

Л.Р. Павлинская

БЫТИЕ И ИНОБЫТИЕ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ СИБИРИ

Миф, легенда, предание, эпический или шаманский тексты, сказки и другие фольклорные жанры являются способами образного воплощения картины Мира. Их возникновение относится к разным периодам истории, что наряду с изобразительным искусством дает представление о пути развития художественно-образного мышления человека. В традиционных культурах Сибири, которые нам известны главным образом по источникам XVIII–XX вв., все эти формы творчества сосуществовали и отражали в своей совокупности необычайно яркое и многоплановое взаимодействие бытия (Мира людей) и инобытия (Мира божеств и духов), создавая единый образ Вселенной. В этом взаимодействии проходила вся жизнь человека. Однако соотношение этих миров не было равноценным, именно инобытие определяло полноценность жизни: продолжение рода, здоровье всех его членов, удачу в промыслах и хозяйственной деятельности и т.п. Оно являло собой высшую, священную *реальность*, без которой было невозможным существование человеческого общества [Элиаде 1994: 18]. Окружающий мир представлялся человеку важной сакральной сущностью, от которой зависела вся его повседневная жизнь, точнее — его повседневная жизнь была пронизана священной силой Космоса, и только она определяла его бытие в Мире. Человек постоянно стремился приблизиться к этой священной мощи Вселенной, находиться рядом с ней или в ее окружении. Об этом свидетельствуют и фольклорные тексты, и семантика многочисленных обрядов, проводимых в различных жизненных ситуациях. Небо, земля, реки, озера, горы, лес были не только и даже не столько элементами естественной природы, сколько представляли собой единый сакральный текст,

в котором проявлялась божественная сущность Космоса, созданного в Начале Времени богами. Мир инобытия был предельно реальным и живым, и каждая из его сфер находилась во власти конкретных божеств, духов-хозяев, духов-предков, духов-покровителей, с которыми человек постоянно общался.

Именно стремление человека к контакту со священным инобытием отразилось в созданном им образе Вселенной, где границы между миром людей и миром божеств/духов были достаточно «прозрачными», а оба мира — взаимопроницаемыми. Эта взаимопроницаемость в традиционных культурах Сибири была достигнута необычайно разнообразными художественно-образными решениями, которые отразили как сам путь развития образа мироздания, так и процессы этнокультурного взаимодействия сибирских народов на разных этапах истории. Задача настоящей статьи — рассмотреть, как в мифах, преданиях и сказках воплотились представления о связях человека с потусторонним миром. Однако Мир инобытия настолько огромен и многолик, что определить все связи человека с потусторонней реальностью в одной статье не представляется возможным — это требует большого монографического исследования. В данной работе также нешироко представлен круг шаманистических воззрений на взаимодействие бытия и инобытия, так как это самостоятельная тема исследования.

Одним из самых распространенных образов, воплощающих контакты между миром людей и миром божеств, являлась *дорога-путь*.

Обратимся к одному из самых древних мифов Северной Азии — мифу «о небесной охоте», или «солнечному мифу» [Янкович 1980: 348]. В наиболее архаичной форме сюжет этого мифа сохранился в XIX в. в фольклорной традиции ангарских эвенков.

Тунгусы рассказывают, что медведь гнался за лосем (токи) по снежной дороге, что пересекала ночное небо с востока на запад, и задавил его на середине пути. Вертук лосиный остался влево возле тропы — «токи дууки» (Орион), а нога валяется на правой стороне — «токи Халганин» (Большая Медведица). По этой ноге тунгусы считают ночное время. Потом медведь ушел на запад, уже усталый и обожравшийся так, что под конец даже едва ноги волочил — из одной тропы сделал две (Млечный Путь) [Титов 1923: 96].

В этом мифе олень выступает как символ небесной сферы, солнца, света и дня, а медведь олицетворяет хтонические силы, ночь и тьму. Этот сюжет, воплощающий цикличность жизни Космоса, в различных вариантах известен в мифологиях многих народов Сибири, но недостаточно подробно описан в научных исследованиях. В контексте данной

темы интерес представляет образ «снежной дороги», которая пересекает ночное небо с востока на запад (Млечный Путь). Здесь перед нами предстает, пожалуй, наиболее ранний вариант связи двух миров Вселенной — мира солнца, света, жизни и мира ночи и смерти. Не останавливаясь на анализе взаимодействия этих двух космических сфер, подчеркнем, что в этом мифе образ «пути-дороги» связан исключительно с небесной сферой мироздания. И хотя в мифе представлены две составляющие Вселенной — день/свет/жизнь и ночь/тьма/смерть, средний мир, мир людей, здесь отсутствует. Необходимо обратить внимание на тот факт, что медведь «задавил» оленя-солнца на «середине пути». Здесь открывается очень важный космологический образ — сакральный Центр Мира, где периодически происходит гибель Мира и его возрождение. В данном мифическом тексте эта идея представлена следующим образом: медведь «пожирает» оленя-солнца; «оживление» же оленя-солнца в тексте отсутствует, по всей видимости, этот момент в мифе просто не сохранился. Но в то же время этот центр небесной «снежной дороги» символизирует разрыв между миром света и миром тьмы.

У бурят «солнечный миф» представлен в ином варианте, в котором также сохранился архаический образ зверя как одного из главных персонажей мифа.

У балаганских бурят затмение солнца и луны объясняется тем, что их проглатывает Алха. По словам бурят, Алха прежде был какой-то большой зверь или шихтыр¹. Этот зверь или шихтыр проглотил луну и солнце. Тогда на земле сделалось темно. На небе бурханы² собрались и отсекли Алхе половину тела. Задняя часть тела упала на землю, а передняя часть тела осталась на небе. И теперь изредка Алха проглатывает солнце и луну, которые потом снова выходят, так как у Алхи задняя часть отрублена [Хангалов 2004, III: 10–11].

Как мы видим, тело мифического зверя рассекается по середине, и одна часть падает на землю, другая остается на небе. Представляется возможным рассматривать это «рассечение» как отголоски некогда существовавшего мифа о сотворении неба и земли из тела мифического существа, а линию рассечения — как разрыв между этими мирами. По крайней мере, здесь обнаруживается определенная аналогия с аккадским мифом о битве Мардука с Тиамат, из тела которой, рассеченного на две части, были созданы небо и земля [Афанасьева 1988, II: 110–111]. В то же время рассечение мифического божества или зверя и создание из двух его частей небесного и земного миров воплощает идею их взаи-

¹ Шихтыр (шидхур) — «злой дух».

² Бурхан — «бог, божество».

мосвязанности, что делает возможным проникновение инобытия в бытие и наоборот.

Таким образом, можно предположить, что идея взаимопроницаемости бытия и инобытия относится к наиболее ранним космологическим представлениям и является основой для множества различных образов, воплощающих связь между мирами Вселенной, что было вызвано желанием человека постоянно соприкасаться со священным инобытием.

Так, согласно одному из вариантов эвенкийского мифа «о небесной охоте» видимое небо есть ни что иное, как тайга верхнего мира, в которой обитает священный лось Хэглэн.

Однажды он выбежал из тайги и увидел на горном хребте солнце, он подцелил его на рога и унесся с ним чащу. На средней земле наступила ночь, и люди очень испугались. Тогда богатырь Маин, надев крылатые лыжи, через отверстие сангар проник в верхний мир (угу буга) и погнался за лосем. К полночи он достиг его и стрелой поразил зверя. Так богатырь вернул людям солнце, но сам остался на небе. С тех пор каждый вечер лось Хэглэн уносит на рогах солнце в чащу тайги, а Маин надевает свои лыжи и несется за ним, пока не достигнет его к полуночи и не вернет людям светило [Анисимов 1959: 12].

Правда, Г.М. Василевич в кратком пересказе этого мифологического сюжета соотносит Хэглэна с именем охотника, уточняя, что имя охотника Маин существовало только у некоторых групп эвенков [Василевич 1969: 210].

В этом мифе уже абсолютно четко представлена идея возможности проникновения человека в иной мир, в данном случае небесный. Богатырь Маин попадает с земли на небосвод на крылатых лыжах, т.е. летит на небо, и этот полет отражает еще один способ (путь) достижения инобытия.

Важен тот факт, что Маин попадает на небо через отверстие *сангар*, которым является Полярная звезда — *Буга сангарин* [Эвенкийско-русский словарь 1940: 23, 111; Василевич 1969: 210]. Полярная звезда в космологических представлениях большинства народов Сибири осмыслялась и как отверстие в небосводе, через которое небесные божества наблюдают за жизнью на земле, поведением людей. Так, в эскимосском предании рассказывается, как земная женщина попадает в небесный мир. Она становится женой божества, рождает ему сына:

Вот однажды и говорит ей мужчина (божество. — Л.П.):

— Не скучаешь ли ты по своему дому?

Женщина ответила:

— Скучаю, да как же я попаду туда?

Мужчина сказал:

— А ну-ка пойдѣ сюда!

Приподнял он каменную плиту, лежащую посреди землянки. Там дыра оказалась. Заглянула женщина в дыру — свой родной Игызак (поселок. — Л.П.) увидела, даже ярангу, в которой жила, а на яранге постели сушатся [Сказки эскимосов 1985: 180–181].

Но в то же время Полярная звезда воспринималась также как столб, коновязь или гвоздь, поддерживающие небесный свод и проходящие через все сферы Вселенной. Именно через отверстие небосвода, которое дублировалось таким же отверстием в земле, эта вертикаль объединяла Мироздание.

По воззрениям якутов все девять небесных ярусов были «пробиты насквозь отверстием, выходящим под коновязью высшего доброго божества “Ўрўн Ајы Тојона”» [Попов 1949: 259]. У бурят и монголов Полярная звезда мыслилась «Золотым Столпом», у телеутов и алтайцев — «Солнечным Столпом», а ненцы, коряки и чукчи называли ее «Гвоздем Неба» и «Звездой-Гвоздем» [Элиаде 2000: 249]. Это основной структурообразующий элемент Мироздания — Мировая Ось, которая явилась основой развития всех образов пути из небесного мира на землю и во все области подземного мира. Различные образы, воплощающие связь этих миров, будь то дорога, веревка, цепь, лестница, полет и т.п., фактически дублируют Мировую Ось, а точнее — воплощают ее в конкретных формах, максимально приближенных к реальной жизни, тем самым делая все миры Вселенной доступными человеку. Мировая Ось символизирует и сакральный Центр Мира, сквозь который она проходит и в котором соединяются все сферы Мироздания. В мифе о Маине он обозначен временем, когда богатырь убивает лося. Это полночь, т.е. надир — точка, противоположная зениту, обозначенному в первом мифе.

Здесь сюжет «небесной охоты» представлен в наиболее развернутом виде: богатырь Маин остается на небе и каждый вечер гонится за лосем на лыжах по небесной тайге, убивая его и возвращая людям солнце. Так в мифопоэтической форме воплотилась одна из фундаментальных идей архаического сознания о единстве жизни и смерти, периодической гибели и возрождении Космоса.

В несколько ином варианте этот мифологический сюжет был известен бурятам. В нем рассказывается, как некогда жил очень сильный человек (батор) и меткий стрелок Хохосо-мэргэн. Однажды, преследуя трех оленей, он поднялся за ними на небо и прострелил всех троих одной стрелой. Три оленя на небе сделались созвездием Орион (по бурятски: Гурбан марал — «Три марала»). Стрела тоже обратилась в три

звезды, которые находятся немного ниже [Хангалов 2004, I: 12]. Как мы видим, здесь охотник преследует сразу трех оленей. Возможно, число «три» можно объяснить исходя из представлений якутов о трех солнца, сияющих на самом верхнем ярусе неба, где пребывает верховное божество Урун А́йы То́юн [Попов 1949: 259], некогда распространенных среди общих предков якутов и бурят.

У казымских хантов миф повествует о том, как однажды лося преследовали три охотника — хант, ненец и эвенк. В погоне за животным они вслед за ним поднялись на небо, настигли его, но все остались там в виде созвездия Большой Медведицы, которое по-хантыйски называется *курунг вой хэс* — «лося звезда» [Сенкевич-Гудкова 1949: 157].

Миф кетов о происхождении созвездия Большой Медведицы повествует:

Четверо людей — кет, русский, эвенк и селькуп — вместе охотиться пошли. Вот или, сохатого гнали. Ночью, днем гнали. В одном месте, где поесть останавливались, котел оставили. (Кет вернулся за котлом. — Л.П.) Селькуп теперь первым идет, эвенк за ним, дальше русский. Кет на селькупа взглянул, тот к сохатому уже приблизился. Кет лук натянул, выстрелил. Селькуп оглянуться не успел, как кет выстрелил в сохатого. Селькуп тоже стрелу выдернул, выстрелил в сохатого, когда тот уже упал на бок.

Охотники не знали, что пока они сохатого гнали, они все на небе очутились. Когда проснулись, они уже на небе, как тучи висели [Мифы, предания, сказки кетов 2001: 65; далее — Мифы кетов 2001].

У хантов существует миф «Происхождение созвездий». В нем говорится:

Здесь было три крылатых человека: один на Вахе (приток Оби. — Л.П.), другой — на Оби, третий — ...на Енисее. Они хотели соревноваться, кто раньше добежит на подволоках (зимние лыжи, подбитые мехом. — Л.П.). ...Бежали они за годовальным лосем, он молодой и бегаёт быстро. Бежали, бежали. Ваховский бежит и перелетает через деревья высотой по пояс человеку. Ваховский бросил котел, чтобы легче бежать. Ваховский первый догнал лося. Теперь на небе три звездочки: это охотники бегут за лосем, а ковш (Большая Медведица. — Л.П.) — это котел, который один из них бросил [Мифы, предания, сказки хантов и манси 1990: 69; далее — Мифы хантов и манси 1990].

В этих мифах образ пути-дороги не акцентируется, но его присутствие выражено самим сюжетом погони за лосем. Здесь олень и лось уже утрачивают свою солнечную природу и выступают как созвездия. При этом все охотники остаются на небе, что вытекает из космологической

логики мифа, т.к. «космическая охота» должна повторяться каждый день.

В мифе кетов обращает на себя внимание новый мифологический нюанс — охотники очутились на небе, когда проснулись. Здесь сон выступает как состояние перехода из одного мира в другой и внутренне также связан с образом пути-дороги. По воззрениям большинства сибирских народов, одна из присущих человеку «душ» (обычно их бывает три) имела свойство отделяться от тела и странствовать по миру, что чаще всего происходило во сне. Так, М.Н. Хангалов пишет: «Видение снов бурят объясняет тем, что в это время душа покидает тело и странствует по земле или посещает духов; все, что душа встречает во время этих странствований, она сохраняет в памяти и по возвращении к телу; воспоминание всего случившегося с душой и есть сон; понятно, что снам буряты придают реальное значение. ...Как сон, так и болезнь есть временное отделение души от тела, но во время болезни душа произвольно удаляется, а увлекается насильно, похищается по воли какого-либо божества, чаще всего за непринесение жертвы» [Хангалов 2004, I: 323–324].

В связи с этими представлениями сон воспринимался как временная смерть, т.к. душа покидает тело и может оказаться в мире духов, а смерть, т.е. переход в загробный мир, — как сон. Так, в кетском предании «Кайгуси верховьев реки»¹ рассказывается:

Кайгусь верховьев реки жила в одиночестве. Долго жила. Прилетели птицы и говорят:

— *Кайгусь верховьев реки одна живет. Ее красивый брат в стороне от верховьев реки лежит мертвый, а она одиноко живет. ...Она на край леса, где кладбище, решила пойти. Пошла она туда. Крест стоит. Она брата выкопала, наверх вытащила. ...Ну, вот она его стала оживлять. Он ожил и сказал:*

— *Я крепко спал, кто меня разбудил?*

— *Я, — говорит, — тебя разбудила.*

— *Пойдем вниз в мой чум.*

Они спустились вниз, пришли в ее чум. Она за водой сходила, воду согрела, его вымыла. Они вместе жить стали [Мифы кетов 2001: 127–128].

В другом предании кетов рассказывается о сотворении стариком и старухой из глиняных чашек в семиушном котле семи мальчиков (коль-

¹ Кайгусь — хозяин (хозяйка) промысловых животных, законодатель охотничьей этики, обрядовых и поведенческих предписаний, регулирующих отношения людей с объектами промыслового мира [Алексеев 2001: 314].

тутов), об их смерти и возрождении, где встречается то же самое значение сна как смерти. Юноши были убиты злыми духами, тогда их тела родители снова положили в семиушный котел и стали качать. Старик говорит:

— *Если кольтуты настоящей смертью мертвы, то пусть этот котел повернется по направлению к западу, если же слабой смертью мертвы, то пусть повернется на сторону утренней зари!*

Они качают. Котел чуть было к западу не свернулся — старик его подпер палкой. Котел перевернулся на восточную сторону. Эти кольтуты ожили и родителям говорят:

— *Холодно! Как мы крепко спали. Кто нас разбудил?* [Там же: 227–228].

В этом сюжете, кроме представления о временной смерти как о сне, интерес вызывает соотношение запада с миром мертвых и востока — с возрождающейся жизнью. При этом котел переворачивается с запада на восток, что может свидетельствовать об отражении семантической взаимосвязанности этих двух миров. Большое значение имеет и образ семиушного котла, в котором подчеркивается его сакральный характер, т.к. число «семь» наряду с другими числовыми символами (три, девять и др.) в большинстве мировоззренческих традиций народов Сибири выступает одним из символов структуры Мироздания. Это число фигурирует и в большинстве мифологических текстов кетов, связанных с дорогой в иной мир. Семантика котла достаточно подробно освещена в работе «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир», выполненной коллективом ученых Новосибирского института истории, филологии и философии СО АН СССР под редакцией И.Н. Гемужева (Новосибирск, 1988: 136–147). В космологическом плане очаг и котел, находящиеся в центре жилища, символизировали сакральный Центр Мира, наделенный огромной созидательной силой. Котел играл важную роль в родильных и свадебных обрядах, олицетворяя благополучное существование человека. Более того, само приготовление пищи мифологически осмыслялось как акт преобразования из сырого в вареное, из холодного в горячее, в результате чего возникало новое качество любой субстанции, т.е. совершалось творение. Именно поэтому в кетском мифе старики кладут убитых сыновей в котел и начинают его качать. Качание в данном случае, по-видимому, выражает суть движения, свойственного всему живому, в отличие от неподвижности мертвого.

Возвращаясь к образу пути-дороги, отметим, что во многих мифологических сюжетах он выражен значительно ярче, чем в приведенных

выше текстах. Так, в кетском мифе «Как человек стал смертным» (аналогичный миф известен и селькупам) говорится:

Когда-то давным-давно на небе жил Есь со своим сыном. На земле жили кеты — светлые люди. У людей в то время не было собак.

Есь жил в железном чуме среди железных деревьев. Однажды Есь отправился на охоту и подошел к дороге, которая спускалась на землю. С земли эта божья дорога виднелась людям, как звездочка. Есь постоял около дороги, прислушался — с земли плач раздаётся. Есь понял, что у людей внизу на земле что-то случилось. Когда Есь вернулся домой, он сказал сыну:

— *Сходи вниз к людям, спроси, что у них случилось* [Мифы кетов 2001: 65].

«Звездочкой» здесь обозначена Полярная звезда и образ «божьей дороги», соединяющей небо и землю и проходящей через центр Мироздания, наиболее отчетливо воплощает Мировую Ось. В этом мифе по пути-дороге на землю спускается сын верховного божества. В другом мифологическом сюжете кетов «Месяц и Солнце» уже человек поднимается по дороге в небесный мир. Героя на земле преследует злой дух (*мырак*), который убивает двух его братьев и грозит смертью ему:

— *Куда мне деваться? Подумал он и увидел дорогу на небо. — Пойду туда.*

Парень шел долго. На пути заметил чум. Хотел войти, да нельзя: девушка ногою загородила вход.

— *Убери ногу, — говорит парень.*

— *Не уберу, — сказала она.*

— *Ты для того и пришел сюда, чтобы перешагнуть через мою ногу.*

Шагай!

Парень перешагнул через ногу и стал хозяином чума, а девушка — его женой.

После некоторого времени он спускается на землю, где вновь сталкивается с *мыраком* и, спасаясь от него, снова бежит по дороге на небо. Далее в сюжете непосредственно раскрывается тема появления не небе месяца. *Мырак* догоняет человека и хватает его за левую руку, его жена-солнце, пытаясь спасти мужа, хватает его за правую руку. Каждый из них тянет человека к себе, и они разрывают его пополам. Правая половина без сердца остается на небе, а другую уносит *мырак*. Женщина-солнце пытается оживить свою половину, она «выныривает» ее, как ребенка, и днем половина превращается в целого человека, а ночью снова становится половинкой человека. Так на небе появился месяц [Там же: 60–63].

В этом мифе обращает на себя внимание неожиданность появления дороги, ведущей на небо, которое заключает в себе периодически возникающий прямой, непосредственный контакт бытия и инобытия. В кетском фольклоре даже имеется специальное выражение для обозначения этого неожиданного проявления инобытия — «дорога открылась» [Там же: 92].

Внезапность этого проявления получила отражение у народов Сибири во многих фольклорных сюжетах. Якуты, например, верили:

Когда «раскрывается рай», то небо расходится по Млечному Пути, и если в это время подумать о чем-либо хорошем, то желание исполнится. Вот почему во время такого явления и принято спрашивать детей, говоря: «Надели нас золотым ножом [мальчиком], надели нас золотыми ножницами [девочкой]» [Попов 1949: 261].

А.А. Попов поясняет, что «раскрытием рая» якуты называют какие-то атмосферные явления, заключающиеся в том, что ночью вдруг на мгновение становится ослепительно светло. У бурят существовало поверье:

Изредка тэнгэрины (божества верхнего небесного мира. — Л.П.) открывают дверь неба; если человек увидит, что дверь у неба открылась и в это время что-нибудь попросит, то просьба его исполнится. ...Если дверь открывают восточные и худые тэнгэрины, это худо для людей и для того, кто это увидел, потому что эти тэнгэрины смотрят на землю и посылают людям несчастье. Если дверь неба открывают западные тэнгэрины, то это хорошо для людей, а также для того, кто это увидит, потому что западные тэнгэрины смотрят на землю и посылают людям счастье и богатство. Если дверь неба откроется на восточной или северо-восточной стороне, то свет бывает красный; если на западной или южной, то свет бывает белый [Хангалов 2004, III: 9].

В предании азиатских эскимосов явление инобытия проявляется следующим образом:

Однажды, когда младший брат снова караулил в своей яме (запасы китового мяса. — Л.П.), в полночь вдруг наступила сильная темнота. Он посмотрел вверх и вниз, но сначала ничего не увидел [Сказки эскимосов 1985: 96].

Все эти образы — появление дороги, разрыв неба по Млечному Пути, открывание дверей неба, внезапный свет или темнота — выражение священного инобытия, которое М. Элиаде назвал иерофанией (от греч. *hieros* — священный + *phanie* — проявление). «Человек узнает о священном потому, что оно *проявляется*, обнаруживается как нечто со-

вершенно отличное от мирского. ...Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей» [Элиаде 1994: 17]. Именно постоянное проявление священного инобытия делало осмысленной жизнь человека, определяя его место в пространстве Космоса.

В кетском мифе «Месяц и Солнце» герой идет на небо и доходит до чума девушки-солнца, т.е. образ пути-дороги, связывающего землю и небо, здесь также воплощает Мировую Ось, т.к. жилище небесного божества всегда располагается в Центре Мира. Время, которое человек тратит на этот путь, — семь лет — отражает строение Вселенной, в данном случае небесного мира, который, по воззрениям кетов и других народов Сибири, состоял из семи небес. Интересен и мотив «вынычивания» божеством оставшейся половины человека, который семантически соотносится с качанием котла с мертвыми телами юношей в предыдущем мифе.

Другими образами, воплощающими идею связи между небесным и земным мирами являются цепь, веревка, проволока, лестница, т.е. любая вертикаль, соответствующая «вытянутости» Мировой Оси. Наиболее разнообразны образы этой вертикали в мифологии угров Сибири. В мифе, исполняющемся у них на медвежьем празднике и повествующем о появлении «священного зверя» (медведя) на земле, его жизни и охоте на него, о чем медведь рассказывает сам, говорится:

От моего отца, мужа семибездного неба, я на конце дорогой железной цепи спустился на землю. За узким и длинным озером находился небольшой островок суши, покрытый роцей смешанной березы. Когда я туда пришел, там возвышалась черемуховая гривка, родящая прекрасную черемуху, возвышалась шиповниковая гривка, родящая прекрасный шиповник.

В конце сюжета медведь повествует о проведении самого праздника:

Когда меня ввели в самую середину дома, снабженного огнем, зажженным остячкой женщиной, тогда устроили священный пир медведя. Когда священный пир медведя прошел, они стали плясать священную пляску медведя. Меня одели в пушистый суконный кафтан с длинным пушком, меня украсили звенящим серебром. Когда священный праздник в честь медведя окончился, я по дорожному концу железной цепи, звенящей, подобно серебру, поднялся наверх к моему отцу, мужу семибездного неба [Мифы хантов и манси 1990: 82–83].

В эпическом сказании манси герой достигает священного «Семиугольного» города, который висит в воздухе на железных цепях [Там же: 399].

В хантыйском мифе о сотворении земли небесный бог Торум, дом которого также висит в воздухе, создав землю, спускает на нее на веревке своего сына в золотой люльке. В другом мифе созданных детей верховные боги опускают на землю на проволоке [Там же]. В сказании хантов о «Желанном Богатыре — Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света» герой, странствуя по различным мирам Вселенной, сталкивается с мертвецом — «это длинный мертвец с края кладбища, это тонкий мертвец с края кладбища». По описанию это не обычный мертвец, а хозяин мира мертвецов, о чем свидетельствует выражение «с края кладбища», где эпитет «край», по всей видимости, означает самую удаленную область «земли мертвецов». Догоняя богатыря и желая погубить его, мертвец грозит ему: «...от меня захочешь подняться в небо — нет лестницы, захочешь залезть в яму — нет дыры» [Там же: 113].

В этом сказании и «медвежьем» мифе отчетливо проявляется семантика Мировой Оси — это объединение лестницы в небо с дырой в земле, выстраивающее вертикаль, которая соединяет все миры Вселенной. Во втором сюжете — это середина жилища, которой касается «дорогой конец железной цепи», позволяющий медведю подняться на небо к своему божественному отцу.

Итак, возможность проникновения в небесный мир воплощена в абсолютно реалистических образах — дороги, цепи, веревки, проволоки, лестницы, полета, сна, в чем проявилась глубокая вера человека традиционных обществ в реальность инобытия, его тесную связь с миром людей, единство Мироздания.

Эта вера была столь естественной, что во многих фольклорных сюжетах способы достижения небесного мира опущены, и создается впечатление прямого контакта двух миров Вселенной. Это прослеживалось уже в мифах о погоне охотников за оленем/лосем, когда люди не замечали, как оказывались на небе. Но существуют сюжеты, где эти представления выражены более ярко.

Так, среди якутов и бурят распространено предание о том, как Луна подняла к себе детей-сирот, с которыми жестоко обращались родственники, и оставила их у себя навсегда. В другом варианте женщину забирает к себе месяц за то, что она дразнила его [Попов 1949: 260–261; Хангалов 2004, III: 10]. У хантов Месяц забирает к себе детей, которые ночью пошли за водой и начали хвастаться, как хорошо живет их семья [Мифы хантов и манси 1990: 66]. Наиболее широко подобные предания распространены у бурят. М.Н. Хангалов сообщает следующее:

«Приведу несколько примеров, как по воззрениям шаманистов живые люди по воли тэнгэринов поднимались на небо и пребывали там вместе с небожителями.»

Из племени Онгосы маленькая девочка, дочь Онгоя по имени Дашкин-Сомон, поднялась на небо, осталась там жить, выросла и впоследствии вышла замуж за унгинского белого шамана Барлака Хокнуева (т.е. вернулась на землю. — Л.П.).

Дочь шаманки Муда Хан-Шунху тоже живой поднялась на небо и осталась там навсегда» [Хангалов 2004, II: 109].

Как видим, эти предания носят достаточно «реалистичный» характер. Называются имена детей, родителей и даже конкретных исторических лиц, например, шамана Барлака Хокнуева [Там же: 122]. Их возникновение объясняется представлениями, что небесные божества живут так же, как и люди и, наконец, что мир небесных божеств, дарующих жизнь, вполне приемлем для жизни людей. Следует лишь отметить два существенных обстоятельства — на небо поднимаются, как правило, дети и, главное, девочки, а также то, что они в той или иной степени связаны с шаманами. Второе обстоятельство вполне объяснимо, т.к. в XIX в. идея вознесения на небо стала по большей мере прерогативой шаманов. По поводу первого можно высказать лишь предположение, что оно соотносится с достаточно архаичным кругом представлений о Вселенной как о Мировом Древе и Мировой Горе. У бурят существует следующее поверье о «царях земли»:

На юго-западной стороне есть царство Маса-Богдо-хана, где находится царь всей земли гора Сэмбэр-ула, на которой растет царь всех деревьев Аха-зандан-модон, а царь всех трав Угитэ-саган-обохон растет, обвившись вокруг царя всех деревьев Аха-зандан-модона до самой вершины, откуда царь всех трав спускается опять вниз; на этой горе находится царь всех зверей Аргалан-зон, царь всех домашних животных Пегий лончак (алак даган) и царь всех змей Абарга-мого. ...царь всех птиц Хан-Хэрэгдэ-шубун имеет гнездо на царе деревьев, а змеиный царь лежит, три раза обвившись вокруг царя деревьев [Хангалов 2004, III: 12].

Перед нами предстает необычайно монументальная и красочная в своей художественно-образной выразительности картина Мироздания. Хотя в ней достаточно явно проявляется влияние индо-тибетской мифологии, тем не менее она традиционна для мифопоэтического комплекса представлений о Вселенной многих народов Сибири. Заимствования наиболее отчетливо прослеживаются в названиях «царей». Это и гора Сэмбэр (Сумбэр/Сумер), и птица Хан-Хэрэгдэ-шубун (Хан-Гаруди), и «царь» зверей Аргалан-зон / Аргалан-заан (*бур.* слон) [Неклюдов 1988, II: 172–173]. Но в целом образы Древа с сидящими на его вершине птицами и Горы известны, помимо бурят, всем народам

Южной Сибири, селькупам, хантам и манси, нганасанам, эвенкам и некоторым народам Амура. В связи с высказанным предположением приведем несколько примеров. По верованиям нганасан души умерших младенцев в виде птичек улетали к Луне-матери, дающей жизнь всему живому, или ветвям Мирового Древа, откуда через некоторое время могли снова войти в лоно своей матери [Грачева 1976: 58–59]. По сведениям А.А. Попова, при проведении шаманом обряда испрашивания души ребенка для бездетных родителей в доме на скамье устанавливается модель Мирового Древа, на котором укрепляются изображения птицы, рыбы, гнезда с фигуркой птенца и миниатюрные сосуды с маслом.

А.А. Попов пишет: «Столб изображал Вселенную, а гнездо, находившееся в середине, — средний мир, т.е. нашу землю. Изображения летящего сокола наверху и рыб внизу указывает на то, что над землей живут птицы, под землей — рыбы и что только на земле нет своего обитателя. Жаворонок внутри гнезда, т.е. земли, служит приманкой души младенца, так как, если супруги окажутся недостойными получить душу от Айыыһыт, последняя может смиловаться и дать [душу ребенка] ради счастья этого жаворонка. Сосуды с маслом означают желание наделить будущего ребенка счастьем» [Попов 2006: 69].

Таким образом, представления о душе ребенка, улетающей на небо, и получение женщиной души ребенка от высших небесных божеств вполне могли привести к слиянию этого комплекса верований и рождению совершенно нового фольклорного сюжета — «подъем» девочек на небо. В подтверждение сказанного можно только добавить, что «улетевших» на небо девочек родители всегда стремились вернуть обратно, полагая, что они принесут счастье семье и роду, для чего шаманами проводился специальный обряд [Хангалов 2004, II: 109].

Можно предположить, что образы небесной дороги и сна наиболее архаичны уже в силу своей естественности. Лестница, цепь, проволока, веревка — образы более поздние. Тема полета богатыря Маина на крылатых лыжах в значительной степени связана с развитием шаманистических представлений, в которых полет шамана на одном из его мифических помощников — птице — является одним из основных способов достижения священного инобытия.

Однако особый интерес в кетском мифе «Солнце и Месяц» представляет брак земного человека с небесной девушкой-солнцем, который отражает высшую степень единения бытия с инобытием, наиболее полную возможность слияния этих двух миров Вселенной. Сюжеты о браке небесных божеств с людьми немногочисленны, но, тем не менее, они

присутствуют в мифологии многих сибирских народов. Важно отметить, что в этих сюжетах как люди, вступая в брак с небесными божествами, могут жить на небе, так и божества, вступая в брак с человеком, могут жить на земле. Миф нганасан рассказывает о том, как однажды шаман пошел к луне:

Луна-то — наша мать. Бабы когда родить будут, чтобы знать, такие вести принести ушел шаман. Это очень давно было, когда земля еще родилась.

Шаман ушел, ждут его и не могли дожидаться.

Шаман когда пришел к луне, луна быстро побежала к своей матери на некоторое время. Когда она к матери пришла, мать говорит:

— Шаману здесь ходить нельзя. Раз шаман пришел, ты, луна, его обратно не отпускай. Пусть он теперь твоим мужем будет.

Потом луна вернулась к шаману, и он стал ее мужем [Мифологические сказки и исторические предания нганасан 1976: 61; далее — Мифологические сказки нганасан 1976].

В одном из кетских мифов орел, который здесь выступает как небесное божество, уносит к себе девушку, и она становится его женой, оставаясь в ином мире [Мифы кетов 2001: 230–231]. В другом — дочь верховного небесного бога становится женой человека и спускается с ним на землю [Там же]. В эскимосском предании «Вторая жена» рассказывается о том, как муж дурно обращался с одной из своих жен, и ее забирает к себе в верхний мир божество ветра, женщина живет с ним несколько лет, рождает ему сына, но постоянно скучает по земле и бог возвращает ее домой [Сказки эскимосов 1985: 178–182].

Однако наиболее ярко эта возможность совместной жизни как человека, так и божества и в небесном мире, и в земном раскрывается в нанайском предании «Арха Аодину мэргэн». В нем говорится о том, как земного мальчика похищает и относит на высокую гору, обратившись в птицу, небесная девица Донгнанкай Сангнанкай пудин, чтобы он стал ее мужем. Затем его похищает «красавица, рожденная от лучей солнца Синкуйдэду», и он также становится ее мужем. Некоторое время он живет в мире инобытия, но в конце концов возвращается на землю и женится на дочери своего дяди:

Три дня пировали. ...Пришли к нему и красавица Донгнанкай Сангнанкай, и красавица Синкуйдэду. Каждую из них разместил в отдельном доме: в трех домах жили его жены. Дядя его занял самый нижний дом [у берега]. Первые две жены ходили и лелеяли последнюю жену — дочь дяди. Так они ладно жили [душа в душу] [Нанайский фольклор 1996: 93–101].

Таким образом, мы видим, что границы бытия и инобытия «прозрачны», а иногда они как бы вовсе растворяются. Брак между человеком и небесным божеством воспринимается как абсолютная реальность. В этих сюжетах достаточно отчетливо проявляется миф о священном браке неба и земли, который известен в большинстве традиционных культур мира. Сохранился этот миф и у некоторых народов Сибири, хотя здесь основной сюжет во многом усложнен дополнительными линиями и позднейшими напластованиями, что свидетельствует о сложном пути развития сибирской мифологии. В мифе нганасан о творении мироздания священный брак, в результате которого на земле возникает жизнь, совершается между мужским божеством земли и небесной женщиной. До этого вся земля покрыта льдом, но женщина постепенно рождает детей, которые имеют облик травинки, оленя, мальчика и девочки, вследствие чего земля обретает свой истинный вид [Мифологические сказки нганасан 1976: 39–43].

Брак между сыном земли и дочерью небесного бога является сюжетом мифа кетов.

Бангрэхын — сын земли живет. Он от земли рожденный, у него ни отца, ни матери нет. Ему для средней части чума¹ человек нужен.

Сын земли раздумывает: «Откуда же мне женщина достанется?»

Сыну земли слово пришло:

— Ильгет², тебе в течение семи суток надо на восток кланяться.

Сын земли у своего чума перед стволом священной пихты стоял и в течение шести суток все время кланялся.

На седьмое утро, когда заря стала заниматься, латунная лодка около него приземлилась. Внутри нее женщина сидела, на голове ожерелье, на лице латунные звезды блестят, вся, как звезда, горит.

Сын земли взял ее за локоть, в свой чум увел.

— Я, — она говорит, — Дочь неба. Есь (верховное божество. — Л.П.) меня послал быть твоей подругой жизни [Мифы кетов 2001: 91].

В этом сюжете сама земля еще не проявляется в персонифицированном образе, что говорит о глубокой архаичности этого мотива. Ее как бы заменяет сын, в чем можно видеть древние представления о земле как мужском начале. Это определяет дальнейшее развитие сюжета — небесный бог Есь отдает замуж свою дочь, а не женится сам.

Однако для мифологии народов Сибири более характерны представления о матери-земли. У нганасан образ Моу-нямы (матери-земли) не-

¹ Речь идет о месте, где размещалась супружеская пара. — *Прим. составителя.*

² Ильгет — букв. «земной человек»; ср. кет. *илбанг* (*ильванг*) «Вселенная». — *Прим. составителя.*

обычайно живописен: ее голова и волосы, «как свежая трава с цветами» [Мифологические сказки нганасан 1976: 39–43]. Но в этих мифах, как и в мифах о других женских божествах (матери-огня, матери-солнца, матери-луны), мотив священного брака отсутствует, мужским персонажем здесь является культурный герой, которому они помогают обустроить землю.

В хантыйском мифе «Сотворение мира» верховный бог Нум-Торум живет на небе один:

Однажды во время его размышлений капнула капля сверху на стол. Капля скатилась со стола, упала на пол, и вышел младенец — женщина Еви¹. Маленькая девочка открыла дверь и вошла в другую комнату. Когда она оделась в этой комнате в платье, неизвестно откуда полученное, и вышла к Нуму, то он бросился ей на шею, поцеловал ее и сказал:
— Будем с тобой век жить.

Долго ли жили, коротко ли жили, у них родился сын [Мифы хантов и манси 1990: 60].

В образе жены Нум-Торума, хотя и неотчетливо, проявляется образ матери-земли. Это отражено в дальнейшем сюжете мифа. В его начале земля, которая возникает сама собой, еще жидкая, как болото. Жена бога спускается на землю и тонет в этом болоте. Сын оплакивает мать, но она чудесным образом появляется в доме, а земля стала твердой, и на ней возникла жизнь. Символична в этом сюжете и капля, из которой возникает девушка (еви), что согласуется с архаическим представлением о дожде как семени верховного небесного божества.

Итак, стремление человека к постоянному контакту с небесным иномытием, наделенным в его сознании огромной созидательной силой, получило отражение в целом ряде мифов и преданий. В данной статье рассмотрена только незначительная их часть, но, как кажется, и она дает возможность подвести некоторый итог. Наблюдение человека за движением небесных светил по небосводу и их воздействием на видимый мир явилось, как можно полагать, основой для развития мифологического мышления и художественно-образного осмысления окружающего мира. Именно эти явления должны были породить восприятие всей грандиозности Мироздания и его подавляющей мощи, заставить человека стремиться к этой таинственной сущности, почерпнуть частицу той непостижимой энергии, которая, как он видел, пронизывает весь окружающий мир. И этот мир был живым, охваченным постоянной сменой дня и ночи, времен года, рождением и смертью всех его обитателей, что

¹ Еви — букв. «девочка, девушка». Возможно, жена Нум-Торума названа здесь так из-за созвучия этого хантыйского слова с библейским именем Ева. — *Прим. составителя.*

развивало диалектику мышления и помогало человеку постепенно выстраивать все более сложную, но в то же время достаточно логичную систему мифопоэтического восприятия окружающей действительности, создать художественный образ Вселенной.

Ее трехчастная модель — верхний, средний и нижний миры — явилась поистине гениальным творением человеческого разума, позволившим объяснять все явления и процессы, охватывающие природу и социум. В этой модели мир людей неслучайно оказался посередине: именно здесь, между энергиями неба, земли и подземного мира, светом и тьмой, жизнью и смертью, человек нашел свое место в Космосе. В этом многоликом и многоуровневом мире человек постоянно ощущал воздействие потустороннего мира, свою органическую связь с ним, которая являлась ориентиром во всей его повседневной жизни.

Выше были представлены мифы и предания, отражающие главным образом контакты человека с небесным миром. Теперь обратимся к нижней сфере Вселенной.

Мир предков / мир мертвых / подземный мир — все эти идеи развивались в сознании человека постепенно, что привело к достаточно сложной картине их размещения в общей модели Мироздания и весьма противоречивым представлениям о них. Это положение можно проиллюстрировать на примере традиционных верований якутов.

Нижний мир, тоже не имеющий ярусов (как и средний мир. — Л.П.), населяли [якуты] исключительно злыми божествами и духами — «абасы»; в виде теней мелькали они среди грубой, железной растительности в полумраке, чуть освещенном щербатыми солнцем и луной.

Здесь все было необычно: очертания построек непрестанно колебались, подобно миражу («царгалган курдук»); уродливый скот обслуживал столь же уродливых обитателей нижнего мира; ужасное море бед (о́лу ба́гала) плескалось волнами из трупов маленьких детей, рябило трупами молодых юношей, наносило трупы парней, имело наледи из трупов девушек... [Попов 1949: 259].

Этот мрачный образ подземного мира совмещается у якутов с совершенно иным представлением об этой области Вселенной. Она также размещается под землей, но умершие живут там точно так, как живые на земле. Они имеют характерные для традиционной якутской культуры жилые и хозяйственные постройки, одежду, утварь и ведут такой же образ жизни, как их потомки и родственники, пребывающие на этом свете [Там же: 260].

Столь разные представления о нижнем мире существуют у тюрков Южной Сибири, бурят, селькупов, хантов и манси. Объясняется это, с

одной стороны, влиянием на традиционные верования народов Сибири больших религий, с другой — развитием шаманизма как особой системы религиозных воззрений с характерным для нее индивидуальным экстатическим опытом. Так, мрачный образ подземного мира, мира вышших хтонических сил, оформился явно под внешним влиянием. Со всей своей мрачной образностью он был достаточно удален от мира людей, в эту сферу Вселенной человек (за исключением больших шаманов) никогда не проникал, и его описания в наиболее яркой форме встречаются главным образом в обрядовых текстах шаманских камланий.

К этому миру по своей образности и соотношению с миром людей примыкает и мир мертвецов. Эта область Мироздания наиболее ярко представлена в мифологии угров и самодийских народов. Этот мир очень враждебен человеку, обычно его достигают герои, богатыри, шаманы или небесные божества в своих путешествиях по Вселенной. В хантыйском сказании о «Желанном Богатыре — Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света» герой, странствуя по свету, попадает в нижний мир, где встречает «человека», который приглашает его посетить «его мир». По пути они попадают в область, где сталкиваются с мертвецом, который гонится за героем, намереваясь его «съесть»:

Его проводник остановил оленей и так говорит:

— Ну, Желанный Богатырь Нижнего Света, Желанный Богатырь Верхнего Света, встань-ка быстрее под подгрудок моих оленей. Он остановился, еле успел спрятаться под подгрудок оленей, как подскочило что-то. Оказывается, это длинный мертвец с края кладбища, это тонкий мертвец с края кладбища. Засмеялся мертвец:

— Эе-ге-ге, Милый Желанный Богатырь, странник по рекам, странник по землям. Странствуя по рекам, странствуя по землям, ты принес мне свежее мясо, свежую кровь [Мифы хантов и манси 1990: 108].

Несмотря на явно поздний мотив — «ты принес мне свежее мясо, свежую кровь», образ мира мертвецов достаточно устойчив, для всех, кто попадает туда, он таит опасность и смерть [Мифологические сказки нганасан 1976: 81–91]. Героя вышеприведенного сказания спасает от мертвеца встретившийся ему в тундре, на краю земли «человек», который отвозит его в свой мир, мир предков, где Желанный Богатырь встречает свою умершую дочь. Она замужем, живет в своем чуме и ведет такую же жизнь, как люди на земле. Это и есть мир предков.

Его образ более архаичен и традиционен для автохтонных культур Сибири. Он широко представлен в преданиях, и между ним и миром людей существуют достаточно тесные контакты. Входом в него обычно являются прорубь или яма в земле (отверстие), или нора зверя/пе-

щера в лесу или горах, или стремительный спуск с вершины горы к ее подножью.

В большинстве мифологий народов Сибири характерная особенность пребывания человека в мире предков заключается в том, что он обретает состояние «духа». Он становится невидимым и опасным для обитателей этого мира. Его прикосновение к ним причиняет боль и болезнь. Ничего подобного, как мы помним, не происходит при контакте человека с обитателями небесного мира.

Среди якутских преданий существует следующее:

Места, залитые водой, которые поэтому нельзя косить летом, выкашиваются осенью поверх льда. В старину один человек косил сено на льду, лед под ним провалился. И он, очутившись в воде, стал падать вниз, и это продолжалось так долго, что казалось никогда не достигнуть ему дна.

Наконец, человек упал на что-то мягкое, оказавшееся стогом сена. Он огляделся и увидел такое же солнце и такую же растительность, как на земле.

Придя в большое изумление, он стал ожидать, что случится дальше. Долгое время спустя приехала за сеном на рыжем быке женщина в телячьем полушубке. Она подошла к стогу и, совершенно не замечая человека, стала брать вилами сено. Это еще более удивило человека, и он, ни слова не говоря, стал помогать улаживать воз. Наложив воз, женщина поехала домой, вместе с ней отправился и человек.

Далее: в пути женщина заболевает, она с трудом добирается до дома. Они вместе входят в дом, где полно домочадцев, никто из них не видит человека, а ночью все они заболевают. В дом приводят шамана, который, камлая, определяет, что больных мучает спустившийся сверху дух, но дух очень сильный, и он не может справиться с ним.

Привели шаманку, она тоже приступила к камланию и сказала, что духа можно будет спроводить обратно на рыжем быке. Привязали рыжего быка. Шаманка губами стала втягивать в себя духа болезни, и вдруг, сам не зная каким образом, наш человек очутился верхом на быке, который быстро понес вверх. Человек потерял сознание, когда же очнулся, оказалось, что он стоит на льду перед прорубью на том самом месте, где косил сено [Попов 1949: 259–260].

Из текста предания следует, что мир людей, расположенный над подземным миром предков, является для его обитателей миром небесным, а люди — достаточно сильными духами, способными причинить их здоровью большой вред. Представления о том, что средний мир является небесным по отношению к нижнему миру, известны и в других культу-

рах Сибири, о чем неоднократно упоминали исследователи. Однако это касается именно мира предков, т.е. мира, где жизнь продолжается, но только в другом качестве. Подобных представлений в отношении мира хтонических сил и мира мертвецов в преданиях народов Сибири не зафиксировано.

Почти аналогичные по сюжету предания существуют и у других народов Сибири, в частности у кетов, селькупов, нганасан, нивхов [Мифы кетов 2001: 119; Мифологические сказки нганасан 1976: 126–127; Крейнович 1973: 374–376]. В одном из преданий нивхов рассказывается о том, как охотник, преследуя лису, залезает в ее нору, и, продвигаясь по ней, пространство которой постепенно расширяется, оказывается в ином мире (мире предков).

В норе было темно. Так и шел, не разбирая дня и ночи. И вот чуть-чуть забрезжило. Пошел дальше — еще светлее, и вот он пришел на красивую землю, где было лето. Недавно взошедшая трава зазеленела. Пришел к красивой реке. Там выпрыгивали большие рыбы. Наш герой сидел на берегу, отдыхал и курил табак¹.

Далее повествуется о том, что герой проходит мимо рыбаков, которые его не видят, приходит в большую деревню, останавливается у большого дома, около которого мужчина делает острогу. Человек коснулся остроги, и мужчина тут же порезал себе руку, из которой хлынула кровь. Герой входит в дом и видит его обитателей, среди них узнает свою умершую невесту. Ночью он ложится рядом с невестой, обнимает ее, и та сразу же испытывает сильную боль. Тут просыпаются все домочадцы и посылают за шаманом, который определяет, что «какого-то человека след в ваш дом привел». Герой решает, покинуть это селение. Он добирается до лисьей норы и по ней возвращается в мир людей, собирает своих друзей, рассказывает им о том, что с ним случилось, что он попал в иной мир и, закончив рассказ, умирает. Подобные мифологические сюжеты зафиксированы в мировоззрении народов Амура разными исследователями [Крейнович 1973: 374–376; Хасанова, Певнов 2003: 80–81].

В этих двух сюжетах герои достигают мира предков двумя способами. Один из них — это путь-дорога по лисьей норе, т.е. под землей, второй — «полет» вниз, в данном случае на дно болота. Итак, для достижения как небесного мира, так и мира предков человек создает одни и те же образы, что отражает его восприятие Вселенной как единого

¹ Этот миф записан у нивхов Г.А. Отаниной, текст которого был любезно предоставлен мне ведущим сотрудником отдела языков народов России Института лингвистических исследований РАН, д.ф.н. А.М. Певновым.

пространства, все сферы которого взаимосвязаны и взаимопроникаемы. Сюда же относится и представление о сне как пути достижения и неба, и подземного мира предков. Стоит лишь обратить внимание на тот факт, что если «небесная дорога» существовала изначально или, по крайней мере, сюжет о ее возникновении не сохранился в мифологических текстах, то происхождение пути в нижний мир, мир предков получило отражение в мифах. И этот космогонический сюжет связан с мифами о «происхождении» смерти.

Создание этого пути передано в мифе орочей «Манги». В нем рассказывается о том, что некогда жила семья Хадау (мифические существа), у которой был сын Манги. Это было время, когда люди жили много сотен лет и не умирали. Но вдруг умер Манги, его смерть очень огорчила («рассердила») отца, и он сделал так, *что стали умирать и люди. Дорогу в загробный мир проложил сын Хаду Манги. Отверстие, находящееся на пути в загробный мир, его отец Хадау прикрыл дырявым котлом. Вот люди и стали умирать. А если бы дырок в котле не было, люди умирать не стали бы* [Орочские сказки и мифы 1966: 192–193].

Здесь следует отметить, что при выносе гроба из дома у орочей и негидальцев кто-либо из старших мужчин клал на постель усопшего котел, перевернутый вверх дном, тем самым закрывая дорогу в мир мертвых. Перевернутый котел семантически также связан с идеей смерти, противоположно тому, как котел, стоящий дном вниз, соотносился с идеей жизни. Как следует из мифа и погребального обряда, Манги «пробил» отверстие в земле, и оно стало входом в мир мертвых.

В кетском мифе о «происхождении» смерти верховное божество Есь приказывает первого умершего человека (до этого люди не умирали) для того, чтобы он ожил, положить на лабаз (помост) «высотой в семь сажений», но сын Еся обманывает людей и приказывает им выкопать яму глубиной в семь сажений и положить в нее умершего. В соответствии с этой «ложной вестью» люди закопали человека, что и явилось причиной смертности человека [Мифы кетов 2001: 74]. Здесь также входом в подземный мир служит отверстие в земле. Однако, в отличие от ороцкого мифа, в кетском сюжете «путь» в мир мертвых, т.е. яма глубиной в семь сажений, символически, как можно полагать, отражает структуру мира мертвых — семь его ярусов, по аналогии с помостом высотой в те же семь сажений, который дублирует строение небесного мира. Представления о семи (или девяти) слоях небесного и подземного миров существовали у большинства народов Сибири.

Отверстие как вход в подземный мир — важный образ в космологических представлениях автохтонного населения сибирского региона.

Достаточно напомнить о мифе о богатыре Маине, проникающем с земли в небесный мир через отверстие Буга сангарин (Полярную звезду), через которую проходит Мировая Ось. Отверстие в земле (в среднем мире людей), открывающее путь в подземный мир, полностью отражает ее космологическую функцию — объединение всех сфер Мироздания, взаимосвязь бытия и инобытия. Мировая Ось (столб, гвоздь и т.п.) как собирательный образ Вселенной в традиционных культурах Сибири представлена также в образе Мирового Древа, который мы видели на примере бурятского мифа о «царях земли», и образе Мировой Горы.

До сих пор, как ясно из изложенного материала, речь шла о мифах и преданиях, в которых отражена вертикальная модель Вселенной. Теперь следует рассмотреть другую космологическую модель — горизонтальную, основным структурообразующим элементом которой является Космическая Река.

Но в начале обратимся к одному из кетских мифов о «Сыне земли». В нем рассказывается о том, как Сын земли — Бангрэхын (землей рожденный) женится на дочери верховного небесного бога Еся. В результате козней Кэлбэсам (злой женский персонаж в кетской мифологии) Бангрэхын побил свою жену.

Дочь неба обиделась за то, что муж ее побил. Она о землю уда- рилась, важенокй стала, своего сына взяла, на верхушки своих рогов в люльку посадила. Для Дочери неба дорога образовалась.

— Э-э, — она говорит, — я поднимаюсь, поднимаюсь!

Она все небесные мысы враз перешагнула, к седьмому подошла и в чум своего отца вошла.

Далее Сын земли поднимается на небо, мирится с женой, а обратно на землю Есь отправляет их в латунной лодке [Там же: 91].

Как мы видим, в этом мифе образ пути в небесный мир соотносится с образом дороги-реки. Здесь дочь Еся поднимается на небо, проходя по мысам, которые являются основным признаком строения Вселенной в ее горизонтальной («речной») модели. Обратно на землю с неба она с мужем спускается на лодке — на одном из основных способов передвижения по реке. Это свидетельствует о том, что обе модели сосуществовали в сознании человека и не противоречили друг другу, воплощая всеобъемлющий образ Мироздания.

Исток реки соотносится с верхним миром, миром света, тепла, жизни, среднее течение является средним миром, миром людей, устье — нижним миром, миром холода и смерти. В то же время ее разные берега воплощают два мира (мир людей и мир духов). Именно с другого берега появляются в поселениях людей обитатели иного мира, но на ее берегу

также располагаются Мировое Дерево и Мировая Гора, открывающие путь в небесный и подземный миры, тем самым объединяя горизонтальную и вертикальную модели Мироздания.

Конкретным воплощением этой основополагающей мировоззренческой идеи в мифологии народов Сибири является мыс реки, обязательно возвышающийся над ее водной гладью. Мыс Космической Реки представляет собой один из центральных элементов сакральной топографии в горизонтальной модели. Мыс прежде всего является основным структурообразующим элементом Реки-Вселенной, он разделяет ее пространство (или каждый из миров) на семь (иногда девять) отрезков, что соответствует семи небесам и семи слоям нижнего мира в вертикальной модели. Также это священное место обитания небесных божеств, духов-хозяев местности, духов-предков и, естественно, основное место проведения обрядов, совершения жертвоприношения. В «Священном сказании» хантов о богатыре Мир-Сусне-Хум (младшем сыне небесного божества Торума) начало его «правления» на средней земле, установления социального порядка описывается следующим образом:

Где-то на берегу беловодной питающей Оби, где рыба поднимается, беловодной многорыбной Оби говорят о земле, обросшей обской травой, о земле, обросшей соровой муравой, назначен ему священный мыс... Светлым отцом, имеющем в доме золотое дымовое отверстие, он назначен на священный мыс, где весенний глухарь роняет перо, где осенний глухарь роняет перо, чтобы нескончаемую кровавую жертву со стрелы принимать, нескончаемую кровавую жертву с лука принимать... Своими большими, как солнце, священными глазами они (божества. — Л.П.) видят вправду, на мыс, выходящий к сору, на мыс, выходящий к озеру, светлый отец, имеющий в доме золотое дымовое отверстие, спустил священную лиственницу с золотыми корнями, священную лиственницу с золотыми ветвями [Мифы хантов и манси 1990: 124].

Горизонтальная модель Вселенной наиболее ярко представлена в мифах, преданиях, героических сказаниях и сказках народов таежной зоны Сибири и Дальнего Востока. Отметим, что если образ пути-дороги в верхний небесный мир присутствует только в космологических мифах, то образ реки как таковой занял важное место и в космогонических мифах, отражая ту огромную роль рек Сибири, которую они играли на разных этапах ее освоения человеком.

Один из наиболее архаичных сюжетов, связанных с рекой, представлен в космогоническом мифе туруханских эвенков. В нем говорится:

Много-много было кругом воды, маленько было сухой земли. Негде было жить человеку, негде было пастись оленям. Горевал об этом человек. Подошел к нему мамонт и спросил:

— Отчего ты такой невеселый?

Человек объяснил, что ему негде кочевать, и мамонт решил помочь человеку. Он оставляет его на маленькой земле и отправляется искать змея.

Нашел мамонт за водой на песке змея.

— Пойдем, Чжябдар, со мной сушишь землю. У меня сила, у тебя гибкость. ...Забрел мамонт в воду, засадил в дно крепкие бивни и стал выворачивать со дна песок, глину и камни. Росли из них по сторонам равнины, горы, утесы. Ползал, виляя, за мамонтом Чжябдар. Вился между равнин, гор и утесов, и потекла по его следу вода... Чжябдар протер своим телом дорогу для рек [Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору 1936: 280; далее — Материалы 1936].

Оба персонажа этого космогонического мифа необычайно архаичны. Образ мамонта широко представлен в палеолитическом искусстве на широкой территории Западной и Восточной Европы. В эпоху Средневековья он является персонажем народных преданий финнов, эстов, русских и, видимо, многих народов Сибири, так как в мифопоэтических текстах последних он доживает до XX в. Большинство мифов и преданий о мамонте, известных на территории как Западной, так и Восточной Сибири, его изображают как фантастическое животное, живущее под землей или в воде [Иванов 1949: 135–139]. Его образ в различных мифологических традициях обретает свою форму: он предстает то в виде земляного быка, то в виде водяного быка или огромной рыбы, но всегда с огромными рогами, за которые, видимо, люди принимали бивни мамонта, находимые в земле. Землетрясения, наводнения, бурное вскрытие весной льда — все являлось, по воззрениям народов Сибири, результатом движения мамонта под землей. Следовательно, мамонт олицетворял стихии земли и воды, но в то же время он выступал в качестве демиурга. Можно полагать, что в эвенкийском мифе участие мамонта в сотворении земли выявляет наиболее древний пласт в его семантике.

Образ змеи известен в мифологиях практически всех народов мира, где с ним связаны идеи плодородия земли, женской производящей силы и, естественно, живительной силы воды и дождя, хотя змея олицетворяла также домашний очаг, огонь и оплодотворяющее мужское начало, т.е. этот образ являлся воплощением двух противоположных стихий — воды и огня [Иванов 1987: 468]. В приведенном выше эвенкийском мифе змея совместно с мамонтом участвует в космогоническом акте, причем в

контексте этого мифа доминирует ее связь с водной стихией. Особенно важным представляется тот факт, что река как результат божественного творения противопоставляется Мировому океану (Хаосу), из которого двумя демиургами была сотворена земля со всеми главными элементами ландшафта.

Особое значение собственно реки отмечается в мифе ее творением змеем. Более того, здесь удивительно точно передана полифункциональная семантика воды. Так, вода, из океана втекающая в русла, «протертые» змеем на поверхности земли, обретает форму, становится рекой, т.е. получает упорядоченность, превращаясь в элемент Космоса.

Первичность реки, как основного элемента сакральной географии, отражена и в другом эвенкийском мифе, в котором повествуется о том, что верховный бог Ховоки создал землю и населил ее великанами. Сначала они жили мирно, но потом стали враждовать, что разгневало творца и он «решил убрать их с земли. Одних превратил в камень-утес, других сделал рекою, озером, болотом, а тех, кто ходил к нему на небо, оставил там, превратив в звезды» [Материалы 1936: 272]. В этом мифе эвенков так же, как и в предыдущем сюжете, река создается в числе первых элементов Космоса (после камня-утеса, т.е. горы), организующих его пространство. Превратившись в горы и реки, мифические великаны, по представлениям, например, северо-байкальских эвенков, стали kalul — духами-хозяевами этих важнейших элементов сакрального ландшафта и основными персонажами большинства героических сказаний, темой которых является постоянная борьба богатырей с kalul'ами [Материалы 1936: 162].

С космогоническим мифом связана река и в мифологической традиции нганасан. В мифе о сотворении земли (Космоса) повествуется:

Сперва эта земля сплошь водой была покрыта. Потом вода немного спала, из нее стала торчать вершина шайтанского хребта Койка-моу. На это место откуда-то два человека упали. Смотрят кругом: везде только вода. Один из этих людей говорит:

— Родим людей здесь. Пусть эта вода спадет. Пойдем к нашему отцу и скажем: «Надо на земле людей родить». Ушли они или, может быть, улетели. Потом опять пришли. Большой воды уже не стало, только озера и реки остались

— Эта вода пусть останется. В ней рыбу добывать будут [Мифологические сказки нганасан 1976: 49].

В этом мифе сам космогонический акт подробно не раскрывается, хотя все указывает именно на участие в нем верховного бога-творца. Первичность реки в акте творения, наряду с горой, наиболее полно рас-

крывает архетипичность этого образа и ту моделирующую функцию, которую он выполняет в космологии народов Северной Азии. Наиболее ярко и выразительно река как Мировая Ось, организующая все пространство Вселенной, как сама Вселенная и река-дорога, соединяющая бытие с инобытием, проявляется в мифологических представлениях угров Западной Сибири.

В космологических мифах хантов и манси река предстает как космический путь, соединяющий все три мира Вселенной и пролегающий через ее центр. Образ реки как Мировой оси, космической дороги, так же как и образ «небесной дороги», связан с мифом «о небесной охоте».

В хантыйском мифе рассказывается, что верховный бог Торум создал мифического «шестиногого и шестирукого» лося. Младший сын Торума Мир-сусне-хуму («За миром наблюдающий человек») решает убить лося, и отец указывает ему, где следует искать этого лося/солнце:

— *На берегу священной реки, что в середине Мира, есть озеро без деревьев в округе, без трав на берегу. Спустишь туда!*

Мир-сусне-хуму убивает лося, а его шкуру прикрепляет к небу, повелевая ею обозначать зарю [Мифы хантов и манси 1990: 66–68].

Космологическая функция реки передается здесь через более полный, чем в мифах о «небесной дороге», образ Центра Мира, где его трансцендентальность и сакральная чистота определяются отсутствием деревьев и трав, в чем достаточно отчетливо проступает идея космической пустоты как высшей реальности, свойственная развитым мифологическим системам Древнего Востока. Интересна также такая семантическая характеристика Центра Мира, как сочетание двух качеств воды — находящейся в состоянии движения (река) и состоянии покоя (озеро). Отнюдь не абсолютизируя роль ландшафта и специфики хозяйственной деятельности в становлении и развитии художественно-образной системы мифологических представлений, отметим, что сочетание реки и озера, присутствующие в данном сюжете, невольно заставляют вспомнить о реальном пространстве, в котором протекала жизнь рыболовов и охотников Западной Сибири и которое, несомненно, оказало влияние на формирование модели мира, сохранившейся в культуре хантов и манси до начала XX века.

Этот миф представляет собой один из редких примеров в мифологии угров Сибири, где космическая река безымянна и не соотносится с главной рекой территории их расселения — Обью, что свидетельствует о его глубокой архаичности. В подавляющем большинстве мифов и преданий хантов и манси в образе космической реки выступает реальная Обь, которая вбирает все сакральные смыслы, присущие Мировой

Реке/Мировой Оси, соединяющей три мира Вселенной и протекающей через ее священный центр. Именно здесь начинается путь богатырей в другие сферы Вселенной, т.е. здесь происходит контакт бытия с инобытием [Там же: 158].

Та же идея присутствует и в мифологии эвенков. В мифе о первом человеке, т.е. о сакральном времени Начала Начал, говорится:

На средней земле, на самой середине.

На острове одной реки.

На средней земле Умуснидям жил [Материалы 1936: 115].

Образ Мировой Реки/Мировой Оси проясняется в этом сюжете всем последующим содержанием мифа, когда герой отправляется по реке в иные миры. Его основной путь лежит в нижний мир («вниз поплыл»), где Умусниден встречается с божествами нижнего мира в образе двух красивых девушек, которые отводят его в железный дом, стоящий на берегу реки.

Умусниден осмотрелся хорошо, человеческие кости рассыпаны, люди в каждом углу стонут. Умусниден, обратно побегав, восемь двойных железных дверей сломал, потом убежал дальше [Там же].

Побывав в верхнем (небесном) и нижнем (подземном) течении реки, герой возвращается в свой мир, на среднюю землю. Таким образом, именно в Начальные Времена связь бытия с инобытием была естественной, человек свободно путешествовал по иным мирам, будь то небесная дорога или мифическая река.

Та же самая органичная связь бытия с инобытием отражена и в предании эвенков «Хеладан» (имя девушки переводится как «мизинец»). В нем рассказывается, что у одного старика было пять дочерей. Однажды он пошел к реке напиться и бородой примерз ко льду. Он просит хозяина нижнего мира отпустить его, обещая взамен свою младшую дочь Хеладан. Он посылает девочку на лед якобы за игрушками, и лед уносит ее вниз по течению. По пути она трижды встречает на берегу старух, каждая из которых имеет один, два и три бубна, т.е. старухи представляют собой шаманских духов-предков. Последняя старуха, которая в предании называется «трехбубенной», объясняет девочке, что ее «лед несет в Центр земли» и что ей ни в коем случае нельзя «оглядываться», точнее — смотреть в реку, вглубь. Лед же все время уговаривает девочку посмотреть в воду:

Лед запел: — Халадан, Халадан,

оглянись, оглянись

вниз, камень для растирания, камень виднеется.

— Не стану оглядываться,

*лбы людские камнем кажутся
— Хеладан, Хеладан,
оглянись, оглянись
вниз, брусочки (точила),
брусочки виднеются.
— Не стану оглядываться,
голени мертвецов
брусочками кажутся.*

Девочка ни разу не посмотрела вниз и благополучно убежала со льда на берег [Там же: 38–39].

В этом тексте перед нами предстает широкий спектр символов, раскрывающих достаточно сложную картину взаимосвязи бытия с инобытием. Прежде всего это само движение героини вниз по течению реки. Более того, вниз девочку уносит лед, который, представляя собой застывшую воду, своей статичностью символизирует смерть. Здесь также проявляется вертикальная модель Мира — низ, дно реки выступает как мир мертвецов. И, наконец, берег реки, который является, с одной стороны, миром предков, представленным образами старух-шаманок, с другой — миром людей, так как, выбираясь на берег, Хеладан возвращается домой. Однако можно утверждать, что это два разных берега реки. Столь необычное переплетение символики объясняется двойственной семантикой образа реки в мифологии народов Сибири. С одной стороны, она соединяет все сферы Мироздания, являясь Мировой Рекой, с другой — она представляет собой границу между бытием и инобытием.

Ее последняя функция достаточно четко раскрывается в нганасанском мифе «Воскрешение девушки», где молодой шаман вслед за старым шаманом отправляется за ее душой в нижний мир, рассказывая об этом следующее:

Пришел я в нижнюю землю. Большая, очень быстрая река сейчас передо мной. Старик-шаман стоит перед этой рекой на берегу, не может через нее перейти. Я бросился в воду и перешел на другую сторону реки... [затем реку пытается перейти старый шаман. — Л.П.]. Вошел старик в реку, но не удержали его вараги [духи-помощники. — Л.П.] над водой, и насилу он выбрался обратно. Теперь он говорит мне: «Иди ты дальше один, не хватает у меня силы. Буду я теперь здесь дожидаться» [Мифологические сказки нганасан 1976: 93].

Как мы видим, чтобы достичь мира мертвых, а точнее — мира предков, необходимо пересечь реку. Здесь на первый план выступает символическая функция реки как границы, в этом сюжете она разделяет различные по своим качествам пространства нижнего мира. Перебираясь

через реку, молодой шаман попадает к жилищу хозяев нижнего мира, к которому старый шаман из-за слабости своих духов-помощников приблизиться не может и который отгорожен от других территорий нижней земли священной рекой.

Именно необходимость пересечения реки как границы между бытием и инобытием и порождает образ мифического моста, соединяющего разные берега реки. Этот мост всегда необычен. У нганасан берега священной реки соединяются ледяным мостом, что хорошо выявляется в мифе о путешествии героя в нижний мир:

Доехали до воды. Высокие яры над ней. Несмотря на зиму, вода талая. Волны хлещут до вершины яра. Через воду ледяной мост шириной с санку [Там же: 151].

В одном из мифов хантов, где рассказывается о походе богатырей за невестой, отданной ненцам, платина/мост через реку был создан из мамонтов и юров — мифических животных с огромными рогами, живущих под водой или землей [Мифы хантов и манси 1990: 157].

В этом плане необычайно интересна фраза из одного текста шаманского камлания эвенков по поводу проводов души умершего в загробный мир:

*В полночную сторону провожая, душу
Ночная птица на границе перенося,
в полночную сторону провожая в длинную ночь,
душу в самой середине (главной шаманской) реки во рту пронесите!
В волнах реки сбрасывайте рога, быки!
Потом дальше пусть щука понесет!* [Материалы 1936: 140].

Фразу из эвенкийского мифа «В волнах реки сбрасывайте рога, быки!» можно трактовать как просьбу шамана к духам-хозяевам священной реки построить мост из своих рогов, по которому шаман перенесет душу умершего на другой берег, в мир мертвых.

Образ моста, сотканного из дыма или тумана, присутствует в мифологии ненцев, где он связан с верхним миром. В шаманской песне, воспроизводящей путешествие шамана к верховному богу творцу, описывается мост, возникший из дыма на пути шамана в верхнюю землю [Хомич 1976: 23]. Мотив реки не присутствует в этом сюжете, но он акцентируется наличием моста.

Образ реки как дороги в нижний мир настолько устойчив в горизонтальной модели мира, что прослеживается во всех сюжетах, связанных с посещением человеком нижнего мира и мира предков. Но течение Мировой Реки точно совпадает с осью север–юг и определяет основной вектор горизонтальной модели мира. Устье священной Оби впадает в

Северное море — в нижний мир, царство холода, мрака и смерти. Души убитых увозят на лодках вниз по реке в мир мертвых [Мифы хантов и манси 1990: 106].

У нганасан также исток и устье реки определяют и стороны света (юг–север), и миры вселенной. Верхний мир находится на юге, у истока реки, и обозначается в мифологических сюжетах как «сторона солнца», нижний мир — мир холода и смерти — расположен в устье, на севере и ассоциируется с тундрой и ночью. В мифе «В земле мертвецов» два шамана отправляются за душой больной девушки в нижний мир. Едут они туда по ледяной дороге, которой является замерзшая река. Здесь вновь возникает семантика льда, как и в предании о Халадан.

Теперь оба старика пошли, взяв с собой свои хорей, по большой дороге прямо в тундру. Так теперь ушли. День шли и увидели впереди себя много чумов. Это была земля всех умерших людей.

Далее шаманы забирают душу девушки из мира мертвых. В мифе это событие отражено при помощи особой мифопоэтической формулы: «Сперва-то в тундру у нее санки глядели. Теперь мы их сюда поворотили, в сторону солнца...» Эта же формула обозначает возвращение и самих шаманов в мир людей.

Теперь младший старик все санки аргиша, одна за другой, повернул в сторону солнца. Потом набрал на земле щепок. Словно забор для неводьбы диких [оленей. — Л.П.] перед чумом и аргишем со стороны тундры сделал из них [Сказки нганасан 1976: 84].

То есть шаманы преградили дорогу душам умерших, закрыли для них выход из мира мертвых, точно так, как нивхи закрывали вход в нижний мир котлом.

У удэгейцев исток и устье реки непосредственно связаны с восходом и заходом солнца. В мифологическом предании о двух братьях рассказывается о том, как мифическая железная птица нижнего мира похитила душу (съела сердце и печень) младшего брата, и старший отправился за душой брата по реке — «пошел в сторону заходящего солнца», а возвращался в «сторону восходящего солнца» [Фольклор удэгейцев 1998: 132–133].

Характерной особенностью для горизонтальной модели мира народов Сибири является впадение Мировой Реки в море или океан, которые воплощают самую дальнюю область нижнего мира, предел Вселенной. Иногда эта область описывается в самых мрачных тонах. Так, у хантов бог-хозяин нижнего мира обитает «за черноводным священным морем, где рассвет как осенняя ночь, а на закате совсем темно». За морем, в представлениях манси, живет Северный ветер — Луи-вот-ойка: «Ста-

рик в низовой стороне за морем жил. День и ночь не переставая дул» [Мифы хантов и манси 1990: 297]. Символика моря очень многоплановая: с одной стороны, это, безусловно, нижний мир, что подтверждается его сравнением с устьем реки: «устье семи морей»; с другой — существует представление о море как об огромной (мировой) реке, омывающей землю: «семь морей с одним устьем» [Там же]. Отсюда возникает вся положительная семантика образа моря.

У эвенков существует предание о двух братьях — Мучуное и Беркольтуне, которых сестра опоила вином, положила в железный ящик и бросила в море.

Проснувшись, братья осмотрелись — в темноте; толкнулись — в воде живут. Узнали они, (что) в воде живут, закричали: «Мать море, Коюловор имя твое. Наша могила в воде твоей. Вынеси волной! Вынеси! Коюловор вынеси!» [Материалы 1936: 67–68].

Море спасает братьев, выбрасывая ящик на берег. Удаленность этого моря, его расположение на краю Вселенной придают ему сакральный характер, в нем располагается Центр Мира. В мифе манси сын верховного бога Торума странствует по миру в поисках невесты.

Долго ли ехал, коротко ли ехал, однажды его конь спустился в середину моря. Оказывается, через воду ведет серебряная дверь, золотая дверь. Коня оставил там, сам зашел. Пришел вниз, там город водяного царя, серебряный город, золотой город [Мифы хантов и манси 1990: 258].

Море как край Вселенной, где находится ее центр, в некоторых мифах осмысливается как особенно священное место, в котором живет солнце. Герой эвенкийского мифа Каптандыр отправляется искать хорошую землю, где много зверя и дичи.

Долго он скитался по разным местам, пока не нашел море. Оно было без воды, в виде большой сухой ямы с песчаным дном; отправился он по морю и через долгое время дошел до богатого стойбища; в середине он увидел прекрасную дочь солнца [Материалы 1936: 271].

Далее текст повествует, что дочь солнца стережет восьмиголовый дракон, с которым Каптандыр вступает в поединок. Бой со змеем длится полгода. Каптандыр побеждает змея и рвет на части громадное тело змея. «Потекла кровь рекой и заполнила все море, кровь впоследствии стала водой».

Здесь перед нами классический сюжет змееборства, который распространен во всей индоевропейской мифологической традиции. Его наиболее ранний вариант представлен в ведийской мифологии, когда земная вода (точнее четыре земные реки) возникают в результате кос-

могонического деяния Индры, убивающего дракона (змея) и высвобождающего из под первоначального холма воду и огонь (солнце). В индоевропейской традиции змей (дракон) в этих сюжетах воплощает стихию огня, обычно он похищает (выпивает) воду и божество или герой, убивая дракона, спасает людей и землю от засухи [Иванов 1987: 468–471].

В эвенкийском мифе эта линия прочерчена неявно, о засухе ничего не говорится, но она достаточно четко проявляется в образе сухого моря, а освобождение воды воплощено в образе разлившейся крови змея. Мы видим, что здесь, так же как в ведийском тексте, вода и огонь (кровь змея и солнце) объединены композиционно как две взаимоисключающие и взаимодополняющие стихии. Таким образом, в мифологии эвенков образ змея включает все семантические смыслы, присущие индоевропейской традиции: он воплощает и водную стихию (миф о сотворении реки и происхождении воды из крови дракона), и стихию огня (его связь с солнцем и высушенное море).

Однако необходимо отметить, что в этом мифе герой соприкасается с инобытием и достигает сакрального центра Вселенной, путешествуя в среднем мире, где согласно мифологическим представлениям народов Сибири находится и мир людей, мир бытия. И этот мир состоит в постоянном контакте с миром потусторонним, с миром инобытия, который не просто окружает его, а как бы пронизывает, открывая человеку возможность доступного соприкосновения со священными силами мира. Инобытие среднего мира — это наиболее яркий и многоликий мир Вселенной, в создании образа которого в полной мере раскрылось богатство фантазии человека. Вся окружающая его природа: леса, реки, горы, озера, ручьи, весь животный и растительный мир — принадлежат духам-хозяевам этих мест, с которыми человек вынужден постоянно соприкасаться и от которых в полной мере зависит его повседневная жизнь. Помимо духов-хозяев, в целом достаточно благосклонных к человеку, инобытие среднего мира населено мифическими злокозненными существами и душами умерших, общение с которыми зачастую грозит ему гибелью. Таким образом, и в среднем мире человек постоянно испытывает влияние двух сил — добра и зла, благоденствия и угрозы, под воздействием которых проходит вся его жизнь. Однако следует отметить, что определение инобытия как среднего мира несколько условно. Часть его обитателей живет внутри земляных кочек или скал, но тем не менее в представлениях народов Сибири они не относятся ни к небесному, ни к подземному мирам, их мир тесно соприкасается с миром людей.

Этот потусторонний мир иногда настолько приближен к человеку, что порой сливается с ним, составляя как бы одно целое. В коммента-

риях к книге «Мифы, предания, сказки кетов» Е.А. Алексеенко, давая объяснение образу злокозненного женского персонажа *Кэлбэсэм*, пишет, что она живет рядом с людьми или вместе с ними, обманывает их и может погубить. Ее отличительными признаком является только четырехпалость [Мифы кетов 2001: 316].

Близкий по характеру персонаж *баруси* мы встречаем в фольклоре нганасан. Это существа в виде половины человека, которые живут в земляных кочках, но часто приходят к людям. Отношение баруси к ним может быть самым различным. Они могут быть очень доброжелательными и помогать людям, но могут и вредить. Так, в предании «Моричэ-барба и баруси» баруси приходит к охотнику, который кочует с женой за стадами диких оленей. Баруси остается с ними и во всем им помогает. Она ловкая, хорошо выделывает шкуры оленей, носит дрова. Герой предания Моричэ, которого пугает вид баруси, постоянно хочет избавиться от нее. Он топит ее в проруби, протыкает острыми кольями, запирает в доме, но баруси каждый раз возвращается к нему, фактически не обращая внимания на его отношение к ней. В конце повествования встретившийся Моричэ в тундре одинокий охотник убивает его, оставляет тело в чуме и увозит его жену. Баруси отправляется на поиски Моричэ:

Пошла баруси. Хоть и не видно дороги Моричэ, все-таки идет по ней и чумище находит. Все время идет. Дошла до чумища, где убит Моричэ. Занесено оно снегом. Раскопала баруси чумище и нашла труп Моричэ. Погладила его лицо рукой, плюнула на него, растерла. Подышала ему в рот. Рану посмотрела, потерла ее рукой, и рана закрылась. Еще в рот дохнула, и Моричэ живой стал [Мифологические сказки нганасан 1976: 133–134].

В этом предании баруси выступает как существо бессмертное, наделенное способностью оживлять людей, в чем отчетливо проявляется вера человека в таинственную силу инобытия, ее огромное влияние на жизнь людей. И воздействие этой силы человек наблюдал во всех событиях, происходящих в его жизни: в рождении и смерти, удачной или неудачной охоте, хорошем приплоде скота или возникновении эпизоотии и т. п.

В другом предании нганасан баруси также появляется среди людей, но не помогает им, а вредит, ворует у них мясо. Герой предания Чина-Барангуй убивает вора, преследуя баруси, он замечает следы крови и доходит до его дома, который находится под кочкой земли. Братья баруси начинают мстить людям. Во время охоты на диких оленей, на которую герой отправляется со своими товарищами, они вызывают пургу, создают на их пути реку, взламывают на ней лед, когда люди пытаются

перейти ее, вода уносит их и трое человек гибнут. Чина-Барангуй, являясь большим шаманом, отправляется вниз по реке, в «нижнюю землю», чтобы вернуть утонувших. В середине большой воды он находит жилище изо льда:

— *На этой избе я трех погибших людей сокуи вижу. Двери отворив, вижу, что в избе старик есть, старуха есть. Теперь мы трое в избе сидим.*

— *Какой это гость пришел. Кто ты?*

— *Я Чина-Барангуй.*

— *Чего ищешь? — говорит старик.*

— *Сюда моих три человека не приходило? Здесь они не находятся? За этими людьми следуя, пришел.*

— *За этими людьми следуя, ты пришел?*

— *Пришел.*

— *Ты за собой вины не знаешь?*

— *Какая за мной вина есть?*

— *Почему много народа человека убил ты? Баруси, меня позвав, мне отдала этих людей.*

— *А ты кто?*

— *Я самый воды бог. Трех людей не отдам. Давно они сокуи здесь сняли. Сокуи сняв, живы не будут. Не вернутся.*

...Теперь Чина-Барангуй вернулся. Такого если бы не было, люди бы в воде не умирали. А теперь и наши люди, и тунгусы, и порой русские в воде помирают [Там же: 125].

В этом предании, как мы видим, достаточно четко отражены нормы поведения людей в отношении потустороннего мира. Герой убивает баруси, за что сообщество людей наказывается — трое охотников гибнут. Более того, это событие предопределяет для людей на все времена несчастные случаи в воде, где их подстерегает опасность за совершенное убийство, которое хозяин нижней земли считает виной перед народом баруси. Здесь явно прослеживается основа мифа о происхождении смерти на воде, который вписывается в общую канву мифов о происхождении смерти в традиционных культурах Сибири [Павлинская 2007: 8–30].

Представления о том, что многие обитатели самых разных сфер потустороннего мира живут так же, как люди, широко распространено среди народов Сибири, о чем писали многие исследователи. Однако в данном сюжете эти представления доходят до абсолютного реализма: баруси смертны, при ранении они истекают кровью, как и люди, в отличие от предыдущего, где герою не удастся убить это существо. Отметим,

что представления сибирских народов об обитателях «среднего» потустороннего мира весьма противоречивы. В фольклорных текстах одного народа распространены сюжеты, из которых следует, что их можно убить, и сюжеты, в которых они бессмертны, могут помогать людям и вредить им. Они могут быть точной копией человека и иметь по сравнению с ним различные физические недостатки. Такое противоречие, видимо, объясняется определенным характером созданного человеком образа Мироздания, в котором мир людей и мир потусторонний находятся в постоянном взаимодействии. Мир инобытия полностью окружает человека, он предельно приближен к нему, особенно «средний» мир, который часто практически сливается с ним. Это явилось причиной частичного переноса на существ инобытия физиологических, умственных и духовных качеств человека, особенностей его социальной организации. Но в то же время это разные миры, и их различие чаще всего проявляется во внешнем облике их обитателей. Чем ближе инобытие к миру людей (это главным образом окружающая его природа), тем больше его обитатели становятся подобием человека. Особенно отчетливо это выражается в образах «хозяев» местности, которые в большинстве своем являются и «хозяевами» обитающей здесь живности: животных, птиц и рыб. Обычно в этнографической литературе их называют духами-хозяевами, однако представляется, что это не совсем точно. Это особые мифические существа, хотя и обладающие всеми качествами существ потустороннего мира, в то же время необычайно близки человеку и находятся с ним в постоянном контакте.

В одном из кетских преданий охотник Дисл убивает в лесу лося и тут же появляется кайгусь. В кетском фольклоре это мифологический персонаж, олицетворяющий хозяина лесных зверей. Скорее всего он посылает Дислу животное. Они вместе трапезничают, обмениваются лыжами, т.е. вступают в братские отношения. На прощание кайгусь говорит охотнику:

— *Друг, смотри, когда домой придешь, не говори, что ты кайгуся видел, не говори! Мы друзьями стали. Если твои люди спрашивать будут, почему ты сидишь и молчишь, не говори им, а то утром больше не встанешь* [Мифы кетов 2001: 163].

Дисл рассказывает о своей встрече с кайгусем отцу, не выдерживая его настойчивых требований, а утром *«его жена встала, огонь развела, мужа будила-будила, но Дисл навек уснул — кайгусь его к себе в невидимый мир притянул»*.

Здесь кайгусь и охотник становятся побратимами, и на первый план выступают человеческие отношения. Однако Дисл нарушает наказ кай-

гуся, но он не умирает в полном смысле этого слова: в предании подчеркивается, что он засыпает и переходит в невидимый средний мир инобытия. И здесь в полной мере проявляется характер взаимодействия бытия и инобытия — полная зависимость человека от расположения или нерасположения к нему существ потустороннего мира.

Одной из наиболее характерных закономерностей взаимодействия человека с представителями среднего инобытийного мира являются брачные отношения между ними.

В кетском предании о кайгусь, хозяйке лесных зверей, в основном белок, повествуется, как три брата, все женатые, пошли на охоту. Младший брат Уньгет убивает необычную белку, у которой спереди завязки, а на шее лямка. Охотник понимает, что белка принадлежит хозяйке зверей, он догадывается, что она может навесить его и, строя на ночь шалаш, устраивает ей особое место, на котором обычно располагается женщина. Вечером к нему приходит кайгусь — красивая молодая женщина — и спрашивает его, он ли убил ее зверя. Уньгет отвечает, что убил он, обдирает с белки шкурку, зажаривает ее на рожне и угощает кайгусь. Кайгусь становится женой Уньгета, и он приводит ее в свой дом. Брак с кайгусь делает Уньгета удачливым охотником, он добывает много пушнины, братьев охватывает чувство зависти, и на очередной охоте они сговариваются:

— *Надо младшего брата убить и взять кайгусь себе, тогда и мы станем добывать много.*

Кайгусь все слышит, обо всем догадывается. Говорит своей подруге:

— *Нашего мужа его братья там в лесу убить собираются.*

Женщина не верит, слушать не хочет:

— *Как это братья его убьют, ты обманываешь!*

Кайгусь говорит:

— *Вечером вместе пойдем к нашему мужу, только ничего с собой не бери!*

Скоро уж люди должны возвратиться. Кайгусь говорит:

— *Ну, теперь держись крепче!*

Женщина все же коробку открыла, наперсток взяла. Кайгусь выдернула одну очажную палку, схватила подругу и потащила за собой в отверстие под очажной палкой. Сама она успела вниз уйти, а женщина — только наполовину, половина осталась наверху торчать...

Кайгусь своего мужа оживила и увела его в свой мир [Там же: 135–137].

Брак с хозяйкой пушных зверей приносит Уньгету охотничью удачу. Кайгусь живет в мире людей и даже находится в дружеских отноше-

ниях с его первой женой. Так же, как баруси в нганасанском предании, она обладает способностью оживлять покойников, силой, присущей инобытию. Важным моментом является уход кайгуси из мира людей в мир мертвых, где пребывает ее убитый муж, через отверстие в очаге, являющееся сакральным центром жилища, а в масштабе Вселенной — точкой, через которую проходит Мировая Ось, соединяющая все сферы Мироздания. Однако, оживив мужа, баруси уводит его в свой мир, который не соотносится ни с нижним миром, ни с миром мертвых. Это «средний» мир, мир живой природы, который, как небесный и подземный миры, составляет часть инобытия, причем самую значимую в жизни человека.

В предании этот мир обозначается в несколько иносказательной форме, которая, тем не менее, достаточно понятна. Зажарив белку на рожне, Уньгет в шалаше угощает кайгусь.

Сам белку на три части разделил. Заднюю часть ей отдал, она назад вернула. Переднюю часть ей отдал, она назад вернула. Среднюю часть ей отдал, она взяла. Поели [Там же: 136].

Здесь отчетливо проявляется идея тождества микро- и макрокосма, в которое включено и животное. В целом это характерно для всех культур Сибири и достаточно четко выражено в строгом распределении частей как дикого, так и домашнего животного во время трапезы между членами семьи или рода в соответствии со статусом каждого участника: старики, мужчины, женщины, дети. В предании эта идея сконцентрирована, т.к. совместная трапеза представителей бытия и инобытия носит предельно ритуализированный характер, один из сакральных смыслов которого заключается в том, что кайгусь выбирает среднюю часть тушки белки, воплощающую ее мир.

Сходным с кайгусь персонажем в кетской мифологии является ульгусь — хозяин/хозяйка речной фауны. Взаимоотношения человека с существами этого мира такие же, как с представителями лесного. Здесь также на первый план выступают брачные отношения. Кетское предание повествует:

Один старик жил, говорят, лет двести назад. Баба у него есть и дочь взрослая. Бабы купаются. Дочь старика нырнула — век ее нет. Старик искать ее стал, на низ лодкой пошел. Плачет, на берегу ищет — нет девки.

Время прошло, он со старухой все плачет. Потом на то место ушли, где самолосы ставят. Раз смотрят — лодка с людьми появилась. К берегу плывут, пристают. Там дочь старика сидит, ульгусь сидит, мать ульгуся сидит.

Старуха, мать ульгуса [хозяйка реки], говорит старику:

— Мы пришли к тебе в гости, видим, что ты все время плачешь. Девку, твою дочь, я утащила.

Дочь говорит:

— Вы теперь не плачьте, я хорошо живу. Сначала чуть не пропала, дышать не могла. Потом, когда все ульгуси налетели, собрались, я дышать стала хорошо.

Старуха, мать ульгуса, говорит:

— Вы теперь не плачьте. Вы знаете, где теперь дочь ваша, теперь она век жить будет. Вы теперь рыбу хорошо добывать будете.

Через год дочь с мужем-ульгусем и сыном снова приехала в гости к родителям, но ульгусь «долго на сухом месте не ходит, в воду лезет», старуха ругается и он навсегда уходит в реку [Там же: 141–142].

Таким образом, брачные отношения с хозяевами как леса, так и речного мира способствуют промысловой удаче оставшейся в мире людей семье. Но существуют и различия — кайгуси живут среди людей, ульгуси долго на земле пребывать не могут. Более того, девушка сначала задыхается в воде, и только помощь хозяев этого мира спасает ее. В этом проявляется удивительный синтез реализма и фантазии, присущий мифологическому мышлению, особенностям его художественно-образного восприятия мира. В данном сюжете выражается и характер среднего инобытийного мира — жизнь его обитателей во всем подобна жизни людей, так же, как и жизни небесных божеств и предков. Но его отличие, как и небесного мира, от мира предков, мира мертвецов и тем более от мира хтонических божеств, заключается в непосредственном контакте с миром людей, важной чертой которого являются брачные отношения.

Еще одной особенностью взаимодействия бытия и инобытия является неожиданность проявления последнего, в чем заключается наиболее существенная черта его образа, созданного человеком. В то же время человек постоянно ожидает этого проявления, оно несильно его пугает, и он знает, что делать в этом случае.

В кетском предании об охотнике по имени Дандукн рассказывается, что он был ленивым и нерадивым охотником, родители и за человека его не считали, сам Дандукн тоже считал себя человеком ничемным и думал, что никакая женщина замуж за него не пойдет. И вот однажды, когда он пошел на охоту с братом, даже не взяв с собой лука, в лесу он вдруг услышал, как стукнула дверь. На следующий день он просит отца сделать ему лук и уходит на охоту один. В лесу он убивает необычную белку, освежевывает ее и приготавливает на рожне. Неожиданно к нему в шалаш приходит очень красивая девушка.

Ее косы длинные, как солнечные лучи идут, брови черные, глаза, как огонь, горят. На ее лбу как будто звезда горит. Дандукн говорит:

— Теперь к моим родителям пойдем.

Кайгусь сказала:

— Нет, сначала в мой каменный чум зайдем.

Они пошли в каменный чум, им дорога образовалась до дверного входа. Дверь сама открылась, они внутрь зашли. Внутри дома все блестит. ...Она в углу покопалась, лук оттуда взяла, из латуни сделанный, дала ему в руки.

— Возьми, — говорит, — теперь ты много зверей будешь добывать. Завтра мы пойдем к твоим родителям. ...Они долго ли шли, мало ли шли. Домой пришли. Его родители обомлели:

— Это откуда тебе такая женщина досталась? [Там же: 133–135].

В этом предании сконцентрированы все смыслы взаимодействия бытия и инобытия. Прежде всего это необычность и внезапность проявления инобытия — стук двери в лесу, добыча неумелым охотником волшебной белки, неожиданное появление в охотничьем шалаше красивой женщины, возникновение дороги от шалаша к ее каменному чуму (жилище в скале). Важна и реакция Дандукна на услышанный в лесу стук двери — он просит отца изготовить ему лук и идет на охоту один. Это свидетельствует о том, что ему ясен этот знак проявления инобытия и он готов к контакту с ним. Он строит шалаш, готовит специальное женское место в нем, устилая пол пихтовыми ветками, кладет в подмышки куски бересты, чтобы не было щекотно, т.к. любовная игра заключается в щекотании друг друга: кто первым засмеется, тот считается побежденным и во всем подчиняется победителю. Кайгусь проигрывает в этой игре и поэтому соглашается стать женой Дандукна. Однако кульминационным моментом в этом предании, как и в предыдущих сюжетах, является брак человека с существом иного мира, который обеспечивает ему удачу в промысле и, следовательно, счастливую жизнь. В основе этого мотива, как и в мифах о брачном союзе человека с небесными божеествами, лежит, как можно полагать, мифологема священного брака неба и земли, в результате которого возникает жизнь. Переходя в предания — более поздний жанр художественно-образного осмысления Мироздания — эта идея переносится на инобытие, но только то, которому человек присваивает созидательную энергию Космоса. Это мир небесный и мир окружающей природы, от которых непосредственно зависело благополучие его жизни, но фактически это небо и земля.

Итак, в мифах, преданиях и сказках народов Сибири весь мир инобытия был представлен как важнейшая составляющая Мироздания, та его часть, которая определяла бытие человека от рождения до смерти и возрождения снова в мире людей. Мир инобытия был предельно близок человеку, он воспринимал его абсолютно материалистически, воспроизводя постоянные контакты с ним в конкретных художественно-образных решениях, в основе которых лежало свойственное мифологическому мышлению сочетание реальности познания и фантазии его образного воплощения.

Библиография

- Анисимов 1959 — *Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Сибири. М.; Л., 1959.
- Афанасьева 1988 — *Афанасьева В.К.* Мардук // Мифы народов мира. М., 1998. Т. 2.
- Василевич 1969 — *Василевич Г.М.* Эвенки. Л., 1969.
- Грачева 1976 — *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Иванов 1949 — *Иванов С.В.* Мамонт в искусстве народов Сибири // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11.
- Иванов 1987 — *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1.
- История 1983 — История Древнего Востока. М., 1983.
- Крейнович 1973 — *Крейнович Е.А.* Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Материалы 1936 — Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. Л., 1936. Вып. 1.
- Мифологические сказки 1976 — Мифологические сказки и исторические предания нганасан / зап. и подгот. текстов, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М., 1976.
- Мифы кетов 2001 — *Алексеевко Е.А.* Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001.
- Мифы хантов и манси 1990 — Мифы, предания и сказки хантов и манси / сост., предисл. и прим. Н.В. Лукиной. М., 1990.
- Нанайский фольклор 1996 — Нанайский фольклор. Нингман, сioxор, тэлунгу / подгот. текстов, пер., коммент. и указ. Н.Б. Киле. Новосибирск, 1996.
- Неклюдов 1988 — *Неклюдов С.Ю.* Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
- Орочские сказки и мифы 1966 — Орочские сказки и мифы / сост. В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. Новосибирск, 1966.
- Павлинская 2007 — *Павлинская Л.Р.* Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти. СПб., 2007. С. 8–30.
- Попов 1949 — *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа // Сб. МАЭ. 1949. Т. 11. С. 255–323.
- Попов 2006 — *Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. Новосибирск, 2006.
- Сенкевич-Гудкова 1949 — *Сенкевич-Гудкова В.В.* Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // Сб. МАЭ. 1949. Т. 11.
- Сказки эскимосов 1985 — Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии / сост. Г.А. Меновщиков. М., 1985.

Титов 1923 — *Титов Е.И.* Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов кондогирского рода (Баргузинский округ Северо-Западного Забайкалья) // Сибирская живая старина. 1923. № 1. С. 90–105.

Традиционное мировоззрение 1988 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / под ред. И.Н. Гемуева. Новосибирск, 1988.

Фольклор удэгэйцев 1998 — Фольклор удэгэйцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ / составл., вступ. ст., коммент. и словарь Е.П. Лебедевой, М.М. Хасановой, Т.В. Кялундзюги, М.Д. Сиимонова. Новосибирск, 1998.

Хангалов 2004 — *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: в 3 т. Улан-Удэ, 2004.

Хасанова, Певнов 2003 — *Хасанова, Певнов.* Мифы и сказки негидальцев. Исследования по тунгусоведению. ELPR Publication Series A–2–024. Osaka, 2003.

Хомич 1976 — *Хомич Л.В.* Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Эвенкийско-русский словарь. М.; Л., 1940.

Элиаде 1994 — *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

Элиаде 2000 — *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. М., 2000.

Янкович 1980 — *Янкович М.* Мифическое животное на звездном небе // Скифо-Сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980.