение его к людям: «Когда *Итте* уснет смертным сном, душа его войдет в ствол живого дерева и будет наблюдать оттуда за всем, что происходит на его земле. Но придет время, и *Итте* вернется к своему народу таким же, каким был. Он проснется от долгого сна во всем блеске своего ума и тела» [Пелих 1998: 44]. В этом фрагменте говорится одинаково о душе *Итте* и самом *Итте* (его теле), между телом, душой и их хозяином различия не делается. Мы можем представить самого *Итте*, его тело, помещенное в ствол дерева как тело шамана, похороненного в стволе растущего дерева на р. Кеть (см. гл. 1.3, раздел «Дерево»). Именно телу *Итте* предстоит пробудиться ото сна. Все это опять же удостоверяет тождество души и тела и говорит в пользу материальности нематериальной «выходящей из тела» души.

Мы не ставим под сомнение существование у селькупов веры в нематериальную душу, мы лишь указали на ее сосуществование с представлениями о материальном жизненном начале и определили, что представления о нематериальности души — более поздние, вторичные и сохранили в себе много «материальных пережитков».

**Душа-тень.** Душой, материальность/нематериальность которой действительно определить крайне затруднительно, является душа-тень — *тика*. Она считается двойником человека (*ти-*, *си-* по-селькупски значит «два»). Представления о душе-тени очень смутные, скудные и запутанные. *Тика* хоть и «внешняя» душа человека, и материальной субстанцией ее назвать сложно, но на «свободную» душу, не связанную с телом, она тоже непохожа. Изложим имеющиеся у нас сведения о душе-тени.

«У человека — живая тень (*илынтыйль тика*), у мертвого живой тени нет» [Прокофьева 1976b: 120]. «*Тига* — тень — отражение от солнца, свечение человека» [ПМА]. «*Тикэ* — тень-двойник человека» [ПМА]. «На тень нельзя наступать, детям нельзя играть с тенью» [ПМА]. «*Тика* — тень — хранитель человека. *Тика* — не *ильсан*. Если тени нет — скоро конец. Тень появляется у ребенка, когда он начинает ходить» [ПМА]. «*Ильсан* — тень, душа, которая ходит за человеком по пятам. Человек умирает, и душа уходит от него» [ПМА]. «*Тига* — тень. Тени нельзя подражать, особенно детям» [ПМА]. «Умрет человек и тогда, если в ясный день не отразится от него тень. Тень у остяков называется „юлю-бэй“ и считается за доброго духа» [Третьяков 1869: 438].

Душа-тень человека может быть украдена злыми духами. Человек, потерявший свою тень, считается слабым человеком и называется *шанкытыль* — «бессильный». За его душой-тенью шаман отправлялся в землю мертвых, пытаясь вернуть ее на землю и оживить [Мифология

2004: 316]. По некоторым данным, душа любого больного («слабого») человека, украденная злыми духами, на шаманском языке называется именно душой-тенью: *sesin/sosin ili*, причем слово *sosi* обозначает также 'человек', 'селькуп' [Мифология 2004: 334, 336].

По верованиям селькупов р. Кети, человек имеет тень, которая является спутником живущего и защищает его от других теней мертвецов [Пелих 1964: 136].

Душа-тень (дух), как и «просто душа», после смерти человека уходит в мир мертвых: «Возможно, духи смерти (*когынчитыль илыль тика* — «прекращающая жизнь тень»), которые якобы живут под землей и жилищем которым служат гробы, и есть сами умершие или одна из сложных душ, а именно душа-тень (*тика*)» [Прокофьева 1976b: 125]. («*Когынчитыль илыль тика* — смерть. Они живут под землей. Домами являются гробы» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 2].) «Однажды бедный селькуп привел к задней стенке чума тени-души своих оленей, и там они стали настоящими, живыми оленями» [Прокофьева 1977: 69]. Тень умершего является селькупам в виде призрака с оленьими рогами на голове [Пелих 1972: 155]. Небесные светила подземного мира — солнца тень (*челынты тика*) и месяца тень (*иранты тика*) [Прокофьева 1976b: 127], что объясняет одно из наших, современных, названий преисподней — «мир теней». То есть тень в загробном мире — это сам человек, покойник, равно его душа и дух.

По данным Г. И. Пелих, две главные души человека — *сюмеш* — душа-птица (она же *ил*), которая дается человеку солнцем, и *лотар* — душа-тень, которую человек получает от месяца. Душа-тень после смерти человека уходит к *лотарын*-морю — морю покойников [Пелих 1964: 135; 1972: 116]. «Душа-тень встает из могилы сразу же после похорон. Но для того чтобы встать, душа должна обязательно опереться ногами о что-то твердое. Иначе она не сможет выйти из могилы и уйти к морю покойников. Если же *лотар* остается в теле, то покойник превращается в „ретника“ (нечто вроде вампира)» [Пелих 1972: 119]. Раз в год, весной, в праздник Солнца — день весеннего равноденствия, тени покойников выходят из могил и едят и пьют вместе с живыми [Пелих 1964: 136].

Обобщая собранные о тени сведения, можно заключить, что душа-тень, по-видимому, была «душой вообще», образом или вариантом единственной души человека, такой как, например, душа *ильсат*. Характеристики «души вообще» и души-тени совпадают: душа-тень также появляется у человека к годовалому возрасту, в ней заключена сила человека, ее могут украсть злые духи, что создает угрозу человеческой жизни, ту же угрозу создает непочтительное отношение человека к своей (и чужой) тени; в состоянии души-тени человек продолжает свое существование за границей земного мира и т. д. В таком случае



можно судить и о «природе» души-тени: как и у «души вообще» она должна быть материально-нематериальная.

**Итак**, у селькупов наблюдается широкий слой сравнительно поздних представлений о бестелесной, нематериальной душе: все последнее развитие представлений о душе имело именно это направление. Однако «свободная» (после смерти) бестелесная душа при ближайшем рассмотрении оказывается не такой уж свободной и бесплотной. Душа, «выходящая из тела», и душа-тело крепко связаны между собой, они друг без друга не существуют и тождественны друг другу. Смерть души (ее уход в иной мир) равнозначна смерти тела. Смысл всякого «переселения» душ в трансформации умершего/ожившего тела в иное состояние или иное тело. Таким образом, души-духи в верованиях селькупов сочетают в себе материальные и нематериальные качества. Представлений об абсолютно «свободной», абстрактной, «эфирной» душе у селькупов не сложилось. Также нельзя сказать, что в представлениях этого народа различаются душа-дух и душа-тело: повторим, все рассмотренные души обладают как материальными, так и нематериальными свойствами.

## 2.5. Изображения духов и представления о внешней душе

Перевоплощение (трансформация, метаморфозы) материального духа (души) и переселение нематериального духа (души) из одного тела в другое составляют суть главной идеи о бесконечности жизни в традиционном мировоззрении селькупов. Согласно этому принципу, в основе широко практикуемого селькупками изготовления изображений духов лежат две различные идеи. Первая: духи материальны, и у них есть тело, соответствующее образу духа: деревянному или железному, антропоморфному или зооморфному. Вторая: душа-дух нематериальна, но без тела не существует, она будет обязательно «привязана» к материальному телу. Значит, изображения духов являются одновременно и «материальным» телом «материального» духа и материальнымместилищем духа бестелесного. И в том и другом случае изображение духа — это сам дух.

Мы бы не стали интерпретировать изготовление изображений духов как их визуализацию в реальном мире или трансформацию из иного мира в мир людей. Все изображения духов хранятся в священных местах — в родовых амбарах, под священными деревьями на лесных святилищах, «на вышках» — чердаках домов или в хозяйственных свайных амбарах, в ящиках, лукошках, женских сумках, «женских углах», в шаманских или женских нартах, в *сыткы* — священном месте чума за очагом и т. д. То есть все места хранения изображений духов

считаются сакральными и представляют собой иной мир. Изображения духов полагается «прятать». В первую очередь от детей и чужих людей, в каких-то случаях «чужими» могут считаться даже ближайшие родственники. К одним изображениям нельзя ни притрагиваться, ни подходить женщинам, к другим — мужчинам. От духов всегда исходит определенная опасность. Хранителем изображений духов мог считаться каждый взрослый человек, но если у южных селькупов специальную категорию хранителей составляли старейшины семьи и рода (обычно мужчины), то в северной группе в хранении семейных духов особую роль играют женщины.

Рассмотрим существующие у селькупов изображения духов и попробуем их классифицировать. Изображения духов в группах южных и северных селькупов несколько отличались, особенно по своим названиям, поэтому рассмотрим их отдельно.

**Южные селькупы.** Изображения духов южных селькупов достаточно условно можно разделить следующим образом:

I. Изображения домашних/семейных духов-предков — покровителей семьи, называемых *кава лозами*, *квыдаргу*, *парге* и *пирни*, среди которых выделялись три специфические группы (также с нечеткими границами):

- а) изображения личных духов-охранителей человека;
  - б) изображения духов, изготавливаемые по случаю смерти члена семьи;
  - в) изображения духов, изготавливаемые по случаю болезни члена семьи;
- II. Изображения общеродовых и общеплеменных духов *квыдаргу*;  
 III. Изображения духов — хозяев мест;  
 IV. Изображения шаманских духов.

**I. Изображения домашних духов.** Почти до середины XX в. каждая селькупская семья хранила у себя домашних/семейных духов. Назывались они чаще всего *кава лозы* и *квыдаргу*, реже *парге* и *пирни*. Поскольку эти слова нежелательно было произносить вслух, их нередко заменяли описательными терминами — *кедол куллага* — 'люди туеска', *мат кай кум* (*мат* — 'чум', 'дом', *кай* — 'душа', 'дух', *кум* — 'человек') — «домашние духи человека», *чорга* — 'кукла', *лозы* — 'духи', 'черты' и т. д. [Пелих 1980: 58, 64, 67]. Хранились эти духи в берестяных кузовах, в ящиках, стоящих или подвешенных на чердаках, в семейных или родовых свайных амбарах, в «чуланах», их заворачивали в бересту и прятали в дупле стоящего неподалеку от дома дерева [Пелих 1980: 57—70] или относили в лес на сухое, высокое место — «мыс» [Плотников 1901: 153]. «Число домашних фетишей в различных семьях неодинаково — 1, 2, 4 и более — до 10 и 15. Все они укладываются в берестяной кузов (совершенно подобный кузовам, которые таскают на спине, отправляясь за ягодами) и подвешивают»

ваются в укромном месте, в лесу, обыкновенно на кедре, но никогда в доме не держатся» [Адрианов 1889: 3].

Домашние духи *кава лозы* и *квыдаргу* (*гводар-куп, кведраго, кударгу, кутаргу, квударгу, кводаргу, квытаргу, kvodarku*) считались духами-предками семьи и покровителями рода. *Кава лоз* называлась душа человека, представлявшаяся в виде стрелы или «зародыша человека, животного, рыбы, нечто вроде червяка или жука — *кавылго*» [Пелих 1980: 64], то есть душа человека в ее инобытийном состоянии, ранее определенная нами как тот же дух и, равно, дух-предок. Основы *кав-*, *кув-*, *кву-*, *квы-*, *кво-*, *куд-*, *кут-*, образующие названия домашних духов, коррелируют с обозначающим душу человека термином *кувей/квай*, о чем мы говорили в главе 2.3 (раздел «Дыхание»). В инобытийном, посмертном состоянии душа *кувей/квай* имела значение духа, духа-предка, ожидающего возрождения в ребенке своего рода.

По сведениям Р. А. Ураева, «*Ковалосы* — духи предков — имеют человеческий вид. Их надо всегда задабривать во всех земных делах. Они обычно обитают около семейных или родовых культовых мест, куда им вешаются „приклады“. Иногда они показываются людям в оборванной одежде — это значит, что они недовольны приношениями. Многочисленные изображения *Ковалоос* сосредоточиваются у родовых и семейных культовых амбарчиков» [Ураев 1994: 77—78]. Как сообщает Г. И. Пелих, среди домашних *лозов* встречались зооморфные. Они изображали тотемных предков семьи — змей, ящериц, медведя, лося или птиц — «своих животных», в которых, как считалось, «мог превратиться человек, который их хранил» [Пелих 1980: 62]. Со слов информантов, «люди из туеска» по ночам будто бы оживают и преобразуются: «куклы покрыты шерстью», «глаза у них лохматые» и ноги как лапы, если им насыпать крупы, они ее «как курицы клюют» [Пелих 1980: 59].

Типичным изображением *кава лоза* были мужские и женские деревянные антропоморфные фигурки «высотой с палец» — около 20 см. Два таких изображения хранятся в МАЭ (кол. № 210-1,2). Поступили они в 1891 г. из Нарымского края от Кузнецова. Первое изображение женское. Голова, туловище и ноги вырезаны из цельного куска дерева, руки сделаны в виде жгутиков из холста. Черты лица куклы четко обозначены вплоть до морщин и зубов. Голова обклеена кусочком кожи с остатками шерсти, изображающей волосы. От затылочной части головы идут косы — два кожаных жгута, плотно обмотанных красной нитью. Туловище и ноги обернуты в серую холстину. На куклу надета верхняя одежда из кожи, к рукавам пришиты рукавицы, на ногах — высокая обувь из замши. Кукла-мужчина полностью идентична кукле-женщине вплоть до выражения лица. На кукле надеты высокие замшевые сапоги с вязками, глухая верхняя одежда из материи красного цвета с зеленой полосой. По подолу и обшлагам рукавов пришиты по-

лосы кожи. Пояс кожаный, к нему на веревочке привязан деревянный кинжал. Несколько подобных домашних *лозов* описано С. В. Ивановым в работе «Скульптура народов Севера Сибири XIX — п.п. XX в.» [1970: 112—125]. *Кава лозы* могли изготавливаться в виде тряпичных кукол [Пелих 1980: 65]. Нетипичным был размер шаманских *кава лозов* — «ростом с маленького ребенка» — до 40 см [Пелих 1980: 65]. Нередко *кава лозы* выглядели как заостренная палочка с утолщением в верхнем конце, завернутая в лоскутки [Пелих 1980: 61] или как «стреловидная фигурка из железа» [Пелих 1980: 64]. *Лозов* делали из дерева или из «тряпок с кольцами», в уши иногда вдевали сережки [Тучкова 1997а: 207—208]. Вместо глаз деревянным куклам часто вставляли бисерины [Пелих 1980: 68]. Из чего должно было сделать *лоз*, определял шаман: «Сначала шаман долго шаманил (до трех дней), чтобы узнать, из какого материала (дерева, железа) и в каком образе делать *квыдаргу*. Потом *квыдаргу* шили одежду. Шаман одевал предка» [Пелих 1998: 45]. По свидетельству М. А. Кастрена, лозы-покровители могли изготавливаться из меха [Кастрен 1999: 117—118]. Р. А. Ураев отмечает, что «имелись и металлические *лоозы* ромбической формы с изображением человека посредине» [Ураев 1959: 24; 1994: 79]. У. Т. Сирелиус в одном из святилищ нарымских селькупов видел каменного *квударку* по имени *Кувтедедат* [Sirelius 1928: 185].

Домашних духов надо было кормить (не реже раза в неделю), одевать, каждый год «шить» для них новую одежду [Пелих 1980: 59]. Кормил кукол не каждый член семьи, а только старший по возрасту или тот, «кто брал на себя ответственность общения с духами» [Тучкова 1997а: 207—208]. «Домашних *лооз* часто одаривали подарками и угощали. Поводом для этого служили сбор на промысел, удачная охота и т. д. В таких случаях их приносили домой, расставляли на столе, угощали и обращались к ним со словами: „Ешьте, пейте кушанье и вино. Рыбы и зверя дайте добыть“. *Лозы* не только приносят удачу в промыслах, но и сами все время заставляют хозяина работать. Если он не работает, то они его мучают, не дают спать» [Ураев 1994: 79].

Нужна мне помощь *лоса* в каком-нибудь деле, например, в зверином промысле, при рыбной ловле, в болезни и т. п. — я приношу ему жертву. Но так как я женат, я не могу приносить жертву сам, а должен просить об этом кого-нибудь из холостых. Жертва состоит обыкновенно из белок, горностаев, красивых лент и платков, из ситцевых и суконных лоскутьев, из бус и бисеру — все это кладется в корзинку. Деньги приносим мы в жертву одному русскому Богу, а для нашего завариваем еще сверх того на охоте или на рыбной ловле котелок рыбы или мяса. Эту жертву может приносить всякий, даже замужняя женщина. Это делается так: перед *лосом* ставят блюдо или несколько блюд сваренного кушанья и, кроме того, кладут еще соль и хлеб, нож и ложку. Когда ку-

шанье постоит несколько времени перед изображением бога, это все принимают и съедают сами жертвовавшие [Кастрен 1999: 117—118].

По данным А. В. Адрианова, нарымские остяки и самоеды два раза в год, весной и поздней осенью, перед главными промыслами, устраивали домашним духам *пори*, т. е. кормление.

Тогда тщательно моют в избе все, удаляют нечистоты, отводят подальше и привязывают собак, постилают на полу чистую *тиску* (сшитые пластины из проваренной бересты) и расставляют лучшие (жирные) кушанья, а идолов вносят в избу и ставят обыкновенно под образами. Женщина в это время находится в почтительном отдалении и прикасаться к ним не может (только старухи сравниваются в своих правах с мужчинами). В это время в избу приглашаются все юрточные жители и заезжие люди. Сам хозяин или кто-нибудь из посторонних, кто мастер, произносит молитву, обращенную к фетишам: «*Пори*, есть идите, запа-су сварен целый котел. Наверх выйдите посмотреть изподи (т. е. из-под земли или вообще оттуда, где они, по предположению, обитают). Зверя нам (мне) дайте, рыбы дайте! Чтобы здоровы продневали, здоровы ночевали». После такой молитвы (вариантов много) все неистово кричат трижды: «*шок, шок, шок!*» — и тогда принимаются уничтожать жертвенные яства. Фетишей укладывают обратно в кузов, кладут туда деньги, старые платки заменяют новыми, кладут кусок какой-нибудь материи и кузов относят на прежнее место. Любопытно, что иные перед идолами ставят оловянную тарелочку, на дне которой укрепляют затепленную восковую свечу (вероятно, в подражание зажигаемым пред образами свечам) [Адрианов 1889: 3].

Изображения домашних духов передавались в семье из поколения в поколение по отцовской линии. Если умирал последний член семьи, то кукол относили в лес под березу или в родовой священный амбарчик [Пелих 1980: 63, 69; 1998: 45].

По функции защиты и охраны человека *кава лозам* были близки изображения духов, называемые *пирны*. Они представляли собой похожие на наконечник стрелы деревянные дощечки, которые прибывались к основанию крыши у фронтонов домов. У каждого селькупского дома были *пирны* своей формы. Считалось, что *пирны*, как и *кава лоз*, «вбирает в себя все беды и несчастья, все плохое, что может обрушиться на человека. Слово *пирны* селькупы переводят как „ведьма“. Это злое, вредоносное существо, причиняющее всем одни беды. Но в данном случае *пирны* защищают от беды и несчастий. Селькупы, переезжая в новый дом, увозят *пирны* с собой и прикрепляют к новому жилищу или сжигают. Считается, что если *пирны* оставить на заброшенном, разрушающемся доме, то она превратится в настоящую живую ведьму. Построив новый дом, селькуп, если у него нет старой *пирны*, обращается к шаману, чтобы узнать, какой формы должна быть

*пирны*. Шаман камлает. Затем он „засекает“ свой сон и видит во сне, какой должна быть *пирны* данного селькупа» [Пелих 1998: 75].

а) **Изображения личных духов-охранителей человека.** Все домашние *кава лозы* служили семье и каждому ее члену духами-охранителями и помощниками. Однако среди них можно выделить категорию личных духов-охранителей каждого человека.

В Томской же губернии, как говорят, каждый из самоедов, придерживающихся еще язычества, имеет своего собственного бога-хранителя и поклоняется только ему одному; умрет его поклонник, и кумир почитается умершим и бросается в реку [Кастрен 1999: 118].

Даже крещеные остяки и самоеды, сделав для себя несколько болванчиков из дерева, вроде детских кукол, оденут их, как сумеют, в маленькие платья, посадят их в берестяной бурачок (туясок) и, унеся куда-нибудь в лес, прикрепят к дереву или держат этих истуканчиков дома, где-нибудь в скрытном месте. До Бога далеко, Он на небе, а эти *лозы* дома, их можно всегда попросить, о чем вздумается; а если не исполнят просьбы и желания, то можно и наказать даже розгою [Григоровский 1882: 51].

По одним сведениям, деревянная «кукла» *кава-лоз* изготовлялась для каждого человека еще в его младенческом возрасте, после того как у новорожденного ребенка появлялись зубы. Новорожденным детям «кукол» не полагалось. «Куклу» по указанию шамана вырезал кто-либо из членов семьи, потом шаман оживлял ее [Пелих 1980: 61; 1998: 31]. По другим данным, духа-хранителя могли изготовить и взрослому человеку:

Вот что говорил мне о таких божествах один кетский самоед: «Узнал шаман, что у меня нет бога-хранителя, и приходит ко мне и говорит: „Послушай, друг, у тебя нет *лоса*, уж не хочешь ли ты сделаться русским?“ Тогда я даю шаману беличий, горностаевый или какой-нибудь другой мех, какой у меня случится. Шаман уходит с ним, а когда возвращается, то уж он дал этому меху человеческий образ и одел в такое платье, какое мы носим. Платье шил, однако ж, не он, оно шьется всегда непорочной девушкой. Когда *лос* совсем обшит и одет, я кладу его в корзину, которая также должна быть сплетена девушкой, и отношу корзину в чулан, в котором, однако, ничего не должно сохраняться, кроме бога и жертв ему. Кроме того, по нашей вере ни один женатый человек никогда не должен ходить около этого чулана, ни одна замужняя женщина не должна переступать порога» [Кастрен 1999: 117—118].

Человек хранил всю жизнь своего *кава-лоза*. Девушка, выходя замуж, брала своего *кава-лоза* с собой. Мужчина, уезжая надолго из дома, также брал с собой свою «куклу» [Пелих 1980: 61; 1998: 31]. В семейных лукошках собирались коллекции «личных» духов каждого члена семьи [Пелих 1980: 61].

В фольклоре домашние духи *кава лозы* — незаменимые помощники героя *Итте* [Коробейникова, Малькова 2001: 280]. Он получает их в лукошке от духа-медведя и великана *Оксай-лоза* — хранителей волшебной мази *путур*, чьи образы восходят к образу матери-первопредка. Один из помощников — «сын» медведя, второй, точнее вторая, — «дочь» *Оксай-лоза*. Эти личные духи-помощники *Итте* не раз спасают ему жизнь [Гемуев 1984: 140—142].

После смерти человека его *кава-лоза* полагалось отнести в лес, или сжечь, или бросить в воду [Плотников 1901: 153; Пелих 1980: 60; 1998: 31; Sirelius 1928: 182]. «Отцовских лоз, по утверждениям многих селькупов, держать нельзя, потому что они не пользу приносят, а вред: например, дети могут умереть. Их надо бросать где-то в лесу, в укромном месте или у могилы покойника» [Ураев 1994: 79]. «Иногда фетиш по смерти владельца выбрасывается и в случае, если кто-нибудь найдет его лежащим лицом кверху, может взять его и приобщить к своим пенатам» [Адрианов 1889: 3].

«Обыкновенно идола, если он испортится от сырости и проч., заменяют другим, причем порча знаменует наступление смерти или болезни, несчастья для владельца фетиша» [Адрианов 1889: 3]. Если кто-то в семье заболел, считали, что его кукла упала в туеске лицом вниз. Когда ее поправляли, человек выздоравливал. По другой версии — человек, чья кукла упала, через год должен был умереть. «Лукошки с такими куклами тщательно прятали от детей, чтобы они по неосторожности не нанесли вреда своим родным» [Пелих 1980: 58—59]. В третьем варианте куклу можно и даже нужно было ронять: «Селькуп доверяет *квыдаргу* свои мысли, просит совета и получает ответ. Делается это так: селькуп задает вопрос и бросает куклу. Если кукла упадет лицом вниз, ответ отрицательный, а если наоборот, то положительный» [Пелих 1998: 45].

Считалось, что *кава-лоз* защищал человека от всевозможной нечистой силы. «Когда какой-либо злой дух хотел вселиться в человека, он попадал в *кава-лоза* и задерживался внутри него. *Кава-лоз* как бы глотал, заключал в себя злых духов, болезни и беды, которые грозили хозяину. Фигурка *кава-лоза* становилась вместилищем всевозможного зла». Если чужой человек брал в руки *кава-лоза* или даже просто смотрел на него, к нему могли перейти злые духи, болезни и прочие беды, которые заключались в этом *кава-лозе* [Пелих 1998: 31].

Индивидуальные духи-охранители могли называться не только *кава лозами* или *квыдаргу*, но и *парге*, то есть духом, сделанным из дерева [Пелих 1998: 74].

Чуть не в каждом селении имелись изображения деревянных болванчиков, которых делали при рождении каждого члена семьи, храня их в лесу на сухом, высоком месте — «мысе». В случае смерти кого-либо

болванчик этот сжигался. Мыс, где хранились эти куклы и происходило сжигание их, называется и поныне *попарге-сог* (*по* — дерево, *парге* — болван, *сог* — мыс). При хорошем улове зверя или рыбы жители производили: *Ном мыгет* (*Ном* — Бог, *мыгет* — дал) и собирали часть самой лучшей добычи от каждого промышленника в кучу и сжигали ее. Обряд этот назывался *пирь* — всежжение. Мыс «*Попарге-сог*» в старину был обвешан шелками, ситцами, пушниной, серебряными и медными деньгами жертвователей, поступавшими в пользу *лозов* (духов) [Плотников 1901: 153].

Все изображения духов (*кава лозов*, *квыдаргу*, *парге* и пр.), по определению (дух = покойник), были изображениями душ умерших предков. Однако традиция изготовления каждому человеку в годовалом возрасте личного духа-охранителя, от «благополучия» которого зависела жизнь человека, и «смерть» этого духа, совпадающая со смертью его хозяина, заставляют нас вспомнить о существовании представлений о внешней душе человека — душе, живущей вне его тела — в его пуповине, колыбели, одежде, следах, личном дереве, шаманских атрибутах, женских швейных принадлежностях, и поставить под сомнение утверждение о невозможности воплощения «живой» души человека в изображении духа.

Как воспринимались колыбель, пуповина, одежда, личное дерево, в которых воплощалась «живая» душа человека? Их считали «живой» душой (порча этих предметов должна была повлечь за собой смерть их хозяина) и в то же время относились к ним как к духам: их опасались и прятали от детей. По-видимому, внешняя душа человека представлялась и «живой» душой, и духом одновременно. Прежде мы рассмотрели, что душа живущего человека была душой его умершего предка, превратившейся в этого человека при его рождении. Когда «живой» душой представлялось тело человека (или какой-то из элементов тела), дух-предок был связан с телом, был самим этим телом и, как дух, не имел самостоятельности. Внешняя же душа человека, не являвшаяся его телом, бестелесная (хотя зависимая от тела), могла проявлять себя как дух и считалась духом. Примером внешней «живой» души служит вышеупомянутая фигурка *куай*, через которую больному сыну была передана душа его здорового и умершего вслед за этим отца. Фигурка пережила также и сына и все это время считалась духом [Пелих 1998: 55]. Таким образом, изображения личных духов-охранителей были изображениями «живой» и вместе с тем «мертвой» души. Личный дух-охранитель считался духом-помощником человека и в то же время его душой: судьба и жизненность человека ставились в зависимость от сохранности и «благополучия» этого духа; когда умирал человек, дух умирал вместе с ним. Представления о внешней («бесплотной») душе человека, находящейся в его двойнике — изображении индивидуального духа-охранителя, по-видимому, относятся к поздним слоям в ми-



ровоззрении селькупов. Вместе с внешней душой человека, жившей в изображении его личного духа-охранителя, мы обнаружили новый пласт представлений о душе, который до сих пор оставался вне поля нашего зрения.

Верой во внешнюю душу могут быть объяснены сведения, записанные на Тыму в 1950-е гг. Р. А. Ураевым и опубликованные А. А. Ким в 1992 г. Согласно этим сведениям, душа человека называется *коп поджегыл тэргу кувей* — «из человека вышедшая душа» или, сокращенно, *кувтәрге*, ее постоянное место жительства в «материализованном двойнике человека» — *кувалозе*, который хранится в культовом амбарчике под защитой родовых духов. Душа *кувтәрге* может покидать свое обиталище и бывать в промысловых угодьях, сообщая хозяину о наличии или отсутствии рыбы или дичи и выступая посредником между ним и духами-хозяевами охотничьих и промысловых угодий [Ким 1992: 6—62; 1997: 21].

Не у селькупов, но у салымских хантов, культура которых в значительной степени близка селькупской, В. Э. Шараповым в 1990-х гг. был записан ритуал изготовления и «оживления» личного духа-помощника. В священной родовой кедровой роще, где находится святилище родового духа, выбирают дерево. Этому дереву делают жертвоприношение и просят у него разрешения на вырубку из его ствола чурочки. Хранитель родового духа очень осторожно вырубает чурочку, стараясь не повредить сердцевину ствола. Когда из чурки вырезают изображение, начинают с головы, которая обязательно должна быть там, где у дерева «вершина». Лицо делается из слоя древесины, расположенного ближе к сердцевине. В последнюю очередь вырезаются зрачки глаз и уши, чтобы дух «видел и слышал». Затем заказчик духа «оживляет» его. Для этого он три раза дует духу в лицо и говорит: «Дыхание тебе даю, ты уже живой, ты мой сын (дочь), будешь мне помогать» [Шарапов 1992: 32—33]. Из данного описания видно, что деревянный дух, вырубленный из ствола дерева, считавшегося родовым духом-предком, является частью, уменьшенной копией, «ребенком» этого дерева-духа, они «одной плоти» и «из одного теста». «Это дерево невидимой нитью будет связано с хозяином изготавливаемого духа». Возможно, дыхание, вднутое человеком в своего древесного духа-помощника, и есть внешняя душа человека, которая теперь будет жить в изображении духа. А это изображение будет представляться и духом-предком, и «живой» душой человека.

б) **Изображения духов, изготавливаемые по случаю смерти членов семьи**, тоже носили название *кава лозы*. «*Кава лоз* — это изображение покойника, сделанное после смерти человека». «*Кава лозы* делали из дерева, всякие, вроде как памятники. Делали их, когда кто-нибудь умирал» [Пелих 1980: 64]. «После смерти человека делали куклу и ставили в родовой амбар, на ее грудь клали маленькие изо-

бражения птички (*сосы*) и змей, вырезанных из металла. Они должны были указать умершему путь в загробный мир». Антропоморфные фигурки умерших были вырезаны либо из дерева, либо из железа или олова, тщательно замотаны в обрывки шкурок и лоскутья. Размер фигурок был небольшой. На всех фигурках под лоскутьями имелись сшитые из меха одежды [Прокофьева 1952: 99—101; 1976b: 118]. Таким образом «род на своей территории „сохранял“ весь свой людской фонд — живой и умерший» [Прокофьева 1952: 99—101]. Как мы уже прежде установили, эти птичка и змея также были изображениями души умершего — изображениями животных, в которых, согласно ранним представлениям селькупов, превращался сам умерший, переходя границу бытия и инобытия. Р. А. Ураев отмечает среди изображений, пришиваемых на одежду деревянных антропоморфных *лозов*, железные изображения ящерицы, змеи, кукушки, сокола и журавля [Ураев 1959: 24; 1994: 79]. У. Т. Сирелиус, дополняя перечень животных, чьи изображения прилагаются к изображениям умерших, называет лягушку и медведя [Sirelius 1928: 182].

Изображением души умершего в культовой практике селькупов нередко выступают стрелы (те же *кава лозы*). И. Н. Гемуев и А. И. Соловьев сообщают о стрелах умершего охотника, которые его вдова хранила на «вышке» (на чердаке) дома и воспринимала их как изображение ее покойного мужа. Стрелы были завернуты в кусок ткани, к ним привязывались тряпочки-приклады [Гемуев, Соловьев 1984: 50]. Многочисленные стрелы — обязательный атрибут «фамильных» культовых мест селькупов [Sirelius 1928: 188].

Сведений о том, зачем изготавливались изображения умерших, всем ли умершим они полагались и как долго их хранили, мы не имеем.

в) **Изображения духов, изготавливаемые по случаю болезни человека.** Среди изображений *кава лозов* (или *парге*) были такие, которые изготавливались специально по случаю болезни человека. Шаман делал изображение животного — коровы, лошади, медведя, оленя — и «загонял» в него болезнь с помощью своих духов. После выздоровления человека это изображение уносили в семейный культовый амбарчик, где семейные духи не давали болезни выйти из данного изображения. Если человек все-таки умирал, то изображение сжигали [Ураев 1994: 82—83]. В других случаях болезнь «внедрялась» в изображение духа, вырезанное в лесу на дереве. «На берегу речки Кананак до сих пор сохраняется 4 таких изображения, сделанных одним стариком по случаю болезни членов семьи, а в сосновом лесу у села Пыль-Карамо сохранилось 10—15 таких изображений человека, лошадей и других животных. Здесь духи шамана постоянно караулят болезнь и не пускают на волю» [Ураев 1994: 82—83]. Г. И. Пелих был описан способ прикрепления вредоносного *лоза* к священному столбу (дереву) *по-парге*: расщепляли один конец деревянной палочки, сере-

дину раскрашивали сажей черными полосами, этим расщепленным концом палочку втыкали в землю у подножия столба-дерева [Пелих 1964: 139]. При лечении болезней использовались также железные изображения зооморфных духов-предков, хранившиеся в лукошках с домашними духами: «Если где колет человека, то эту змею на больное место кладут, и человек выздоравливает» [Пелих 1980: 62].

**II. Изображения общеродовых и общеплеменных духов.** У южных селькупов существовали не только семейные, но и общеродовые и общеплеменные священные амбарчики, в которых хранились изображения главных предков большого рода или всего племени, называемые *квыдаргу*. Как правило, в таких амбарах помещались изображения «главного», «старшего» духа с его семьей — женой и детьми — и изображения менее значительных духов, находившихся в вассальной зависимости от главного, — его слуги, «часовые» и т. д. [Пелих 1972: 337—338]. Изображения предков *квыдаргу* выглядели так же, как изображения *кава лозов*, но, как правило, были крупнее. Самыми «сильными» и известными культовыми амбарчиками считались *Лымбельский* и *Бйский* [Григоровский 1884: 9, 21—24, 34—35, 38—39; Прокофьева 1952: 99—105; 1977: 68; Пелих 1963а: 141—145; Яковлев 1989: 40—49; Ураев 1994: 78—81; Тучкова 1996: 80; Кастрен 1999: 118; Пихновская 2001а, б: 67, 68; Sirelius 1928: 180—189]. Описание священных амбарчиков южных селькупов Е. Д. Прокофьевой мы приводили в главе 1.2, поэтому здесь мы поместим не менее интересные сведения о них, принадлежащие А. В. Адрианову:

Есть еще высшие существа, наделенные сверхъестественными силами, это некогда были богатыри, воевавшие между собою, но затем убитые, окаменевшие и т. п. Они живут и теперь, но невидимы. Дух их живет в фетишах, которые делаются народом. Это боги общественные, принадлежащие не какой-нибудь семье, а целому народу или нескольким деревням — *куадарго*. Они истинные благодетели инородцев, всегда к ним расположенные и делающие все в их пользу... Вдали от жилья, на озерном острове или мысу, в глухом кедровом лесу устраивается высоко над землей, на древесных пнях небольшой амбарчик, в котором и помещаются фетиши в кузове или расставляются на полочке; весь пол амбара завален приношениями: полуистлевшими уже лоскутами и кусками ситцев, стрелами, дробью, бусами, медными деньгами, в иных *куадарго* даже табаком; всякие странные вещи — кольчуги, сабли, бронзовые чудские вещи и т. п. как принадлежность богатырей всегда попадают в эти амбары. Со всех сторон сюда стекаются и присылаются приношения, а изредка приносятся кровавые жертвы. Любопытно, что каждый нуждающийся может занять здесь денег, а затем возратить их, когда понравится, с процентами; точно так же инородец, если у него нет табаку, может его взять у *куадарго* и положить стоимость деньгами [Адрианов 1889: 3].

«У самоедов посредником между людьми и этими невидимыми духами является особый жрец *чучбы*. К нему за помощью обращаются в случае болезни, неудачного промысла и т. д. и в случае общего народного бедствия (например вымирания от горячки)» [Адрианов 1889: 3]. По сведениям У. Т. Сирелиуса, «на пост начальника клетки» (священного амбара) избирался самый старый житель юрт, этот «пост» не передавался сыну, то есть не оставался в той же семье. «Жертву приносили то по назначению колдуна, то по собственному желанию для обильной добычи в охоте и лове и т. д.» [Sirelius 1928: 186]. Одежда на изображениях духов на святилищах обновлялась обычно весной после вскрытия реки, вся семья приходила к лозам для совершения обрядов [Ураев 1994: 78].

**III. Изображения духов-хозяев мест.** Помимо священных амбарчиков, у селькупов существовали особые общественные жертвенные места со священными деревьями-духами, камнями-духами, идолами, вырубленными в стволах деревьев, или рощами из шестов с деревянными изображениями птиц на верхних концах, «зареченных» какому-то духу. Духи эти могли считаться как покровителями рода, так и хозяевами каких-то мест. Описания подобных священных мест мы уже неоднократно приводили.

**IV. Изображения шаманских духов.** Идея трансформации человека в духа (иногда иную форму жизни) через смерть/возрождение в представлениях о шаманском оборотничестве была наиболее ярко выражена. Сколько раз шаман совершал путешествия в иные миры, сколько раз он превращался из человека в духа и из духа снова в человека, столько раз он умирал и возрождался. Но, с другой стороны, все изображения шаманских духов, в том числе шаманский бубен, колотушка, парка, нагрудник, посох, сабля, шапка и шаманское дерево, представлялись не только духами-помощниками шамана (и духами его предков), но и его «живой» душой: порча этих атрибутов приводила к смерти шамана. То есть шаман имел внешнюю душу, живущую в его инсигниях, которая в то же время считалась духом (= духом-предком = душой умершего предка). Следовательно, в шаманских атрибутах воплощалась «живая» душа шамана. Как мы выше рассмотрели, аналогично воспринимались личные духи-охранители любого человека.

Шаманские *кава лозы* — духи-помощники шамана — деревянные или тряпичные куклы — были крупнее *кава лозов* простых людей. Такой *кава лоз* изготавливался ребенку, если существовала уверенность в его шаманском предназначении. Шаманские *кава лозы* считались более сильными. После смерти шамана его куклу уносили к шаманскому дереву его бывшего хозяина и подвешивали к ветвям в берестяном кузовке или ставили в дупло дерева. «Считалось, что шаманское дерево переходит после смерти шамана к наследнику его шаманского дара. Поэтому чем дальше прослеживается линия шаманского родства, тем

больше *кава лозов* скапливается вокруг такого дерева» [Пелих 1980: 65—66].

**Северные селькупы.** В северной группе селькупов изображения духов обозначаются тремя терминами. Изображения деревянных духов называются *порге* и *аглалта* (второе название пришло к селькупам, по-видимому, от кетов), а сделанных из железа — *мырак*.

Все *порге*, *аглалта* и *мыраки* были изображениями духов-предков. По значению или предназначению они опять же очень условно делились на изображения умерших, духов-помощников и покровителей (хозяев какой-то местности, родовых духов, семейных и индивидуальных), духов, чьи изображения изготавливались по случаю чьей-то болезни, и шаманских духов. Как мы уже упомянули, у северных селькупов хранителями семейных духов выступают, как правило, женщины.

«Куклы домашние — *поргэ* — хранители — деревянные, редко тряпочные. Это женские куклы, и хранили их женщины. По наследству передавали, по женской линии. Если передать было некому, уносили в лес. У них просили рождения детей, здоровья. Они бесполое, одежды им не шили. От детей их прятали. У мужчин кукол не было. „Несносные“ куклы *поркэ* хранились в *кор*, где продукты. *Поркэ* шаман не оживлял, шаманов мало было. Сами делали. *Поркэ* могли украсть, тогда вору будет вред и беда» [ПМА]. «Есть женщины, старинные куклы держали в чуме, где у них хранились тряпки» [Пелих 1980: 61].

Женской считалась часть чума, расположенная около входа. По свидетельству Г. Н. Прокофьева, семейных духов держали именно там: «Максима Тамелькина баба показывала мне своих семейных (родовых?) пенатов: большой деревянный идол с ногами, увешанный бусами, цветными лоскутками, челюстями оленя, беличьими шкурками. Показав его мне, она снова завернула его в платок и поставила на место (с левой стороны от входа в чум). Ставя его, она сказала: „Не сердись на нас, дедушка, он только глазами на тебя посмотрел“. Это старинный идол семьи Тамелькиных. Кто его сделал, не помнят — у прадеда уже был. Кормят его дымом» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 14, л. 34].

Однако изображения семейных духов, спрятанные в специальный ящик, держали также в *сыткы* (*мокт-чинги*) — «святом» месте чума за очагом. Здесь же хранились мужские вещи — ружье, лук и стрелы, к которым женщинам подходить было нельзя [Пелих 1998: 67].

«Каждый старый держал *порге*. У каждого человека был — передавался по наследству. Но нет, не индивидуальный. Кормили их, одевали. Хранят в отдельном мешке, не показывают. Некоторые в санках таскают. *Аглалта* — кукла у бабушек, одинаковая с *порке*. Если держишь у себя дома, нельзя вокруг дома обходить. Держат, чтобы никто не знал. Держали и в *кор*» [ПМА]. «В советское время в семьях хранили домашних *лозов* — *аглалда*, *порьга*. Если семья прекращалась, уно-

силы в лес. *Аггалта* — что-то удивительное, странное, *агльмонна* — ‘удивляться’ [ПМА]. Интересно, что термина *кава лоз* в значении ‘дух’ или ‘изображение духа’ у северных селькупов не зафиксировано, но слово *куя лоз* (*куйка лоз*) есть, и оно означает ‘странный человек, человек не от мира сего, отверженный’» [ПМА].

В коллекции музея с. Красноселькуп среди изображений домашних духов есть фигура, одетая в черную одежду (*сах*): высотой 40 см, лицо овальное, нос прямой, глаза — черная и голубая бусины. «Обычно в наборе домашних духов у селькупов имелся идол, отвечающий за продолжение рода в семье. С помощью местных жителей было установлено (подобное изображение было раньше в семье Мороковых), что это изображение покровительницы беременных женщин рода. Считалось, что она помогает при родах. Когда семья ждала ребенка, божку приносили подарки, шили ей новую одежду, дарили украшения, кормили и просили у нее благополучных и легких родов, здоровья для матери и ребенка» [Шапошникова 2000, № 38: 11]. Эта «женщина в черном сахе», как ее называют в музее, была найдена в числе нескольких других домашних духов на чердаке дома в п. Сидоровск (в Сидоровске уже несколько лет никто не живет). Духи, поступившие в музей вместе с ней, сделаны из свинца и дерева и «одеты по старшинству» [ПМА].

*Мыраком* селькупы называли духа-предка и хозяина родовой территории. «*Мырак* — дух, заключенный в какой-либо предмет, сделанный из железа. Когда кузнец кует (по указанию шамана) фигурку *мырак*, он как бы надевает на духа железную шкуру» [Пелих 1998: 70]. Селькупы полагают, что *мыраки* умерших людей, забытые на чердаках опустевших, заброшенных домов, то есть те, с которыми обошлись «не по правилам», очень опасны, их панически боятся. Называют таких духов *мырак-тот*, считается, что новых поселенцев на этом месте они обязательно погубят. Боятся также случайно найти чужих *мыраков*, оставленных в лесу [Пелих 1998: 70]. Селькупы верили, что не только брошенных, но и всех «чужих лозов разглядывать нельзя, худо будет» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 28]. Г. Н. Прокофьев зафиксировал название *мырак* также в значении ‘деревянный дух’ и ‘женский дух’ — *полякаль мырак/ималь мырак* ([АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 34, л. 14]; Прилож. Рис. 26).

**Изображения умерших.** Традиция изготовления изображения каждого (недавно) умершего человека, судя по нашим данным и данным литературы, не была широко распространена в северной группе селькупов. Но кому-то из умерших такие изображения все-таки изготавливали. Выделялась ли особая категория людей, которым после смерти полагалось иметь изображение, мы сказать не можем. «*Порге* делают умершему. Умер кто-то, делают куклу, держат в *кор* или в женской сумке [ПМА]. *Поль каглы* — хозяйственная нарта — там держат эту

*порге*. Или в женском углу, спрятанной. Это как хранитель дома, очага — как домово́й. Это кукла и по умершему и домашняя» [ПМА]. «Изображения тех, от кого пошел род, — „родовой состав людей“ — хранятся в специальных небольших ящиках. По умершему изготавливали куклу, их хранили в коробе, пока продолжался род. По истечении срока кукол перемещали из коробов на священные места — в березовые рощи, к священной лиственнице, в священные амбары. Название кукол — *порге куп* или *порге комыя*. Их кормили, одевали, с ними разговаривали (если этот человек накануне приснился)» [ПМА].

На изготовление остяками изображений умерших указывает П. Третьяков: «Умрет остяк, иногда, по желанию покойника, отрезают у него волосы с головы и отдают шаману для прикрепления к идолу» [Третьяков 1869: 391]. По данным Е. Д. Прокофьевой, изображения умерших могли вырезаться на стоящих в лесу деревьях: «Однажды из озера вынырнула ветка (лодка) с сидящим в ней человеком. Шаман вышел из чума, увидел эту ветку и тут же упал мертвый. Его товарищ, другой шаман, сделал из стоявшего на берегу озера кедра (*нарка*) изображение умершего» [Прокофьева 1977: 67]. «В лесу *порге* большие — по умершему. Там, где по легенде семь детей с голоду умерли и в ряд упали (у Сидоровска), семь *порге* по ним сделали» [ПМА]. «*Парге* мог принести охотничью удачу или, наоборот, наказать ослушника и т. д. Но *парге* терял силу, как только умирал его последний потомок по мужской линии» [Белич 1997: 103].

«У некоторых групп селькупов изображение души покойного помещали в деревянную лодку или сразу вырезали из дерева вместе с лодкой» [Пелих 1972: 86], — представлялось, что покойные в лодках плыли к устью мифической реки в город мертвых [Прокофьева 1977: 70]. Повторим, что мы не можем сказать, изготавливалось ли изображение каждому умершему, но несомненно, что все изображения духов были изображениями мертвых людей, в конечном счете — предков.

**Надмогильные изображения умерших.** Самую большую группу изображений умерших составляют надмогильные памятники. «Селькупы полагают, что если на могильном столбе вырезать определенную фигуру, то душа покойного войдет в нее» [Пелих 1998: 44]. Надмогильные памятники селькупов — резные столбы и кресты со скульптурными фигурками — вне сомнения, можно считать изображениями, «портретами» умерших и их душ. Называются они *поры-пот* [Гемуев, Пелих 1993: 296], *ольль по* [Прокофьева 1977: 74] или *порый по, поты* [Головнев 1995: 249]. Селькупские надмогильные резные столбы и кресты *поры-пот* поражают своим разнообразием.

По словам информантов, «узоры» на *поры-пот* были изображениями человека: «надмогильный памятник — это изображение человека, идол — у мужчины он выше, у женщины ниже, и ребенку он тоже делается по росту» [ПМА]; в некоторых крестах *поры-пот* «пря-

мые перекладины играют роль рук: их концы специально вырезались в виде пальцев» [Гемуев, Пелих 1993: 301]. Обычай устанавливать на могилах срезанные деревца, а также резной силуэт *поры-пот*, напоминающий дерево, и название, содержащее основу *по* 'дерево', позволяют считать эти столбы-памятники деревом. На *поры-пот* вырезают (или прикрепляют в качестве навершия) изображения птиц, лягушек, насекомых (бабочек или стрекоз), солярных знаков и шаманских трезубцев [Гемуев, Пелих 1993: 300—303; ПМА].

Из трех зооморфных изображений, которые Г. И. Пелих и И. Н. Гемуев зафиксировали на крышах надмогильных домиков [Гемуев, Пелих 1993: 291], одно трактуется как знак *туши*, являющийся, напомним, одновременно изображением змеи, ящерицы, птицы, дракона, лягушки, медведицы, крота, мыши и т. д. — духа-первопредка. Второе из указанных зооморфных изображений напоминает змею, рыбу и стрелу, третье — рыбу.

Навершие надмогильного памятника может быть выполнено в виде фигурки собаки [Гемуев, Пелих 1993: 292].

Помимо столбов и крестов *поры-пот*, на селькупских могилах устанавливаются также кресты *пирно*, которые имеют, как правило, одну перекладину, врезанную в столб под прямым углом. Встречаются резные кресты с заостренными, закругленными, ромбовидными (похожими на наконечники стрел) и лопатообразными концами. Некоторые из крестов напоминают антропоморфные фигуры [Гемуев, Пелих 1993: 292—293]. «По словам стариков, такое изображение (*пирно*) специально делают на могилах покойников и на домах» [Гемуев, Пелих 1993: 294]. А. В. Головнев указывает, что надмогильный крест изготавливается соответственно росту и облику умершего. На столбе-кресте нередко обозначаются голова, плечи, пальцы. Головы крестов-женщин покрыты «платками» — наклонными (от головы к рукам) досками [Головнев 1995: 249].

По данным Г. И. Пелих, душа покойного шамана (М. Калина) «жила» в деревянной антропоморфной фигурке *порый-кюкте*, укрепленной над его гробом [Гемуев, Пелих 1997: 37]. О подобном изображении покойного шамана сообщает П. Третьяков: «На поверхности могилы ставят над шаманом доску с вырезанным на ней изображением дьявола, имеющего голову человека, а туловище птицы» [Третьяков 1869: 392].

По-видимому, все надмогильные изображения являются изображениями умерших и указывают на форму, которую, как представляется, приобретает умерший, переходя в состояние инобытия. Эти изображения повторяют символы матери-прародительницы селькупов: солнца, дерева, человека, птицы, лягушки, насекомого, змеи, рыбы, собаки, стрелы и т. д. В изображениях умерших закодированы пред-



ставления о цикличности жизни и принципы/правила/порядок круговорота души человека во вселенной.

**Изображения личных духов-покровителей.** Среди изображений духов-охранителей у северных селькупов, как и у южных, выделялась категория индивидуальных духов. По-видимому, эта традиция изначально соблюдалась на севере далеко не всеми селькупами. Одни информанты уверяли нас, что индивидуальных «кукол» человек не имеет, другие свидетельствовали об обратном. «В год ребенку делали куклу-охранителя. Делала мать, а оживлял шаман. Всю жизнь он был у человека. Куклу хранила мать в своем мешке» [ПМА]. Г. Н. Прокофьев писал в своем дневнике:

Шаман может сделать такой маленький человек из дерева... и тебе даст... ты его прятать будешь. А если бросишь, то он тебя съест — заболеешь. Вот у нашей стряпки есть такой... После беседы с Лыпой пошел к стряпке, посмотреть на шайтана. В изголовье ее койки на стене подвешен футляр из шкуры. Сама хозяйка показала мне содержимое этого футляра. «*Перги*» — кукла, окутанная в бесчисленное количество тряпья. Лицо — медная бляха с изображением глаз, рта, носа. В ушах — серьги. К кукле подвешены две беличьи шкурки. Для нее же кладется в футляр кусочек сала дикого оленя. Все названные вещи тщательно упаковываются и прячутся в футляр («их одежка»). У самого горлышка футляра на ремешке подвешены 6 (вероятно, их должно быть 7) обломков нижней челюсти оленя (с передними зубами)». Кроме *перги* в футляре находились другие духи — шаманский жезл с подвешенными к нему лоскутками материи и шкурой крота и колотушка от бубна, обтянутая с тыльной стороны мехом с лапы медведя, с внешней ее стороны были вырезаны две человекообразные фигурки ([АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 46]; Прилож. Рис. 27).

И. Н. Гемуев сообщает о приобретении в 1979 г. Тазовским отрядом Североазиатской экспедиции ИИФиФ СО АН СССР комплекса из трех изображений, интерпретируемых как индивидуальные духи-покровители. «С. Р. Магичев, которому они принадлежали, рассказал о них следующее: „Я и не знал, что мне это приготовлено. Когда мне 18 лет исполнилось, из сундука мать достала и мне дала (фигурку мужчины). Когда женился — дали женское. Когда сын родился — детское дали“». Фигурки, изображавшие мужчину и женщину, сделаны из свинца, на каждом из них надет комплект зимней одежды. Изображение ребенка представлено в виде «одеяльца» с завязками и маленькими металлическими подвесками, самой фигурки не было. «Это, очевидно, не случайно, ибо человек получал такую фигурку в возрасте одного года, а новорожденным детям она не полагалась» [Гемуев 1984: 106—107].

На празднике встречи уток — *порый апсэ* (в названии которого сочетаются понятия *поры* — ‘помост’, ‘верхняя жертва’ и *апсэ* — ‘приношение’) *порге* — домашние духи-покровители одеваются в новые наряды [Головнев 1995: 245]. Во время праздничных камланий шамана присутствующие держали около груди своих домашних духов-покровителей, это делало их сильнее [Мухачев 2001: 121].

В 1993 г. Ю. А. Баякин (Чада) пытался продать работникам Красноселькупского музея содержимое шаманской нарты, принадлежащей его семье. Кроме костюма, там находился приклад, украшенный металлическим диском (возможно, это было изображение солнца), маленьким бубном, стрелами и тканями. К прикладу также относилась колыбелька, в которой лежала маленькая «куколка». Приклад вешался во время праздника на обновленную священную березу [ПМА]. Сведения о такой же (если не о той же) колыбельке с «куколкой» были получены А. В. Головным, который указывает, что среди развешиваемых шаманом на *коссиль по* — ‘священном дереве’ приношений людей была берестяная колыбель с уложенной в нее куклой (в знак появления на земле нового человека). «Если люлька быстро упадет, ребенок жить долго не будет, если продержится до обновления *коссиль по*, ему суждено благополучно вырасти» [Головнев 1995: 243]. Данное изображение духа представляется нам очень интересным. Приклад семьи Баякиных передавался из поколения в поколение вместе с этой куклой, а по сведениям А. В. Головнева, колыбель с куклой имела свое значение в течение года. К тому же новорожденным детям селькупы кукол не делали. С одной стороны, можно вспомнить, что похожую колыбельку северные селькупы изготавливали для защиты от *куда* — злого духа в образе новорожденного ребенка, который оглушительно кричал. В такую колыбельку клали вырезанное из жести изображение маленького ребенка с круглой головой и загнутыми концами рук и ног [Пелих 1998: 55]. С другой стороны, по сведениям А. И. Кузнецовой, в с. Фарково при захоронении младенцев в стволах деревьев туда же клали какого-то идола, притрагиваться к которому запрещалось под страхом смерти [Мифология 2004: 244]. Мы склоняемся к тому, что все названные изображения были специфически младенческими духами-«охранителями», то есть одинаковыми для всех младенцев (как «защитные» атрибуты каждой колыбели — нож, челюсти животных, изображение креста и т. д.), а не индивидуальными духами. Об образе духа-«защитника» и «охранителя» мы писали в главах 1.3. (раздел «Змея») и 1.5. Индивидуальных духов, остающихся человеку на всю жизнь, он получал, когда выходил из младенческого возраста. В таком случае можно (хотя и без уверенности) выделить еще одну группу селькупских духов, изготавливаемых специально для новорожденных младенцев.

**Изображения духов, сделанные при лечении больного.** В случае болезни человека селькупы часто изготавливают изображение духа, который помогает справиться с духом болезни, забравшимся в больного. Считалось, что один дух «проглатывал» другого и не давал ему выходить наружу и продолжать свою вредоносную деятельность. «Когда человек болел, шаман говорил, что надо делать „поргэ“ (куклу из дерева). Его отдавали шаману. Шаман разводил костер, ставил „поргэ“ около костра и начинал шаманить. У него для этого специальный халат был. Когда он заканчивал шаманить, куклу уже называли по-другому — „лоз има кота“. Человек после этого выздоравливал» [Шаргородский 1992: 111]. *Има кота*, как мы упоминали, — старуха-прародительница селькупов, когда-то она считалась самой сильной из всех духов, от нее зависели рождение, жизнь и здоровье человека.

По данным Е. Д. Прокофьевой, шаман сначала «отнимал» у *лоза* или *латтара* (покойника) украденную ими душу больного, а затем приносил этим духам взамен отнятой у них души жертву — оленя. «Для *латтара* на правом боку оленя на шерсти делали его изображение. На левом боку выстригали изображение вожжи (*аккааль*), на рога надевали „сережки“ из черной материи, на ноги — черные повязки. Если олень посвящали *лозу*, то на спине и на боку вырезали только его изображение. Если олень погибал, выбирали нового и делали такие же изображения. Такой олень жил свободно в стаде, пока был жив выздоровевший больной. Если олень старился, то его убивали, и мясо его ели все, за исключением того человека, ради которого он был принесен в жертву» [Прокофьева 1961b: 61]. Вожжа, а также рыболовный запор, которые являлись составляющей рисунков, выстриженных на боках оленя, видимо, должны были удерживать духа в олене (Прилож. Рис. 28, 29). То есть *лоз* или *латтар* поселялись в своем изображении и в олене, после чего больше не беспокоили бывшего больного. О подобном случае лечения больного, но уже в наше время, сообщает Л. Т. Шаргородский: «Однажды родители оказались вдали от дома, где оставался их сын. К ним пришел шаман и сказал, что сын их умирает, но чтобы они не волновались, так как он „заменял“. В это время сын их лежал без сознания, больной корью, а потом выздоровел. Шаман „заменял“ болезнь человека, передав ее животному — лошади» [Шаргородский 1992: 111].

И. Н. Гемуев и Г. И. Пелих были свидетелями церемонии посвящения оленя духу в с. Усть-Маковка [Гемуев, Пелих 1974: 84]. Шаман «договаривался» с духом болезни *еремкой* — тонким червячком с человеческой головой — о его добровольном переходе из человеческого тела в тело оленя. «Тогда человек выздоравливал, а у оленя начинался туберкулез, т. к. *еремка* чаще всего поселяется в легких человека или животного». Шаман выстригал на этом олене особое клеймо — человеческую личину. После этого олень считался собственностью духа,

человек продолжал заботиться об этом олене, но на нем уже нельзя было возить груз, этого оленя также нельзя было ударить. Такой олень назывался *козыль-эта*, *козыль-копты* или *козыль-чекты* — то есть олень, посвященный/пожертвованный духу [Пелих 1980: 51—53; 1998: 25—26].

Г. Н. Прокофьев оставил в своих дневниках рисунок антропоморфного злого духа без ног, без рук и с отогнутой назад головой, вызывающего, как считалось, эпилептические припадки, при которых голова отгибается назад; оно было дано шаманом какому-то из родственников при лечении соответствующей болезни ([АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 14, л. 34]; Прилож. Рис. 30).

**Изображения духов на общественных святилищах.** Одно из самых ранних упоминаний о существовании у северных селькупов общественных святилищ принадлежит капитану исправнику Ивану Башкурову, чье «Описание о жизни и упражнении обитающих в Туруханской округе разного рода ясачных иноверцов» было «учинено» в 1782 г.: «Ясачные иноверцы, обитающие в Туруханской округе, обоготворяют разных болванчиков: деревянных, медных и оловянных, каждое из них общество имеет своих... Жертву кумирам отправляет хозяин каждого общества, кто имеет сию кумиру, а бедные таковых и не имеют» [Андреев 1947: 90—91]. По данным Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых, у селькупов существовали местности, называемые *кассыл тэтты* — 'жертвенная земля', где на стволах растущих деревьев были вырублены изображения духов [Прокофьева 1977: 68]: «Это такая земля есть шайтанская, мимо пойдешь, что-нибудь положить надо, а то худо будет» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 46]. Другие термины святых мест были записаны Иг. В. Белич — *кыды сыты* или *кыды сыты тэтты* [Белич 1997: 101]. Подобными святилищами тазовских селькупов были *Лозыль Лакка* (остров-холм на Чертовом озере) и *Порге Мач* (Идола бор — священная сопка на берегу верхнего течения реки Таз), о которых мы уже писали. В этих местах на стволах деревьев были вырезаны личины духов, стояли жертвенные деревья, к которым селькупы или весной, или проезжая мимо, приносили жертвы: лоскуты ткани, платки, шкурки зверей, монеты и металлические предметы, сигареты и т. д. Всем тазовским селькупам известно изображение старухи-хозяйки земли *Лоз-има-кота*, что стоит на правом берегу реки Таз у пос. Сидоровск. *Лоз-има-кота* вырезана из пня и одета в белое платье, на голове и плечах ее висят платки. Рядом с ней вбиты в землю березовые колышки — это изображения умерших здесь от голода детей [Пелих 1998: 59—60]. Изображений духов-хозяев мест в районе Таза довольно много (о них писали Е. Д. Прокофьева [1977: 67—68] и И. Н. Гемуев [1984: 108—110]), мы видели два из них совсем недалеко от села Ратта (Прилож. Рис. 31, 32), каким духам они посвящены, селькупы рассказать не захотели. Общее название личин на деревьях — *парге* (*порге*). «*Порге* мог делать только шаман. Он за-

щищал этими идолами себя от других шаманов. Один дед для русского — за пузырь — по его заказу срубил черта (*порге*), и вся семья деда вымерла. Нельзя рубить *порге*» [ПМА].

Духов, чьи изображения были вырублены в лесу на стволах деревьев, полагалось кормить и приносить им жертвы, иначе они не дадут промысловой удачи или просто не пропустят через свою территорию. Духов кормили рыбой, ухой, хлебом, крупой, маслом, жиром — всем, что ел сам человек, чем еще раз подтверждаются представления о материальности духов, — дух считался живым (хотя и инобытийным) организмом, подобным человеку или животному, как и они, он испытывал физиологическую потребность в еде.

*Порге* — это на дереве лицо. Когда рыбачат, если нет рыбы — товар (ткань) повесят. Говорят как молитву: «Дай рыбу!» Я раз в Сидоровск приехал, там Василий Тетерин рыбачил. Два дня хорошо брали, на третий день — нет рыбы. Потом в самом месте, где речка в озеро впадает, щуку неожиданно поймал, кишки из нее вынул. «Зачем?» — говорю. — «Человека кормить». И в лес побежал. Я за ним. Смотрю, лиственница большая, на ней человек рисованный (вырезано ножом) — лицо, глаза, нос, грудь — как есть. Он рот кишками мазет, говорит: «Ты меня два дня кормил, давай рыбу мне, я тебе плохого не делал»... «Водяному старику» — идолу на озере Момчик — табак в рот кладут, добытую рыбу в рот суют... У изваяния «хозяйки» одного из озер бассейна Таза лицо и передняя часть тулова черны от пропитавшего их жира, которым «хозяйку» долгие годы «кормили». «Кормили» и «поили» (обрызгивали водкой) «хозяйку» еще прадеды современных селькупов [Гемув 1984: 108—109].

**Шаманские духи.** К выводу о том, что шаманские духи (к коим относились все инсигнии шамана) представлялись как душой живого шамана, так и душами его умерших предков (= духов), мы приходили уже неоднократно (см. гл. 2.3. и 2.5, раздел «Южные селькупы»). Основанием для такого вывода послужили материалы по шаманству главным образом северных селькупов. Форма и вид шаманских духов (как и всех духов вообще) определялись представлениями о потустороннем мире (см. гл. 1.3 и др.). Чтобы не повторять сказанное, перечислим здесь лишь характерные способы хранения и захоронения шаманских вещей, о которых мы до сих пор почти не упоминали.

«Шаманские вещи хранились отдельно: в лесу, подальше от стойбища (не в амбарах). Никто не должен был их видеть, касаться и подходить» [ПМА]. По данным А. В. Головнева, шаман держал свое имущество подальше от жилья на *поры* — деревянном помосте («на небе») [Головнев 1995: 238]. В книге «В краю селькупов» [2000: 216—217] опубликована фотография лесного хранилища вещей «последнего тазовского шамана» Алексея Мандакова, умершего уже после выхода

книги. На фотографии можно видеть лесину, украшенную белой полосой ткани, к которой прикреплено металлическое изображение шаманского духа. По соседству находится подвешенный на березу приклад из разноцветных лент, защищенный сверху козырьком из рубероида. Между двумя другими растущими рядом березами укреплена перекладина, на нее уложен мешок с остальными шаманскими вещами, также прикрытый рубероидом. «Хранилище» шаманских духов расположено в глухом лесу. По сведениям П. Третьякова, тазовские остяцкие шаманы бубен, парку и колчан со стрелами, завернутые в цветное сукно или ситец, вешали на высокое сучковатое дерево, расположенное в отдалении от жилья, а духов своих, как и самоеды, хранили в специальной шаманской нарте [Третьяков 1869: 429]. Видимо, скрывая своих духов от людей, шаманы обеспечивали безопасность и духов, и людей, и свою собственную, т. к. духи создавали угрозу человеку, а человек — духам и, равно, «живой» душе самого шамана, воплощавшейся в этих духах.

После смерти шамана часть его духов переходила к наследнику шаманского дара и оставалась в семье, а часть захоранивалась вместе с ним. Способы захоронения духов соответствовали способам захоронений самих шаманов. Шаманские вещи могли быть помещены в дупло дерева: «в верхнее маленькое дупло следует положить после смерти шамана его главного духа *мэс-мырака*, в нижнее — все остальные шаманские изображения, затем все это закрывают деревянной доской и забивают гвоздями» [Пелих 1998: 46]. Или после смерти шамана мешок с его вещами (*поллага-лоз*) относили в лес и гвоздями прибивали к лиственнице [Островских 1931: 179]. Бывало, что сам шаман, чувствуя приближение смерти, уносил свои вещи в лес и вешал их на дерево (сосну) [Пелих 1980: 6]. Часть духов умершего шамана М. Калина родственники положили ему в гроб, укрепленный на столбах, остальные смазали машинным маслом, уложили в железный чемодан и унесли в лабаз, неподалеку от места захоронения. Личные вещи шамана были повешены вблизи лабаза на жердь, укрепленную между двумя деревьями [Гемуев, Пелих 1997: 36—37]. По данным П. Третьякова, «в случае смерти шамана тазовские остяки делают семь могил, в седьмую кладут тело шамана. Идолы шамана складывают на санки и, обвязав их крепко оленьими шкурами, ставят около могилы» [Третьяков 1869: 392]. Захоронение шаманских духов вместе с их умершим хозяином говорит о том, что со смертью шамана наступает также смерть его души, воплощенной в его духах-помощниках, духи шамана «умирают» вместе с шаманом.

Итак, южные и северные селькупы имели аналогичные изображения духов, которые можно разделить на следующие группы: 1) домашние/семейные духи-предки — покровители семьи, в том числе: а) личные духи-охранители человека; б) духи, изготавливаемые по слу-

чаю смерти члена семьи; в) духи, изготавливаемые по случаю болезни члена семьи; 2) общеродовые и общеплеменные духи-предки; 3) духи-хозяева какой-то местности; 4) шаманские духи-помощники.

Личные духи-охранители человека и шаманские духи-помощники, представляясь духами предков, в то же время считались вместилищем внешней «живой» души человека.

У южных селькупов изображения духов носили названия *кава лозы*, *квыдаргу*, *парге* и *пирни*, у северных — *порге*, *аглалта* и *мыраки*. Отличались также места хранения духов: северные селькупы хранили духов в чуме (в женских вещах, в священном месте *сыткы* за очагом), в хозяйственных амбарах или в священных нартах, чего не наблюдалось у южных селькупов, где духов помещали в семейный/родовой культовый амбарчик или клали в лукошко и вешали на дерево (или ставили в дупло) неподалеку от дома. Часто селькупы обеих групп держали духов на чердаках домов. В южной группе хранителями духов выступали, как правило, мужчины, у северных особая роль в этом деле отводилась женщинам. Все селькупы изготавливали изображения по случаю смерти членов семьи, к их числу мы отнесли и надмогильные изображения северных селькупов. Для рассмотрения надмогильных изображений южных селькупов материал у нас отсутствует.