

Глава 1

ПРИРОДНЫЕ СТИХИИ В КОСМОГОНИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ ЭВЕНКОВ ЗАБАЙКАЛЬЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ: НЕБЕСНЫЕ СВЕТИЛА И СВЯЩЕННЫЕ КАМНИ

Байкало-Амурский регион — место проживания восточных тунгусов, родственных монгольским и тюркским народам Евразии и говорящих на тунгусо-маньчжурских языках (алтайская языковая семья).

Мифология коренных народов Сибири относится к шаманскому культурному и религиозному миру, рассматривающему человека как часть космоса и природы. Архаичные, во многом архетипические представления, отраженные в мифологии народов Байкало-Амурского региона, связаны с этнической и региональной ментальностью, сохранившейся в фольклоре и народном искусстве, религии, картине мира в целом.

Эвенки Забайкалья и Верхнего Амура — охотники и оленеводы, а также скотоводы (коневоды) и охотники таежной и лесостепной зоны Сибири. Они сохранили в своих верованиях древний пласт охотничьей культуры и включили новые элементы скотоводческих верований, позаимствовав их у соседних бурят и якутов.

Переживание многих компонентов природы, свойственное эвенкам-орочонам и хамнеганам, населявшим этот регион, было связано с природными условиями проживания, а также с этнокультурными историческими связями с древнемонгольскими и тюркскими племенами, формирующими региональную этнокультурную специфику.

Представления о свете (ясном небе, солнце) и камне (горе, скале), взаимосвязанные у эвенков, свидетельствуют о глубине и архаичности верований этого народа, сохранившего до настоящего времени многие обычаи и обряды в промысловом, домашнем и шаманском мировоззрении. В шаманстве эвенков широко развиты персонифицированный пантеон, представления о богах, духах-хозяевах, предках наряду с представлениями о явлениях природы.

В данной главе приводится историко-этнографический материал, свидетельствующий в пользу того, что человек в космогонической мифологии эвенков Забайкалья и сопредельных территорий представлен как существо, связанное со всеми природными стихиями. Человек являлся частью стихий, окружающей среды и в то же время обладал креативным потенциалом, мог участвовать в создании мира и менять законы природы.

Мифологические представления о свете и светилах

Наиболее ранние сведения эвенков о свете содержатся в мифологии, которая является источником «изучения процесса познания древним человеком окружающей природной и социальной среды, самого себя, возникновения и развития традиций, утверждения системы ценностей, норм поведения, языка» [Воронина 2007: 6].

В космогонических мифах забайкальских эвенков XVIII–XIX веков говорится о творении мира двумя братьями. В XVIII веке Г. Спасский записал у забайкальских эвенков миф, в котором рассказывается, что «вначале была одна вода. И были *Буга* и *Бунинка* (два брата). *Буга* послал на воду огонь, который частично уничтожил ее. Тогда образовалась земля. *Буга* создал свет и отделил его от тьмы. Потом он сошел на землю и здесь встретил *Бунинка*, который стал претендовать на роль творца земли. Между ними завязалась борьба. *Бунинка* испортил гусли — 12-струнный музыкальный инструмент *Буга*. Разгневанный *Буга* предложил состязание: нужно вырастить сосну со дна озера. Не умеющий это сделать должен признать свое поражение. По приказу *Буга* сосна тотчас зарождается со дна озера и поднимается над водой. Сосна *Бунинка* не может стоять и падает. Но *Бунинка* не хочет признать свое поражение. И тогда в наказание *Буга* сделал его череп железным. *Бунинка* тяжело носить на плечах голову из железа, и он просит освободить его от мучения. *Буга* взамен требует не мешать ему, когда он будет делать человека. Чтобы сделать человека, *Буга* взял железо на востоке, огонь на юге, воду на западе, землю на севере. Эти элементы он превратил соответственно в сердце, теплоту, кровь, мясо и кости. Так *Буга* создал мужчину и женщину» [Спасский 1822: 54–55].

Б. П. Шишло, подробно проанализировавший модели мира у народов, окружающих тунгусов, пришел к заключению, что этот миф забайкальских эвенков был усвоен их предками еще в эпоху

государства Бохай, когда влияние Китая на культуру древних тунгусов было неоспоримо сильным. В ту же эпоху к рассматриваемым моделям мира присоединились элементы буддизма и манихейства, а позднее элементы ламаистской картины мира [Шишло 1991].

Несмотря на синкретизм, этот миф был записан в XVIII веке и содержит также «тунгусскую основу». Это касается прежде всего противоборства двух братьев-творцов (у эвенков *Буга* и *Бунинка*), общего сюжета для всех алтайских народов. Их имена у забайкальских эвенков — древнетунгусские. Нас интересует один важный момент мифа — в нем говорится о творении света и отделении его от тьмы братом-творцом Буга, который находился в пространстве еще до творения земли. Это может свидетельствовать в пользу того, что Буга был хозяином всей Вселенной, поскольку его могущество распространялось на воздух, воду и землю, свет и тьму. Он был способен вырастить мировое дерево и сотворить человека (мужчину и женщину). В борьбе с *Бунинка Буга* побеждает последнего и в наказание делает его череп железным. Буга как хозяин Вселенной творит свет и отделяет его от тьмы уже после того, как он создал землю — послал огонь на воду. В этом мифе констатируется факт сотворения света через посредство отделения его от тьмы, но не рассказывается, как это происходит.

В другом известном мифе забайкальских эвенков, записанном А. А. Макаренко во время экспедиции в Забайкальскую область в 1913 году и хранящемся в архиве Российского этнографического музея, уточняется, каким образом появляется свет. В мифе о сотворении земли рассказывается: «...давно было все морем. Вот два (*Буга* и *Хырга*) гоняли зверя, и все конца нет. Жили в лодке и все ездили и ездили. “А когда конец будет?” — спрашивает один другого. Другой говорит: “Надо землю *дунна* сделать”. Один ушел, жди, говорит, меня три года. Принес гору *гудынычан*, вынул из нее серединочку *гуррыкачана* (оленя) и бросил в море — вот и земля стала. В другую сторону бросил — другая стала. Они вышли на землю *дунну*. Земля стала расти, появились трава, звери, птицы. За водой пошла щука, куда поплывет, там реки и горы образуются. Землю будто бы держат три щуки.

На земле три бога глазами видно: *Делача* — солнце — свет и тепло дает, *Бега* — месяц — свет дает, Тоги — огонь — тепло и питание дает. Солнце и месяц на небе стоят, день и ночь делают. В мире мертвых — подземном *Буни* — хозяин *Хырга*. Там темно,

нет *дылача* и *бега*. Однако мертвые живут там такой же жизнью, как и люди на земле. Увидеть их — плохо» [АРЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 216].

Итак, в приведенном мифе подробно объясняется, откуда происходит свет. Оказывается, во время сотворения мира *Буга*, один из братьев-творцов, достает гору и вынимает оттуда оленя, который и превращается в землю на поверхности воды. С земли стали видны три божества, два из них дают свет — это солнце *Делача* и месяц *Бега*. Они же делают день и ночь, то есть обеспечивают смену света и тьмы. Из этого мифа очевидно, что верховное божество пространства космоса *Буга* занимает более высокое положение по сравнению с солнцем *Делача* и месяцем *Бега*. Из этого следует, что *Буга* как хозяин Вселенной распоряжается светом и тьмой единолично, поскольку *Делача* и *Бега* подчинены ему.

Из описаний мифов, содержащих сюжет о свете, мы видим, что у забайкальских эвенков сложилось двойное представление о нем — непсонифицированное (первозданные элементы природы: солнце, луна, свет) и персонифицированное (*Буга*, *Делача* и *Бега*).

Проанализировав эти два мифа в отношении становления света, отметим их сходства и различия с мифами эвенков других территориальных групп — амурских и енисейских.

В большинстве мифов енисейских, амурских и урмийских эвенков (как и забайкальских эвенков XVIII в.) отмечается факт создания света верховным божеством *Буга* или *Сэвэки* либо на это вообще не обращается внимания. Основной акцент делается на сотворении земли, людей и животных [Василевич 1959; Варламова 1995; АРЭМ. Ф. 6. Оп. 4. Д. 1].

Это объясняется тем, что в космологии эвенков существует особый астральный миф о космической охоте, посвященный смене дня и ночи. Приведем подробный миф о космической охоте, записанный А. И. Мазиным в XX веке у амурских эвенков-орочонов, близких к забайкальским эвенкам:

«Это было давным-давно, когда земля еще не разрослась и была совсем маленькой, но на ней уже появилась растительность, жили животные и люди. В то время не было ночи, солнце светило круглые сутки. Однажды в осенний день лось-буга схватил солнце и побежал в сторону неба. Лосиха-матка эннын, ходившая за лосем, побежала за ним. На земле наступила ночь. Люди пришли в замешательство. Они не знали, что делать. В то время среди эвенков жил знаменитый охотник и силач Мани. Он единственный из эвенков не растерялся. Взял лук, позвал

двух охотников, собак и побежал вдогонку за лосями. В это время лоси удалились и побежали по небу. Собаки Мани быстро нагнали и остановили их. Лось, видя, что от собак вдвоем не уйти, передал солнце лосихе, а сам стал отвлекать собак. Самка, улучив момент, резко повернулась и побежала в сторону севера к Небесной дыре (Полярной звезде), чтобы скрыться от преследователей. Подоспевший Мани застрелил лося, но солнца у него не оказалось. Догадавшись, что лось передал солнце лосихе, он стал искать ее глазами по небу и увидел, что она уже близко от Небесной дыры и может скрыться. Тогда он стал стрелять в нее из своего богатырского лука. Первая стрела легла в двух промерах ее туловища спереди, вторая — в одном, третья точно угодила в цель. Как только Мани отобрал солнце и вернул его людям, все участники космической охоты превратились в звезды. Звезды, образующие ковш созвездия Большой Медведицы, являются следами лося-самца, три звезды ручки ковша — следы собак Мани, сам Мани — пять звезд Большой Медведицы ниже днища ковша. Ковш созвездия Малой Медведицы — следы лосихи. 1-я и 2-я звезды ручки этого ковша — стрелы Мани. 3-я звезда ручки ковша — Полярная звезда, отверстие (санарин), через которое лосиха пыталась скрыться.

С тех пор происходит смена дня и ночи и космическая охота повторяется. Каждый вечер лоси выкрадывают солнце, в свою очередь Мани гонится за ними и к утру возвращает людям солнце» [Мазин 1984: 9–10].

В другом варианте мифа «Мангы-Деромго», записанном Г. М. Василевич [1936] от енисейских эвенков, рассказывается, что до появления людей на земле жили великаны. У старика со старухой родился трехглазый сын. Сестра позавидовала его охотничьей удаче и превратилась в людоедку. Брат свернул ей шею, а сам ушел на небо, боясь гнева родителей. Он поднялся на хрустальный свод, который прозрачным колпаком окружает землю. Мангы Деромго дошел на лыжах до края земли, где вершины леса касаются неба, нашел там отверстие хангар, которое известно богу Оксори и черту Харги да мифической птице Догивки, переносящей героев в потусторонний мир. Мангы-Деромго, как необычный человек, легко нашел это отверстие и на лыжах помчался по небесному своду. По пути он догнал двух охотников — Торопливого и Хвастливого. Они гнались за лосем. Пошли втроем. Он обогнал их и, как ветер, помчался за лосем. Он пересек на лыжах небесный свод и перед полночью увидел лося слева от себя, обернулся и пустил ему под

лопатку двухконечную стрелу и убил лосиху. Теленок с перепуга метнулся в сторону, он упал в *Хангар* и очутился на земле, от него пошли земные лоси. Люди видят в ясную ночь на небе след от лыжни — Млечный Путь. Большую Медведицу — два охотника, теленок и лосиха, справа стрела *Мангы-Деромго*. Сам стрелок — созвездие Орион. Оставив охотников, *Мангы-Деромго* пошел рыскать по небесному своду в поисках жителей. На середине неба он увидел золотой шатер, который висел в воздухе, не касаясь хрустального свода. Там старуха с красавицей-дочерью заведует землей и всем живым на ней. Охотник женился на ней и стал небожителем. Он не забывал землю, сгонял редких ценных зверей к небесному отверстию *Хангар*. Прошло несколько циклов лет. *Мангы-Деромго* затосковал по родине. Старуха дала ему восьминогую коня. На земле вместо дома увидел деревья. Посмотрел в щель, там шалаш врос в землю, его сестра-людоедка ворожила человеческой челюстью предков. Он ушел от нее на небо. Старуха неба стала бороться с людоедкой земли и хитростью заманила ее в котел с металлами, он перевернулся на землю. С тех пор на земле есть свинец, олово, железо, медь, серебро и золото [Василевич 1936].

В отличие от предыдущего мифа, в этом содержится дополнительная информация. Помимо космической охоты на лося, укравшего солнце, в нем говорится о небесной старухе — хозяйке жизни (по другим источникам известно, что она — хозяйка солнечного дерева, солнца как источника жизни). Герой женится на дочери солнца. Сам становится покровителем растительности, охотничьих промыслов. Эта информация относится уже собственно не к мифу, а к эпосу и прикрепляется к мифу о смене дня и ночи как дополнительная. Она указывает на источник жизни, света, плодородия.

Итак, в мифе о космической охоте свет на земле исходит от солнца. Лоси крадут солнце. Небесный охотник из лука стрелами убивает лосей и возвращает людям свет. На земле устанавливается смена дня и ночи, света и тьмы. Во втором варианте мифа, содержащем элементы эпоса, небесный охотник *Мани* женится на дочери хозяйки жизни из золотого шатра (солнца, света).

В наиболее раннем варианте мифа эвенков записано, что за лосихой, укравшей солнце, гонится медведь и возвращает свет [Там же]. Здесь лосиха связана со светом и тьмой, а медведь — со светом. Этот вариант сибирского мифа напоминает североамериканский миф племени восточных атапасков. В нем говорится, что

медведь охранял дерево погоды с мешками солнца, дождя, ветра, снега. Из-за реки плыл олень, чтобы украсть один из мешков — с солнцем [Липс 1954: 366–368]. Если в сибирском мифе показана сцена погони, то в североамериканском — сцена намерения кражи. Все отличие только в этом, но в обоих случаях очевидна одна цель — украсть дневное светило. Более поздний вариант мифа о стрелке в лося сохранился у некоторых народов Сибири, соседствующих с эвенками (кеты, селькупы, ненцы).

Этот астральный миф был связан с ежегодным весенним обрядом эвенков. У сымских эвенков он назывался *Икэнипкэ* (праздник подражания жизни) и длился восемь дней, в ходе обряда совершался круговой ритуальный танец — хоровод, символизирующий погоню за космическим лосем [Василевич 1957]. Все участники хоровода как бы поднимались на небо к верховному божеству Буга и получали небесную благодать плодородия природы — силу *мусун*. Ритуал носил родовой характер и проводился на священной родовой территории. Во время ритуалов в лесу имитировали стрельбу в фигурки зверей, сделанные из ветвей ели или дерева, что означало убиение мифического лося.

По мнению некоторых исследователей, «смысловая нагрузка ритуала *Икэнипкэ* по сравнению с исходным мифом была более глубокой. Ритуал символизировал не только возвращение в результате охоты на оленя солнца и прихода дня, но более широко смену тьмы и света, холода и тепла, зимы и весны, то есть означал ежегодное возрождение природы» [Ермолова 1993: 155–156]. Убитый охотниками космический зверь чудесным образом воскресал, а вместе с ним воскресала вся природа [Анисимов 1959: 14].

Новогодний ритуал эвенков также был связан с шаманством. У сымских эвенков во время праздника *Икэнипкэ* проводили церемонию оживления шаманского бубна и шаманской одежды, обряд становления шамана третьей категории [Василевич 1957].

У верхнеамурских эвенков-орочонов во время аналогичного ритуала, который назывался *Сэвэки*, шаман летел к божеству неба — *Буга*, *Сэвэки*. Шаман получал от божества небесное плодородие природы в виде шерстинок и затем передавал их через бубен, коврик — душехранилище оленей и людей, священного оленя *Сэвэки* людям [Мазин 1984].

Таким образом, образ света в традиционных представлениях эвенков ассоциировался с небом, солнцем, луной, звездами. Осмыс-

ление этих объектов в традиционной культуре эвенков было связано с их чувственным восприятием окружающего мира. Эти стихии эвенки как шаманисты персонифицировали либо представляли в качестве элемента природы.

Из этого следует, что в мифологии эвенков образ света отмечается как значимая категория и связывается с несколькими сюжетами, в которых важную роль играют образы божества неба, Вселенной *Буга* (*Сэвэки*, *Оксори*); божества солнца, подателя света и тепла *Делача*; месяца, подателя света *Бега*; космического богатыря, покровителя растительности и зверей *Мани*.

Персонифицированные образы светил (неба и солнца)

Космическое божество неба Буга

В мифологическом пантеоне эвенков наиболее архаичное божество неба и Вселенной *Буга* имеет синонимы — *Оксаки* или *Экшерри*, *Сэвэки*, *Майин* (шаманский бог), *Амака* [Широкогоров 1919; Анисимов 1958; Василевич 1969].

Небо воспринималось через несколько образов — животного либо антропоморфного существа, чаще — как мужчина, реже — как пара (мужчина и женщина) и совсем редко — как персонифицированное начало. В общении с небом человек выходил одаренным благом — здоровьем, силой, властью, удачей в промысле, победой над врагом. Но небо также и карало за проступки. С небом фактически ассоциировалось представление о свете. Небо могло быть светом солнца и тьмой ночного времени, свет которого — звезды и луна.

Большинство исследователей тунгусских народов отмечали пространственные характеристики данного понятия. *Буга* — обожествленное представление о нерасчлененной единой Вселенной. По архивным материалам Г. М. Василевич, возможно разделение слова *Буга* на две морфемы: *Бу* — земля (*му* вода) и *га* — суффикс времени [Цит. по: Ермолова 2004: 60–61]. Она отмечала, что восприятие верховного божества в верованиях тунгусо-маньчжурских народов было связано с ближайшей окружающей средой. «*Буга*, *Боа* — это сила природы, распространенная вокруг и служащая импульсом существования и движения различных явлений природы. Согласно общему для всех тунгусо-маньчжурских народов представлению, *Буга* означает все окружающее: природу, землю, мир, небо, погоду, пространство. Под влиянием шаманских представле-

ний *Буга* приобрел новое значение как дух-хозяин верхнего мира. Считалось, что *Буга* может видеть только шаман, который общается с ним» [Василевич 1991: 188]. А. Ф. Анисимов полагал, что понятие *Буга* у эвенков олицетворяло окружающий мир как место деятельности и жизненно важных условий существования (погода) [Анисимов 1959: 42].

Полисемии названия верховного космического божества *Буга* соответствовала полисемия самого образа. Вселенная *Буга* включала весь мир, землю, воду, небо, все существующее, и в то же время это вечное существо, которое не вмешивается в дела людей, но является творцом и распределителем всего существующего [Широкогоров 1919: 14–15; Аврорин, Лебедева 1978: 27–28; Хасанова 1998: 518–519]. Являясь хозяином Вселенной, которому подвластны все сферы мироздания, *Буга* наделялся статусом верховного божества и духа. По материалам С. М. Широкогорова, *Буга* — «верховное, всесильное, вездесущее, всезнающее существо, которое отвечает за существование и регулирует жизнь и направляет весь мир» [Shirokogoroff 1935: 122], то есть обладает законодательными, распорядительными и креативными функциями.

Наряду с творением мира верховное божество считалось хозяином погоды, который регулирует восходы и заходы солнца, управляет атмосферными осадками, ветрами, грозами, землетрясениями, наводнениями, промысловой удачей. Он — верховный хозяин всего живого на планете и совокупность всего, что ему подвластно [Аврорин, Лебедева 1978: 27–28; Анисимов 1959: 42].

Верховное божество тунгусских народов *Буга* обладало не только космогоническими и природно-атмосферными, но также социальными функциями.

У неба *Буга* просили здоровья и благополучия. Считалось, что оно дает счастье, справедливость, жизнь. Г. И. Варламова (Кэпгукэ) у амурских эвенков конца XX в. записала современные представления о небе *Буга*. Она сообщает, что небо *Буга* играет в жизни эвенков главную роль. Небо человека кормит, растит, дает лося, домашнего оленя, снабжает теплом. Оно дает погоду (мочит, сушит) и устанавливает закон, следит за нравственностью человека [Варламова 1995: 55–59]. Божество неба *Буга* эвенков, как воплощение и верховный правитель Вселенной, является главным подателем жизни и как родитель воспитывает человека. *Буга* — источник всего, и от него все происходит [Там же: 59].

По представлениям восточных эвенков, небо *Буга* следит за поведением человека, все поступки человека должны быть угодны небу *Буга*, он ничего не должен делать против воли неба *Буга*. Если кто-то делает что-то не как положено, его обычно останавливают выражением: «Против неба *Буга* делаешь! Грех». Эвенки считали, что и радость, и несчастье даются человеку небом *Буга* в зависимости от его поведения: «Небо *Буга*, если пожелает, добра дает и плохое пошлет на твою плохость» (то есть если сам делаешь плохо, плохое получишь). Небо *Буга* посылает наказание человеку, если он это заслужил, говорят, *Буга* проклянет.

Небо *Буга* мыслится как космический родитель, дававший жизнь человеку. У неба в песнях просят благополучия:

Где трава есть, где глиняная земля —
Хорошо же, хорошо же,
Если небушко *Буга* пожелает же,
Хорошо жить будем.

В хороводных круговых танцах, исполняемых на большие праздники, также упоминается *Буга*:

Дэвэ, дэвэ, давайте танцевать!
Хорошо жить будем!
Пусть олени наши пасутся,
Небушком *Буга* даны они,
Хорошо, хорошо!
[Варламова 1995: 56–57].

Существование у восточных эвенков и эвенов культа неба *Буга* сходно с аналогичными воззрениями тюрко-монгольских народов на небо *Тэнгри*.

Эволюция образа Буга

В пантеонах тунгусо-маньчжурских народов сохранились разностадийные представления о божестве неба — от нерасчлененного космического образа до дуального и верховного главы пантеона.

Наиболее ранний исторический пласт представлений о верховном боге неба *Буга* как нерасчлененной единой Вселенной, по мнению исследователей, был связан с культом лося и мифом

о стрелке, преследующем солнечную лосиху [Окладников 1974а: 53–59; Василевич 1969; Анисимов 1959: 23; Мазин 1984: 12; Аврорин, Лебедева 1978: 27–28]. Первоначально образ *Буга* — *Бугады энин* представлял собой хозяйку Вселенной, связанную с образами света, неба, мировой горы и мирового дерева жизни, как нерасчлененное единство Вселенной в облике космической лосихи — матери-прародительницы мира и жизни (рис. 1). Позднее *Буга* стал мужским божеством, хозяином неба, света и земли [Василевич 1936; Анисимов 1958: 83; 1959: 23; Мазин 1984].



Рис. 1. Изображение стрелка, целящегося в солнечную лосиху, — иллюстрация мифа о космической охоте. Петроглифы Верхнего Амура. I тыс. до н.э.

Ранние записи космогонического мифа забайкальских и амурских эвенков XVIII века зафиксировали дуалистические представления. Г. Спасский записал космогонический миф забайкальских эвенков о творении мира и человека, в котором два брата, *Буга* и *Бунинка*, творят Вселенную, животных, людей [Спасский 1822: 54–55]. Об этом же сообщает И. Георги: «Верховное, или всеобщее божество, называют *Боа*, а дьяволом — *Буги*» [Георги 2005: 328]. Некоторые исследователи обращали внимание на то, что слово *Бука* в переводе означает «крупный рогатый зверь, в том числе лось» [Анисимов 1959: 32–39; Аврорин, Лебедева 1978: 29]. По архивным материалам А. А. Макаренко, согласно мифологии забайкальских эвенков начала XX в., два брата-творца, *Буга* и *Хырга*, поделили небо и землю [АРЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 215: 29, 30, 32; Сем 2002а: 99–100].

Исследуя эвенкийский пантеон XIX в., А. Ф. Анисимов выделил два разных образа, сформировавшихся на одной первооснове: хозяина неба *Буга* (*Сэвэки*) и хозяйки родовой территории, священ-

ных скал и дерева жизни *Бугады энин*, символами которых были два оленя [Анисимов 1959: 34–39]. Близкие представления были записаны Г. И. Варламовой. На основании того, что амурские эвенки обращались к небу *Буга* как к матери *эни* и отцу *амин*, она приходит к заключению, что *Буга* как высшее божество олицетворяет как женские, так и мужские начала природы и олицетворяет Вселенную [Варламова 1995: 59]. То есть небо *Буга* в эвенкийских верованиях амбивалентно по своей сути, представляя фактически нерасчлененную Вселенную. В фольклоре эвенков к нему обращались как матери и отцу неба *Энин* и *Амин Буга* [Там же]. Двойственность образа проявлялась не только как верх–низ, мужское–женское, но также как добро–зло, свет–тьма. Понятие хозяина неба — противоположности хозяина территории — распространялось и на злого духа или черта *Бунинка* [Сем 2002а, б, в].

Ритуал — культ неба

Являясь космическим божеством, *Буга* воспринимался как верховное божество и хозяин территории нераздельно, один в двух лицах. Во время родовых молений к нему обращались через конкретный лик на священном дереве или священных скалах. Поэтому некоторые лингвисты отмечают, что значение *Буга/Боа/Буа* ‘бог’ не подразумевает веры в надприродное божество, чаще всего речь идет о хозяине тайги *Буа Хэнтэни* (у удэгейцев, имеющих родственные с тунгусским язык), распоряжающемся в своем хозяйстве. О нем говорят: «Хозяин будет снежить, дождить» [Гирфанова 2001: 60]. У амурских эвенков уже сложились персонифицированные представления о небе как божестве. Говорили: «Дождь идет — *Буга* мочит, небо прояснилось — *Буга* высушил» [Варламова 1995: 56].

Тунгусо-маньчжурские народы к божеству *Буга, Боа* обращались два раза в год — во время моления небу и горе, предкам. Охотники и шаманы тунгусо-маньчжурских народов постоянно упоминают *Буга, Боа* в молитвах как высшую справедливую силу.

Перед началом охоты эвенки и ороконы молились *Буга* как небу и месту в тайге [АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 387: 120]. Во время моления божеству неба эвенки вырезали лик божества на дереве и совершали кровавое жертвоприношение оленем (рис. 2). Это свидетельствует о потребности носителей традиционной культуры в визуальном антропоморфном образе божества как способе общения с «Другим», внешним, но себе подобным, тем самым уравнивая себя и природу.



Рис. 2. Изображение личины верховного божества неба *Буга* (фото В. К. Арсеньева). Эвенки. Конец XIX века

В начале XX века в промысловом культе неба исследователями разных тунгусо-маньчжурских народов был зафиксирован процесс замены одного названия верховного божества другим. Наряду с процессом трансформации образа верховного божества в представлениях народов Амура отмечается использование синонимов. У симских эвенков М. Симонов записал три названия для верховного божества: *Эндынди* (уважительное), *Экшэри* (грубое) и *Буга* (ругательное) [Симонов 1983: 102–113]. У восточных эвенков — *Буга*, *Сэвэки*, *Экшери* или *Оксоки* [Широкогородов 1919; Мазин 1984; Варламова 1995], в переводе соответственно означающие «хозяин», «владыка», «старик», «зверь» в первом случае и «небо», «священное», «царь», «хозяин» — во втором. Таким образом, мифологическое имя бога — лось — уже не является, как в мифологии, самым главным, а отмечается роль верховного бога как владыки. Подобное

наблюдение весьма интересно с исторической точки зрения на развитие значений верховного божества у эвенков (с изменением приоритетов).

Вершина эволюции космического божества — выделение верховного бога неба в тунгусо-маньчжурском пантеоне как мужского персонажа, обладающего абсолютной верховной властью, установителя законов, нравственности, воплощения высшей справедливости, подателя счастья, военной и промысловой удачи.

Местообитание Буга

Местом обитания верховных богов у тунгусских народов считалось родовое мольбище. Обычным местом обитания верховного божества неба являлся самый верхний уровень неба, за пределами видимой небесной сферы, и в то же время это был пик небесной горы — части мировой горы. Отметим, что горы, судя по шаманским описаниям Вселенной, — типичное место обитания верховных богов, подобно античному Олимпу.

У верхнеамурских орочононов *Энекан Буга* — хозяйка Вселенной и рода человеческого — жила на третьем ярусе верхнего мира (первом от земли), а верховным божеством был бог Экшэри, обитавший на верхнем ярусе неба [Мазин 1984: 10–12].

Иконография божества Буга

Относительно внешнего облика верховного божества представления тунгусо-маньчжурских народов расходятся. Одни авторы сообщают, что образ *Буга* неотчетлив, наименее материализован, не имеет устойчивого зрительного воплощения [Широкогоров 1919: 14–15]. Другие авторы приводят конкретное описание образа. Шаманы эвенков-орочононов Верхнего Амура хозяйку Вселенной *Энекан Буга* представляли в виде старой сгорбленной женщины с добрым лицом, в длинном платье из замши, волосы зачесаны назад (возможно, в капюшоне). В левой руке она держит мешок, полный шерстинок — душ разных животных, а в правой — шерстинку, чтобы подарить ее какому-нибудь человеку. Первоначально, согласно мифу о космической охоте, она была связана с образом лося или солнца [Мазин 1984: 10–12]. Горбатость в мифологии, как известно, обозначает причастность к иному миру — духов, богов, предков, существ, в отличие от локуса людей, или указывает на сферу гор как местообитание высших богов.

В состав шаманских покровителей эвенков входили изображения космического божества в виде яйцевидной головы. Его называли небесным духом-предком *Бугады Шанаун мугдоннэ*, божественным духом *Совоко Шоломо*. Этот образ табуировали словом *Дэрэ* — лицо, подразумевающая космического богатыря *Дэрэгды* [Сем 2004: 204–205]. Изображения подобного типа восходят к находкам эпохи неолита в Прибайкалье и энеолита в Монголии [Окладников, Мазин 1976: 273; Новгородова 1989: 79].

Этимология названия Буга

Относительно этимологии имени верховного божества неба *Буга*, *Боа* в научной литературе высказывались две версии. Одна характеризует семантику слова *Буга* как понятия, связанного с пространством Вселенной — неба и земли [Василевич 1957; Анисимов 1959; Аврорин, Лебедева 1966]. А. Ф. Анисимов писал о полисемии слова *Буга*, которое имеет несколько разных значений: «Вселенная, небосвод, небо, родина, природа, погода, тайга, местность, пространство снаружи, вне жилища» [Анисимов 1959: 33]. В ульчском языке термином *Боа* обозначаются и небо, и земля, а термин для воды *му* близок *боа* [Золотарев 1939: 85–86].

Другая точка зрения предполагает связь тунгусо-маньчжурского слова *Буга* с индоевропейским словом *бхага/бога* [Shirokogoroff 1935: 122]. По мнению Г. М. Василевич, корень *буга*, *боа*, *пуо* восходит к древнейшим языковым пластам. Г. М. Василевич сопоставляет тунгусо-маньчжурское слово *буга*, означающее «земля, страна, природа, погода, небо, бог» (включая чжурчжэньский), с индоиранскими словами: сакскритским — *бхагас*, авестийским — *бага*, древнеперсидским — *буга* в значении «сад, бог» [Василевич 1959: 161].

Рассматривая отношение эвенков к небу, следует отметить, что ментальный образ верховного космического божества Буга, составляющий историко-культурную ценность общетунгусской модели мира, наделялся высшей справедливостью, абсолютной властью, законностью, высшими моральными ценностями. Небесная сфера верховного божества ассоциировалась с верхом мироздания, светом солнца, промысловой удачей, плодородием, творческой энергией. К верхнему уровню мира и верховным богам неба в модели мира тунгусов сформировалось уважительное отношение, требующее почитания, поклонения и жертвоприношения.

Божество света и тепла (солнца)

В традиционных верованиях тунгусо-маньчжурских народов солнце пользовалось особым почитанием. В культовой практике с солнцем были связаны календарный новогодний праздник (встреча солнца, обновление жизни), промысловые ритуалы, обряды жизненного цикла, лечебные обряды и шаманство в целом. Главные функции божества солнца — сотворение мира, управление мирами Вселенной, духами и людьми, податель плодородия (растительности) людям, животным и земле, а также медиатор трех миров и культурный герой, хозяин года и хода солнца.

Солнце и луна в верованиях эвенков представлялись небесной парой. С ними был связан солярно-лунарный миф. Солнце связывалось обычно с мужским началом, а луна — с женским. Но могло быть и наоборот. В одном мифе рассказывается, что «солнце — это мужчина *Дылачанкур* (*Сигунар*, *Дылача*), луна — его жена *Бега*. Они кочуют по небу как обычные эвенки. Их кочевание по отдельности объясняется следующим образом: Луна однажды забыла на покинутой стоянке *оллон* — крюк для подвешивания котла над костром. *Дылачанкур* сказал ей: «Не ходи, не то отстанешь навеки». «Нет, не отстану», — ответила жена Луна и отправилась за *оллоном*. И теперь не может догнать своего мужа Солнце. До сих пор догоняет: появится солнце на небе, луны нет — пошла за крючком. Солнце только скроется за горизонтом, появится луна, догоняет солнце. Так до сих пор и не может догнать» [Василевич 1936].

В этом мифе мы видим сравнение жизни небесной пары с жизнью людей-эвенков.

Луну *Бега* амурские эвенки представляли также в образе зеркала *Энекан Буга* — (хозяйки Вселенной и людей), в котором отражались все их деяния [Мазин 1984]. В полнолуние при ясной погоде на луне были видны пятна. Эвенки считали, что они похожи на изображения стоящей старушки с мешком *чемпуни*. Шаман, когда летел с просьбой к хозяйке Вселенной *Энекан Буга*, ориентировался по луне.

Существовали у эвенков и другие представления о женщине-солнце и мужчине-месяце — хозяевах дерева жизни и священных гор [Анисимов 1959] либо о двух женщинах — солнце и луне, хозяевах жизни и смерти [Варламова 2002].

В представлениях тунгусо-маньчжурских народов божество солнца занимает разные уровни: космический, астральный и астрально-хтонический.

В тунгусо-маньчжурских языках и фольклоре зафиксированы три названия солнца и божества солнца. Г. М. Василевич писала, что у разных групп эвенков были известны разные названия солнца — *Дылача*, *Сигун*, *Юлтэн* [Василевич 1969: 211].

Образы Сэнгэ, Сэвэки, Сэнгкен

Наиболее распространенное название для божества солнца — *Сэнгэ* — имеет различные фонетические варианты: *Сэуки*, *Сэвэки*, *Саваки* и др. По мнению С. М. Широкогорова, образ божества *Саваки* тунгусского пантеона в значении ‘бог’ заменил верховного персонажа *Буга* под влиянием деятельности православных миссионеров [Shirokogoroff 1935: 123].

В мифологии тунгусских народов солнце — творец мира, земли, растительности, мироустроитель (пускает огонь на воду), хозяин погоды (следит за ходом солнца), податель жизни людей и зверей.

Космический уровень представлений о божестве солнца зафиксирован в дуалистической мифологии эвенков и эвенов XVIII–XIX веков. *Сэуки*, *Сэвуки* является верховным божеством, творцом мира и людей, подателем жизни [Линденау 1983; Василевич 1957]. *Сэвэки* — один из двух братьев-творцов. Как творец, он использует свет и огонь для творения мира: он отделил свет от тьмы, пустил огонь на воду — образовалась земля. *Сэвэки* сотворил землю, растительность, зверей, людей. Он хозяин погоды (хода солнца) [Рычков 1922; Василевич 1959; Варламова 1991].

В мифе о первотворении мира и людей, записанном в конце XVIII века Я. И. Линденау у удских эвенков (тунгусов), упоминается *Севуки*. *Севуки* послал гром *Агды* наказать провинившуюся кабаргу [Линденау 1983: 54]. В верованиях эвенков XVIII и XIX–XX веков персонаж *Сэвэки* представлялся верховным божеством неба и Вселенной, одним из двух творцов земли и людей дуалистического мифа [Третьяков 1869: 419; Василевич 1969: 231]. В мифах верхне-амурских эвенков *Сэвэки* — мироустроитель, во время творения мира он пустил огонь на воду и землю, она затвердела и стала землей и горой [Варламова 1991: 31–32]. В мифологии урмийских эвенков *Сэвэки* ходит в разные стороны, является хозяином погоды, следит за ходом солнца. В фольклоре этот герой либо его сын имеет и другие имена: *Алтанай*, *Ерхий мерген* [Василевич 1966: 268–269]. Эвенки верили, что *Сэвэки* — творец людей, он создавал глиняные формы людей и сделал сердце железным, вдул огонь-тепло, оживив свое

творение [Василевич 1959: 163, 174, 179; 1969: 231; Варламова 1991: 31–32].

На астрально-хтоническом уровне представлений о божестве Вселенной и солнца *Сэвэки*, *Сэнгэ* выступает и как верховное божество, и как божество леса и охоты, то есть обладает известной двойственностью, так же как и божество *Буга*. Эта двойственность образа божества *Сэвуки* тунгусо-маньчжурского пантеона характеризуется как представление о старом и молодом солнце, свойственное восточноазиатской культурной традиции.

Удские эвенки XVIII века словом *Севуки* называли не только верховного бога неба, но и бога среднего мира, прибавляя слово *Се-вуки* (божество) к названию хозяина тайги *Тегумар* (*Севуки Тегумар*), а также называли бога, которого призывали шаманы в начале камлания [Линденау 1983: 83, 87, 90, 92–93]. Таким образом, *Севуки* у эвенков объединял две функции — бога неба и лесного хозяина.

Старое и молодое солнце Сэнг/Дэнг

В верованиях тунгусов имеются представления о старом и молодом солнце как боге огня и солнца или боге грома и молнии [Варламова 2002]. Полагаем, что эти представления имеют тунгусо-корейские параллели. Об этом свидетельствует наличие аналогичного образа в мифологии корейцев — божества грозы (старое солнце) и божества плодородия (новое солнце) [Троцевич 1996; Никитина 1998].

Судя по представлениям орочонов, божество *Сэвэки* сопоставимо с образом молодого солнца наряду с бабушкой-солнцем *Энекан Сигун* или *Дылача*. Орочоны верили, что на верхнем уровне неба располагалась бабушка-солнце *Энекан Сигун*, всю зиму копившая в своей юрте тепло, а весной выпускавшая его на землю. От солнца зависела смена времен года, дня и ночи [Мазин 1984: 7]. В героических сказаниях верхнеамурских эвенков герой — солнце *Сигундар* — сватается к дочери солнца, живущей в восьмисвайном золотом доме на небе [Василевич 1966: 202, 207, 276–280, 355–356]. Эти образы солнца близки представлениям монгольских народов (бурят, калмыков) о хозяине года, связанным с астральным культом [Галданова 1987: 11–22; Бакаева 2006: 29].

Астральный уровень представлений о солнце сохранился в культуре предков и промысловых ритуалах. В традиционных верованиях, мифологии, ритуалах эвенков божество солнца находилось обычно

в паре с Луной, причем их представляли в образе человека-птицы (эвенки) [Василевич 1936]. Эти представления восходят к традиционным древним тюрко-монгольским и тунгусо-маньчжурским народам — хунну, киданей, чжурчжэней [Wittfogel, Chia-Sheng 1949: 214; Воробьев 1983: 43–44; Гумилев 1993: 80–81].

В новогоднем обряде встречи солнца у эвенов бог, дух-покровитель человека *Кудьай* в образе священного оленя и птицы стерха *Кууди* или *Киддок* символизировал старое и новое солнце и хозяина года [Алексеев 1993: 19, 17, 67–68]. Как уже отмечалось, образ оленя-птицы у тунгусских народов восходит к неолитическим традициям Центральной Азии.

В фольклоре тунгусских народов встречается и образ оленя или изюбря с солнцем и луной на рогах [Воскобойников 1967: 66–69; Садко 1971: 12]. Божество света в образе лосихи часто имеет облик лунной хозяйки судеб, но также она предстает в виде солнечной *лосихи*, образ которой восходит к древней сибирской традиции [Окладников 1974а: 53–59].

В мифологии охотских эвенов и удских эвенков верховное божество *Сэвэки* парит над водой в образе птицы и, достав песчинку, создает землю и творит людей [Линденау 1983: 54, 80–81]. У эвенков и эвенов, негидальцев солнцу посвящали священного оленя *Сэвэка* [Мазин 1984; Цинциус 1971: 181]. Более поздний образ божества света, солнца имеет антропоморфный облик: небесного богатыря и звезды [Иванов 1954]. В языке эвенков зафиксировано название для предков — небесных посредников, аналогичное названию солнца — *Сангиту* или *Сангиви* [ССТМЯ 1977: 61].

В промысловом культе и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов известно несколько изображений божества *Сэвэки*, *Сэнгэ* и связанных с ним образов. Согласно нашим полевым материалам, записанным от оленекских и алданских эвенков, покровитель промысловой удачи *Сэнгкэн* изображался в виде идола, вырезанного из куска рога, мяса либо дерева, с шерстью лося, оленя, медведя. Деревянную фигуру *Сэнгкэна* вырезали в виде человечка или кольца с лицом духа. К идолу *Сэнгкэна* подвешивали за нити челюсти с зубами кабарги, оленя. В результате *Сэнгкэн* приобретал вид лучистого божества [ПМ Сем Т. Ю. 1988, 1994]. Отметим, что наскальные изображения лучистого бога солнца встречаются в эпоху палеометалла на Алтае (Кокель) и в Верхнем Амуре [Кубарев 1987: 66–68; Мазин 1986].

У эвенков и эвенов, а также у народов Амура образ шаманского духа-покровителя *Сэвэн*, *Сэвэки* имеет антропоморфный вид [Николаев 1964: 70; Березницкий 1999: 23–28; Сем 2006].

Шаманское зеркало представляет модель мира и обладает сходством с орнаментацией шаманских бубнов. У эвенков существовал определенный канон в изображении космоса на бубнах, включая солнце, звезды [Иванов 1954]. Согласно нашим полевым материалам, в настоящее время эвенки южной Якутии и Верхнего Амура изображают солнце в форме зубчатого круга как модели Вселенной. Такое изображение имелось на шаманском бубне шаманасказителя из п. Тяня, участвовавшего в празднике обновления природы *Икэнипкэ*, проводившемся на Бакалдыне под г. Якутском (рис. 3) [ПМ Сем Т. Ю. 1994, 2000, 2001].



Рис. 3. Шаман с бубном на празднике обновления жизни *Икэнипкэ*. Эвенки. Бакалдын, окрестности г. Якутска, 2001 год (фото Т. Ю. Сем)

В представлениях чжурчжэней, предшественников тунгусо-маньчжурских народов Маньчжурии и Приамурья, образ солнца ассоциировался с фигурами огненных коней и всадников. Археологами были найдены бронзовые фигурки всадников чжурчжэней, стилистически выполненные по аналогии с образами луристанских бронз [Шавкунов 1990: 159–160].

В честь солнца все тунгусо-маньчжурские народы совершали специальное моление с круговыми танцами [Анисимов 1959: 9–12]. Солнечные пляски восходят к чжурчжэням, сяньбийцам и хуннам и, судя по изображениям пляшущих человечков на священных скалах, имеют неолитические традиции в Прибайкалье [Воробьев 1983: 41, 44–45, 50, 118, 139; Окладников 1959]. В танцевальной культуре тунгусо-маньчжурских народов сохранились танцы с дисками — символами солнца [Краски земли Дерсу 1982; Shuyun, Honggang 2001]. Солнце у эвенков изображали в форме круга с косым или обычным крестом внутри (символ сторон света), с расходящимися в стороны лучами, в форме концентрических кругов (трех или восьми–девяти), с контурным кольцом в форме змеи, криволинейной розеткой с четырьмя или восемью пляшущими человечками. Эвенки в центре круга изображали оленя. Солнечные диски делали из дерева (мангры), меха оленя, ровдуги (орочоны, эвенки) [Иванов 1954: 116–236, 342, 376].



Рис. 4. Изображение всадника — солнечного божества Сэвэки на шаманском зеркале. Согдийская работа — образ Митры — бога солнца и договора. Эвенки. Начало XX века (РЭМ, колл. № 717-1а)

У енисейских эвенков шаманы на спинке ритуального кафтана пришивали бронзовые зеркала. На одном таком зеркале согдийской работы был изображен бог солнца и договора Митра, которого эвенки воспринимали как божество солнца Сэвэки из эвенкийского пантеона (РЭМ, колл. № 717-1а). Оно могло попасть к эвенкам в эпоху Средневековья и передаваться по наследству, когда в Забайкалье была основана согдийская колония ремесленников (рис. 4).

Этимология образа Сэвэки

Относительно названия персонажа *Сэвэки*, *Сангия* существуют разные точки зрения. Г. М. Василевич выводила значение слова *сэвэ* из ритуала топления жира, связанного с культом медведя или лося. В дальнейшем понятие *сэвэн* трансформируется в духа-помощника шамана как антропоморфного божка из мяса или кости медведя или лося, покрытого их мехом [Василевич 1969: 236, 244; 1971: 59–60]. По нашему мнению, доминантным здесь является не принадлежность к промысловому культу, как считает Г. М. Василевич, а связь предка с огнем и светом.

По данным И. А. Лопатина, слово *сеон*, *сэвэн* у нанайцев связано с названием духов среднего мира, а также личных духов-охранителей и эвенкийскими категориями шаманских духов *сывэн* [Лопатин 1922: 212–221]. По мнению А. Ф. Анисимова, *Сэвэки* эвенков — дух неба, бог, изображение духа, дух-покровитель [Анисимов 1958: 60, 62]. Э. Э. Сивцева в статье о семантике образа *Сэвэки* у эвенков показала его связь с понятием «священное, божественное» — идол божка, христианские крест, икона на уровне христианских и шаманских верований [Сивцева 2004: 171–175].

Наиболее точной представляется точка зрения С. М. Широкогорова относительно этимологии слова *Сэнгэ*, возводимого им к маньчжуро-китайскому образу божества, духа — *тиен* и *шенг*, *шанси эндур*, где *ти* переходит в *си* [Shirokogoroff 1935: 123–124, 130]. С. В. Березницкий полагает, что у народов Амура этот персонаж появился под влиянием эвенков [Березницкий 2003: 324]. В маньчжурском языке слово *шенг* имеет два основных значения: первое — дух, бог, божественное, чудесное, второе — мудрец, вешун, пророк, шаман-провидец, жрец [Захаров 1875: 431]. С. М. Широкогоров считал, что название верховного бога *Саваки* у тунгусских народов появляется под влиянием православных миссионеров, заменяя слово *Буга*. К. М. Рычков зафиксировал это название в пантеоне эвенков как шаманское, параллельно с образом творца *Майин* [Рычков 1922: 86–87].

Помимо значений ‘блестящий’, ‘божественный’, ‘светлый’, название персонажа *Сэвэки/Сэнгэ/Сангия* совпадает по звучанию с названием предков по женской линии — *Сэнгэ* (от *сэксэ* — кровь) [ССТМЯ 1977: 138] — и олицетворяет божество солнца и хозяина неба одновременно. В тунгусском пантеоне народов Амура этот образ занимает центральное место. У эвенков он играет роль, подчиненную хозяину Вселенной, неба, погоды — *Буга* либо заменяет его.

Ареал распространения данной фонемы в близких значениях очень широк и охватывает территорию проживания многих народов Евразии, контактировавших с алтайскими предками тунгусов [Дьяконова 1984: 44; Зенько 1997: 13–14; Пелих 1972: 168].

Название божества солнца и хозяина неба тунгусского пантеона *Сивун*, *Сэунки*, *Сэвэки*, *Хэвки*, *Ховоки*, *Шаваки*, *Шэвэки*, *Сэуки*, *Сэнгэ*, *Сангия* сопоставимо с названием солнца и неба в индоевропейских языках. К этой же категории следует отнести индоевропейские названия солнца: индийское *Сурья*, а также *Ума* или *Санге* (светлая), санскритское *Шива* [Иванов, Топоров 1991: 529; Невелева 1975: 84–90].

Образ Улден (Юлтени, Нюлтэни)

Наряду с широко распространенным образом *Сэнгэ* в шаманском эпосе тунгусо-маньчжурских народов божество солнца известно под другими именами — *Юлтени*, *Нюлтэни*, *Нэлтэк* (эвены, эвенки), имеющими общеалтайские соответствия.

В фольклоре эвенков и эвенов *Юлтэни*, *Нэлтэни* — это хозяин солнца или название солнечной страны. Г. И. Варламова (Кэптукэ) записала героический эпос амурских эвенков о герое *Дёлони* и *Сингнани*. В нем рассказывается, что, отправляясь в путь, *Делони мата* по дороге в другие земли встречает девицу *Юлтэкчан ахакан*, затем — дочь солнца *Нелтэк* [Варламова 2002: 241, 250–253]. В эпосе о *Гарпарикане мата* рассказывается, как он идет в страну восходящего солнца *Юри Юлтэн*, где живут урянкаи, к их правителю *Сэялбунэр* взять в жены его дочь *Маин* [Там же: 327]. У охотских эвенов в эпосе мать нарекла героиню именем *Нелтэк* — солнечная. Сын *Каганкана* — *Нюнгуй* (красный волк) носит имя *Нэлтэнэ* — солнечный [Лебедева 1982: 43, 109]. Имя богини света, солнца *Улден* (*Юлтэк*, *Нэлтэк*) в тунгусо-маньчжурских языках этимологизируется из маньчжурского *элдэ* — ‘светить’, эвенкийского *алга* — ‘солнцепек, южный склон’ и *элдэнги* — ‘отвесная скала’ [ССТМЯ 1977: 446–447; Василевич 1958: 24, 553]. Данные этимологии соответствуют аналогичным значениям персонажа *Улген* (алтайцы, буряты), *Юрюнг*, *Улуу* (якуты) — ‘верховное божество неба, гора, солнце, свет’ у тюрко-монгольских народов [Алексеев 1975: 77–82; Потапов 1991: 245–253].

Название солнца *Нелтэк*, *Юлтэн* в тунгусских языках связано с глаголом *нул* — ‘зажечь, светить’, *нэри* — ‘свет, пламя, кремень,

огонь, жечь'. Это слово сопоставимо с монгольским названием солнца *наран* [ССТМЯ 1975: 609, 665, 671–673].

Наиболее близкие этнокультурные соответствия образа богини света *Улден* имеются в алтайской и якутской мифологии [Каруновская 1934; Алексеев 1975: 77–82].

Образы Дылача, Тылга

В фольклоре и шаманских верованиях тунгусо-маньчжурских народов было распространено представление о двойном образе солнца: старшем солнце *Дылача* и младшем солнце *Сэнгэ* (иногда наоборот: старшем *Сигундар* и младшем *Дылача*) (эвенки), о старике-солнце или громе и его сыне — огне *Того* или молнии *Сэнгкэн* (эвенки), летающем солнце-рассвете *Тылга* и зените *Долда* (эвены), *Сэргусиэн/Дэргусиэн* (эвенки, маньчжуры, нанайцы) [Варламова 2002: 307; Киле 1996; Яхонтов 1992: 94, Волкова 1961: 145]. Полагаем, что двойственность названия солнца *Сэнг/Дэнг* отражает представление о ходе солнца — рассвете и закате — и служит обозначением персонажа *Летающее солнце*, который был также связан с образом горы.

Солнце *Дылача* в представлениях эвенков являлось хозяином тепла и света, покровителем людей земли. Анализ фольклорного персонажа солнца *Долодай*, *Долда*, *Диуле* характеризует его как космическое божество, связанное с небом, солнцем, горой, и, по мнению автора, генетически восходит к астральному культу, древнейшие образы которого сохранились на священных скалах Центральной Азии эпохи мезолита [Новгородова 1989: 52].

В представлениях енисейских эвенков бог солнца *Дылача* был хозяином тепла и света, он заботился о благе людей, земли. Он собирал тепло в кожаный мешок, и его сыновья весной приносили мешок с теплом и светом к отверстию *Сангар* — Полярной звезде — и выпускали их из мешка. За это люди совершали специальное моление солнцу [Анисимов 1959: 9–12]. В героическом эпосе амурских эвенков божество солнца (старик, женщина) также называется *Тырга*, *Тыргакакен* (рассвет, зенит) [Василевич 1966]. В сказке эвенов два небесных брата — рассвет *Тылкэн* и ясное неба *Долдан* — побеждают старика земли *Кагынкэн* в соревновании на мировой горе [Новикова 1958: 42–48].

У бирарченов, кумарченов и маньчжуров было известно название огненного небесного божества *джуласки*, *джуласки эндури*,

джуласки буга из верховного пантеона [Shirokogoroff 1935: 123]. Стихия огня как частица солнца в космогонической тунгусо-маньчжурской мифологии — главная творящая стихия, создающая мир, землю, дающая тепло, жизнь людям. Вероятно, поэтому в пантеонах некоторых тунгусо-маньчжурских народов божество огня расположено рядом с верховным божеством неба — как воплощение солнца, грома, молнии и огня (орочи, эвенки) [Березницкий 1999; Рычков 1922].

Этимология названия солнца *Дилача* восходит к глагольной форме *дур* — ‘гореть’, *дул* — ‘пригревать, теплый, солнечный свет’ [ССТМЯ 1975: 206, 221, 224–225].

В шаманстве эвенков, а также некоторых народов Амура, родственных по языку эвенкам, у орочей и нанайцев сохранился образ предка — шамана и кузнеца *Дэвэкта*, *Дэрэгды*, а также эпического героя эвенков *Дэвэлчэн* [Рычков 1922: 131; Мыреева 1990: 239–369; Аврорин, Лебедева 1966: 129–131; АМАЭ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 62]. Полагаем, что имя эпического героя и шаманского персонажа *Дэрэгды* сопоставимо с астральными названиями и их божествами: *Дилача*, *Делега* — солнце, *Долодай* — небо, гора, *Долда* — ясное небо у эвенков, солонов и эвенов [Анисимов 1959: 9–12; Воскобойников 1958: 171; Новикова 1958: 42–48]. Очевидно, с данной основой также коррелирует удэгейское слово *дилого* — ‘простираться’ [Гирфанова 2001: 107]. Полагаем, что обозначенные образы сопоставимы с алтайским словом *телегей* — ‘Вселенная’ и восходят к монгольскому названию *делекей* — ‘Вселенная’ [Рассадин 1980: 31; Сагалаев 1984: 55]. Таким образом, образ небесного бога *Тангия Мангия*, *Ундзи Тэнги*, *Городо*, *Сэвэки шоломо* в виде головы *Дэрэ* в шаманском пантеоне эвенков, а также солонов и нанайцев изображает бога Вселенной или посредника Вселенной — бога молнии [Сем 2004: 202–205; 2015: 226].

Итак, солнце воспринималось как светило, местоположение и само верховное небесное божество мужского или женского пола, дающее свет и тепло, как податель благ, плодородия, роста растительности, душ людей и зверей, шаманской силы. В ментальной сфере наблюдается смешение его функций, семантики и статуса с верховным божеством Вселенной и неба *Буга*.

Наряду с собственно божеством солнца в верованиях тунгусов, в том числе эвенков, были известны светоносные боги плодородия.

Эвенки и другие тунгусо-маньчжурские народы соотносили с солнцем представления о его ходе вокруг горы и самой горе, обожествляемой и почитаемой.

Представления о священных камнях, горе, скалах

В культурном пространстве тунгусских шаманов (эвенков, эвенков, а также народов Амура) камень считался наиболее древней стихией мироздания, свидетелем мифологических времен первотворения мира, поэтому его широко использовали в культовой практике с целью гадания, лечения, во время шаманских инициаций.

Тунгусские шаманы придавали камню особую волшебную силу — эманацию божественной природы. Во время шаманской инициации кандидат в шаманы в состоянии транса обретал способность слышать и понимать голоса природы: камня, дерева, животных, птиц [Сем 1997: 91].

В представлениях тунгусских народов камень обладал энергией, импульсы которой воспринимал шаман. Почувствовав тепло и вибрацию камня, шаман мог с ним разговаривать, задавать вопросы. Нанайские шаманы во время камлания или сеанса гадания макали камни в кровь изюбря — таким образом камень оживляли. Шаман, для того чтобы войти в транс, также пил свежую кровь кабана или свиньи [Шимкевич 1896: 9]. У эвенков было принято после обряда камлания в шаманском чуме поливать кровью жертвенного оленя землю около священного места [Широкогоров 1919: 47]. Аналогичный ритуал был зафиксирован у нанайцев. Шаман сам закалывал поросенка или петуха, дикую утку и ее кровью брызгал на идолов и сам пил кровь. В жертву сеонам и ритуальному месту приносят внутренности животных (печень, сердце, легкие и голову) [Лопатин 1922: 249, 251].

В фольклоре тунгусов камень как первоэлемент природы наделялся особой силой. Считалось, что первопредки, первые шаманы в мифологии, были связаны со священными камнями или скалами, на которых имелись священные рисунки, либо с теми, которые по форме напоминали очертания человека или животного. Образ мировой горы (камень до небес) и трех камней (трех миров) Вселенной, представленный в тунгусском фольклоре и шаманских верованиях, в культовой практике был связан со священными скалами и камнями, известными на Амуре, в Якутии и Забайкалье. Священные рисунки на камнях и скалах обычно обновляли, смазывая кровью жертвенных животных, с целью придания жизненных сил.

Мировая гора, камни трех миров

Главным организующим элементом мироздания тунгусоязычных народов Дальнего Востока является мировая гора, расположенная в центре мировой реки и Вселенной и образующая вертикальную модель мироздания. Мировая гора, возвышающаяся до небес, соединяет небо и землю, людей и предков. Мировая гора делит мир на две половины — восточную солнечную и западную подлунную, связанные с миром людей и миром предков. Мировая гора, являясь главной структурой мироздания, представляется хребтом огромного лося, ассоциирующегося с землей, и является также местом передвижения героев по Вселенной, охранной зоной людей от злых духов нижнего и духов верхнего мира. Кроме того, на верхней части мировой горы растет мировое дерево жизни и расположена зона шаманской силы [Сем 2002в: 114—118].

В традиционных представлениях тунгусских народов мировая гора называлась камнем до небес, соединяющим землю и небо.

По представлениям эвенков Забайкалья и Верхнего Приамурья, образ мировой горы не только предстает как единый монолит, но и мультиплицирован на отдельные гряды гор. В героических сказаниях амурских эвенков земля имеет эпитет восьми- или четырехободная, как меховой ковер из оленьей шкуры с текущими в 99 местах реками, девятью полосами гор опоясанная, с вечно зеленой травой [Романова, Мыреева 1971: 202; Мыреева 1990: 239; Василевич 1936: 233—235].

В фольклоре эвенков, эвенов и народов Амура мировая гора ассоциировалась с образом мифологического первопредка, установившего ее в центре мира. И поскольку первопредок, он же мироустроитель, творец, имел ипостась оленя с золотыми рогами до небес, реже — всадника на олене с рогами до небес, мировая гора ассоциировалась также с оленем, имевшим рога как лестницу до небес [Арсеньев 1998: 467; Сем Л. И. и Ю. А. 1976: 3, 18—19; Сем 2002в: 115; 2003: 174—181]. Фольклорный образ оленя с золотыми рогами и его изображения в искусстве типичны в общесибирской традиции, народов алтайской (тюркской, монгольской и тунгусской) и индоиранской культурной традиции.

Мировая гора или камень от земли до небес, бугор средней земли в фольклоре тунгусских народов Байкало-Амурского региона (эвенков и народов Амура) сравнивается с хребтом гигантского лося или оленем, стоящим в болоте, с ветвистыми рогами до небес. В ми-

фологии эвенков космос создала девушка из восьминогого оленя, в центре которого — мировое дерево-лиственница [Роббек, Дуткин 1978: 157].

В шаманской молитве сымских эвенков во время осеннего праздника *Икэнипкэ* говорится, что суша образовалась от убывания воды, в результате шевеления образовалась длинная гряда гор, от пожара появилась земля, горы и тайга, болото и поверхность земли [Василевич 1957]. О мировой горе-олене сказано в мифе забайкальских эвенков. Творец Буга принес гору *гуранычын* и из ее середины достал оленя и бросил в море — земля стала [Мыреева 1990]. В фольклоре эвенков Забайкалья герой по совету духов трех стихий — неба, тайги и реки — едет добывать счастье на гору до небес к солнечно-лунному *Куладай мэргэну* [Садко 1971: 9–13].

В героических сказаниях восточных эвенков земля описывается как светлая восьмиободная таежная или четырехободная земля, похожая на мордочку белки. Мир в сказаниях алданских эвенков о *Дэвэлчэне* предстает как средний мир, меховой ковер из оленьей шкуры, в 99 местах текут реки, девять полос гор опоясывает ее, трава никогда не увядает [Мыреева 1990]. В историческом фольклоре амурских эвенков упоминаются серебряная гора в месте трехречья, где птица *Чиркинай* качает новорожденного, и восточная гора вверх по реке верхнего мира, на вершину которой пошли брат и сестра — первопредки *Кодакчон* и *Секак* [Василевич 1936].

В каждом из трех миров, согласно фольклору тунгусских народов, имеется также гора или камень, чаще цепи камней, с которыми связаны особые верования. Это один или два небесных камня или небесные горы, священные камни среднего мира, камни, в которые превратились первопредки после творения мира (чьи деяния служат моделями для мироздания и жизни на земле), и камень нижнего мира, с которым играют, соревнуясь, богатыри трех миров [Иванов 1954: 243; Анисимов 1958: 29, 82–83].

В эвенкийском героическом эпосе описываются золотые или восточные гряды гор верхнего мира, где расположено небесное озеро, в котором купаются три лебедя — дочери солнца [Василевич 1936]. Аналогичные сведения приводятся в фольклоре маньчжур, ульчей, удэгейцев [Смоляк 1991]. В фольклоре забайкальских эвенков силач — светоносный герой эпоса *Арсалан Бакиши* живет на горе, поросшей травами из серебра и золотыми цветами, у горы два озера с молоком вместо воды. На вершине горы — ханская юрта с золотой

крышей и стенами из серебра. У его юрты стояли золотые коновязи, к которым были привязаны рыжие скакуны с золотыми гривами. Здесь очевидно, что золото и серебро связаны с солнцем и луной, дающими свет [Воскобойников 1967].

В героическом эпосе амурских эвенков этот сюжет имеет интересные подробности. К белому четырехгранному камню с узорными накладками у молочного озера спустились три стерха — небесные девицы, встретили всесильного богатыря *Дэвэлчена* в расшитой украшенной одежде, от которого не скрыться в трех мирах. Богатырь разбивает этот камень и берет себе узорные накладки небесных дев [Мыреева 1990: 267, 287]. Сюжет эвенкийского фольклора о добывании героем в жены одной из трех лебедей у озера встречается часто [Василевич 1936]. Во время нашей командировки в Якутию на конференцию по тунгусо-маньчжурским народам в 2001 году один из шаманов-эвенков из п. Тяня (Олекмински район, Якутия) исполнил танец с песней на мотив этого сюжета.

Эвенки и эвены обожествляли высокие камни и горы. Считалось, что духи-хозяева природы, данной территории могли находиться в камнях. У них, как и у других народов Сибири, сложился культ камней. Обычно поклонялись камням или скалам, одиноко стоящим в тайге или лесотундре, лесостепи и внешне напоминавшим человека, его лицо или животное. Кроме того, на скалах Лены, Прибайкалья, Верхнего Амура древние предки тунгусов (эвенков и эвенов) проводили свои обряды и оставили символические рисунки, образы которых связаны с мифами и представлениями о духах-хозяевах природы, промысловыми ритуалами, обрядами проводов души в мир мертвых, а также обрядами поиска души больного и шаманскими камланиями. Многие рисунки были перенесены на шаманские бубны, коврики-душехранилища, изображающие космос, духов природы, оленей, медведя, лося, предков и людей. В мифологии эвенков в центре мировой реки находится мировая гора, которая ассоциируется с оленем. В фольклоре часто для характеристики Вселенной и мира людей земли употребляется один образ космического лося или оленя с ветвистыми рогами.

На священных скалах Забайкалья были изображены пляшущие человечки и летящие птицы, на скалах Верхнего Амура и Якутии — фигуры богов неба, грома, леса, воды и подземелья, пляшущие фигурки рогатых шаманов и духов-помощников, а также сцены жертвоприношений [Окладников 1966; Мазин 1986; Архипов 1989].

Священные камни среднего мира с. Сикачи-Алян на Нижнем Амуре содержали различные сюжеты мифологического творения мира и человека. На тигровом камне имелось изображение модели Вселенной, рядом располагались камень детских душ и камень двух птиц — уток творения земли [Окладников 1966].

Особым почитанием пользовались скалы, напоминающие по форме человека или голову и ассоциировавшиеся с божественными первопредками — первыми шаманами эвенков и родственных им по языку народов Амура нанайцев, орочей, ороков, удэгейцев — *Нямурри*, *Кайласу*, *Хадау*, *Кынга*, *Ерхий* [Сем 2004: 201–202; Васильев 1929: 21; Березницкий 2003: 238–245].

Священные камни *бугады* у эвенков считались местом перво-творения, первичного болота, местом рождения душ людей и зверей, хозяйкой которых была старуха *Бугады* энин, способная превращаться в лосиху [Анисимов 1958: 29, 83]. Рисунки на священных скалах повторялись на шаманских ковриках, которые использовались в обрядах инициации, гадания, предсказания, лечения (РЭМ, колл. № 1757-8, 4871, 3786) [Мазин 1984; Иванов 1954; Анисимов 1958: 114–116]. Во время посвящения в шаманы эвенки накрывали ими голову кандидата в шаманы [Сем 1997] (РЭМ, фотокол. № 5659-119).

У ангарских и енисейских эвенков сохранилась легенда о первом бессмертном шамане *Нямурри*, который после смерти окаменел и превратился в духа среднего мира. Его связывают с ленскими скалами [Рычков 1922: 118–119]. У алданских эвенков и сегодня сохранилось предание о шамане, который при жизни поднял на гору огромный валун, который после смерти шамана местные эвенки стали почитать как место пребывания души шамана. Сведения об этом предании были записаны нами во время экспедиции в п. Иенгра (Нерюнгринский район, Якутия) в 1994 году от шамана Савелия В. Семенова.

В фольклоре тунгусских народов особо отмечается камень нижнего мира, где герой меряется силами с богатырями других миров ради дочери хозяина нижнего мира. На этом камне нижнего мира, имеющем зеленый цвет, шаман отдыхает, прежде чем спуститься в нижний мир.

Древние нарративные структуры (петроглифы)

Население Прибайкалья и Приамурья оставило исторические памятники — священные скалы и камни с рисунками, которые хра-

няют не только историческую память веков, но и оказывают значительное ментальное влияние на окружающие народы в современном мире (рис. 5). Поэтому сегодня так важно изучение свидетельств истории для реконструкции концепции жизни особенно народов природно-мировоззренческой культуры. Проживание в различных, преимущественно горно-таежных и лесостепных, районах Сибири диктовало эвенкам разных групп определенные пространственно-временные, культурные представления о мире и человеке. Нарративные структуры древности — наскальные рисунки (петроглифы) — в традиционном обществе служили образцом для подражания и программирования.

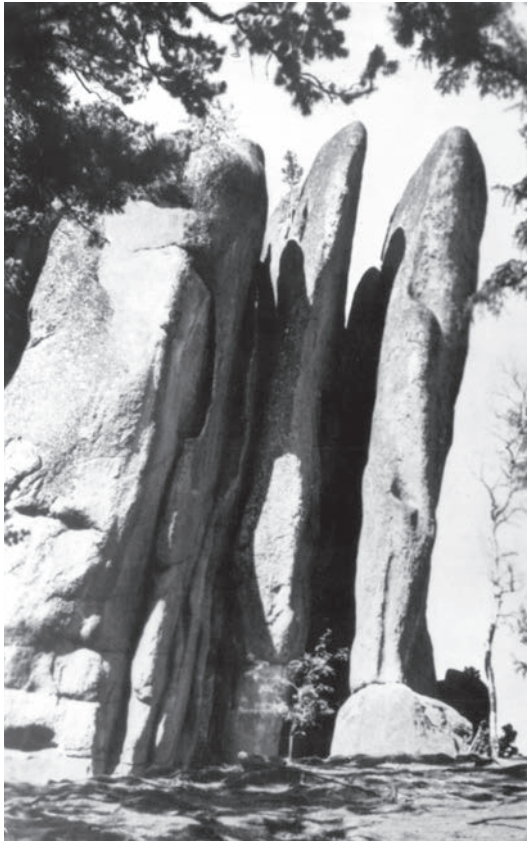


Рис. 5. Священные горы эвенков. Центральная часть р. Енисей. XX век

Характерной чертой каменных петроглифов Забайкалья и Приамурья являлось стилевое единство каждого из них и наличие особого чувственного культурного мира в искусстве и мировоззрении.

Наскальные писаницы Забайкалья и Амура расположены в двух природных зонах — в степи и тайге. Часть из них имеет общие сюжеты — это зона тайги и степи Забайкалья и тайги Верхнего Приамурья. Разделение на новый историко-культурный мир происходит в Восточном Забайкалье, водоразделе Онона и Шилки, писаницы которых уже относятся к Верхнему Приамурью либо имеют переходный характер.

Верхнеамурские эвенки сохранили древний, наиболее архаичный пласт верований тунгусов, свойственный всем группам эвенков. Забайкальские эвенки, помимо общетунгусского, имели этнически специфичный пласт верований, характерный для тюркомонгольских народов этого региона. Запечатленные в наскальных изображениях, эти верования, сохранившие память времен, трансформировали ее в зависимости от этнокультурной специфики.

Близкие изображения на писаницах степного Забайкалья и таежной зоны Байкала и Верхнего Приамурья вместе с тем интерпретировались разными по хозяйству и культуре народами по-своему, сообразно с собственной логикой понимания мироздания. Так, если у степных народов (предков якутов и бурят) Забайкалья доминировали изображения скотоводческих промысловых обрядов, то у эвенков-орочонов и хамниган Забайкалья и Верхнего Амура преобладали образы охотничьих промысловых культов, верований и обрядов. Интересно сравнить изображения на писаницах и их интерпретацию у разных народов.

В Забайкалье доминирующими среди наскальных рисунков Селенгинских священных скал были групповые изображения оградок с точками, пляшущих человечков, птиц и зверей, включая коня и козла. Они интерпретировались исследователями как иллюстрация скотоводческих ритуалов плодородия типа *Ысыаха* (кумысный праздник) и соотносились с тюркомонгольскими народами степи — бурятами и якутами [Окладников, Запорожская 1970, ч. 2: 105–116]. А. П. Окладников и В. Д. Запорожская отмечают, что это искусство основано на нескольких застывших ритуальных формулах и условных знаках-сигналах, конкретное содержание которых — идеограммы: «Перед нами предельно упрощенные, схематизированные и абстрагированные формы, в которых сохраняется

только самое существенное, самое необходимое для передачи того или иного образа реальной действительности... Из образа картины получается условный знак, символ» [Окладников, Запорожская 1970, ч. 2: 90].

Рассмотрим значения этой группы изображений в представлениях тюркомонголов и тунгусов, обращая внимание на их сходства и различия.

В скотоводческой группе изображений центральное место занимали оградки с точками, представленные несколькими типами: круглые, прямоугольные, квадратные. Они интерпретируются как полисемантические образы: обозначают представления о загробной жизни, предках, Вселенной, человеческом обществе. Рисуя оградки и сопровождающие их фигуры, прежде всего кресты и птицы, древний художник стремился обезопасить свою общину, род или племя от враждебных сил. Он хотел обеспечить счастье и процветание, изобилие пищи и плодородие всей общины, как людей, так и животных. Подобного рода рисунки в жилище, ритуальные хлебцы делали и другие скотоводческие и земледельческие народы Евразии (сваны, таджики, славяне, германцы, тибетцы). У сванов в процессе ритуала хозяин делал наколы (ставил точки) в хлебце и называл имена животных, сорта хлебных злаков и другое добро, что служило залогом благосостояния семьи. Иногда приговаривал: «Да размножатся у нас поголовья скота». У степных кочевников Забайкалья эпохи бронзы, которым принадлежали писаницы, обряды сходны с бурятскими и якутскими кумысными весенним и осенним праздниками типа *Ысыаха*. Для праздника готовили много кумыса — молока первожеребых кобыл, которое взбивали в специальных ритуальных кожаных чанах, символах Вселенной. На празднике кумыс разливали по ритуальным кубкам-чоронам, и белый шаман или старейшина окроплял им людей, скот и траву с целью обеспечения благополучия, обращаясь с молитвой к верховному светлomu божеству — хозяину солнца *Айыы Юрюнг Тойону*. В его подчинении был громовник, которого представляли в образе лошади. Считалось, что он посылает дождь плодородия на землю. Для праздника строили специальную аллею из березок и сооружали коновязи для лошадей. Участники праздника устраивали хоровод, считалось, что во время него они с пением возносились на небо. Поэтому на оградках имелись изображения человечков как символ общины и птиц — как символ неба. У якутов и бурят существовал

культ орла, священной птицы, бога плодородия, носителя светлой небесной силы.

Лесные охотничьи писаницы Забайкалья несколько отличались от изображений степной зоны Байкала. На них наряду с общими фигурами оградок и человечков, птиц было больше представлено изображений диких зверей, встречались образы оленей, медведей. Вероятно, творцами этих рисунков являлись скотоводческие эвенки — хамнеганы. В религиозных верованиях смешанных тунгусо-монгольских по происхождению племен забайкальских хамнеган преобладали охотничьи ритуалы, как у всех групп эвенков. В Онохойской группе писаниц, Судунгуйской писанице, на Шара-Тале преобладали изображения оленя марала и лося. Вся группа изображений на этих писаницах представлена оленем, человеком и пятнами, иногда в оградках. Иногда рядом расположены символические знаки, обереги, кресты, косые и равнобедренные, круги. Идейное содержание писаниц этого типа сводится к целям охотничьей магии, стремлению околдовать зверя, подчинить его воле человека, сделать добычей охотников. По мнению А. П. Окладникова и В. Д. Запорожской, пятнами или сочетаниями палочек ведется подсчет убитых животных или указывается возраст зверя, добытого охотниками. Если стиль изображений скотоводческой группы предельно абстрагирован, то на охотничьих писаницах преобладает реализм. Изображение птиц контурное ажурное, в отличие от первой группы, где вся птица изображена сплошной фигурой. Все антропоморфные фигуры таежных писаниц индивидуальны. Здесь встречаются загонщики на оленей, стрелки из луков (стрелами), а также ритуальные фигуры с птичьими головами, с рогами на голове. Особое внимание на этих писаницах уделяется обрядам, проводимым в честь духов-покровителей и хозяев зверей, выпрашивания у них обильной добычи. Их идейное содержание сводится к целям охотничьей магии [Окладников, Запорожская 1970, ч. 2: 130].

Аналогичные рисунки на писаницах встречаются в регионе Верхнего Амура, в районе проживания эвенков-орочонов. Исследователи сравнивают эти писаницы непосредственно с самими эвенкийскими охотничьими и оленеводческими традициями. Наиболее распространенные сюжеты, связанные с оленеводством, — загон и ловля оленей, люди, едущие на оленях верхом и ведущие оленей на поводу. А. И. Мазин считает, что все обряды и поверья эвенков-орочонов указывают на сходство сюжетов наскальных рисунков с их

обрядами и верованиями, направленными на сохранение и увеличение поголовья оленей. К таким охотничьим обрядам верхнеамурских эвенков относятся праздник *Сэвэкан*, промысловый охотничий обряд *бэюпкан*, ритуал охотничьей магии *синкелавун*, общие для всех групп эвенков [Василевич 1969; Мазин 1984].

Праздник *Сэвэкан* считался новогодним, его проводили в конце апреля — начале мая, в месяц отела оленей, когда появлялась первая трава и хвоя лиственницы, начинала куковать кукушка. В прошлом обряд был общеродовым, но позднее стал семейным. Праздник *Сэвэкан* являлся многодневной церемонией и был связан с получением священной силы *мусун* от верховного божества неба, хозяйки Вселенной *Энекан Буга* и ее помощника — хозяина растительности и зверей *Сэвэки*. В XX веке праздник имел шаманский характер. Обряд состоял из четырех камланий шамана.

Вначале шаман летел в верхний мир. Камлание совершали в юрте. По бокам втыкали четырех идолов духов-охранителей *ментая*, по центру юрты располагали березку *тагу* — символ мирового древа. За юртой от священного родового места *малу* в направлении Венеры *Чалбон* устанавливали шести с изображением разных птиц (обычно девять). Шаман пением описывал свой поход в верхний мир, встречу с духами-помощниками, которых он просил разведать дорогу, выполнение поручения и их роспуск.

На второй день устраивали второе камлание. Над местом *малу* подвешивали идола *сэвэчикан*, выше — изготовленные из бересты изображения солнца, звезды *Чалбон* и месяца. По бокам юрты развешивались группами по 9 изображений оленей (не менее 36). Юрту изнутри и снаружи разукрашивали разноцветными лентами и матерчатыми лоскутами. За юртой около *малу* ставили два шаманских столбика *сэргэ*, на которые вешали коврики *наму*. Рядом ставили четырехугольный загон для оленей *курекан* и к коновязи *сэргэ* привязывали двух оленей белой масти. Вокруг юрты установили молодые ветки деревьев, изображающие заросли и всевозможных диких животных.

Третье камлание состояло в хождении шамана к *Энекан Буга* за священной силой *мусун* и душами оленей и диких животных. Шаман собирал духов-помощников, окуривал оленей в загоне и просил хорошего приплода диких оленей и домашних животных. Затем трижды обходил сооружение, ориентируясь на восход солнца. В песне шаман рассказывал, как в пути он встречается с препятствиями.

Достигнув *Энекан Буга*, шаман получал из ее мешка души домашних оленей и диких животных в виде шерстинок, которые сыплет на бубен, при этом вселяя в него священную силу *мусун*. Придя на землю, шаман распускал души диких животных, оставлял домашних оленей, временами показывая, как он сдерживает арканом наиболее строптивых. Мужчины вторят в действиях шаману, а женщины открывают загон для оленей и бренчат мешочками с солью, подманивая оленей. Шаман с пением идет в юрту, там он вытряхивает шерстинки, полученные у *Энекан Буга*, участники обряда их ловят и помещают в специально приготовленный мешочек — душехранилище *омирук*.

Четвертое камлание состояло в передаче шаманом священной силы *мусун*. Он созывал духов-помощников в юрте и просил у *Энекан Буга*, чтобы она была добра к его сородичам и чтобы часть данной ею священной силы *мусун* перешла окружающей природе и оживила ее для размножения диких животных, получения здорового многочисленного поголовья домашних оленей, здоровья членов рода. Шаман дотрагивался колотушкой до участников обряда, идолов *сэвэчикан* и изображений оленей, затем выходил к оленям в загоне и просил хорошего приплода, после чего дотрагивался колотушкой до ковра душехранилища *наму* и изображений животных в кустах. По окончании обряда шаман трижды обходил все сооружение, распускал духов и совершал омовение [Мазин 1984: 91–93].

Другой промысловый ритуал *Бэюпкан* был связан с неудачами в промысле. Его совершали перед началом охотничьего сезона. Охотники в одиночку уходили в тайгу и делали изображения лосей или оленей из прутьев, затем подкрадывались к ним и стреляли по фигуркам из лука стрелами либо из винтовки так, чтобы сбить изображение. Сбив самца-лося, говорили: «О какого жирного лося послала *Буга*» и разрубали его на три части. После чего укладывали на специальный лабаз. Чтобы избежать воздействия враждебных духов, делали изображение идола-развилки *чичипкан* и совершали магический обряд очищения, проходя сквозь него и окуривая дымом багульника. В развилке защемляли приготовленное изображение духа [Мазин 1986].

Одним из важных обрядов охотничьей магии был *синкелавун* — обряд добывания охотничьей удачи. Для него из прутьев изготавливали изображения лося или оленя. Шаман ходил к *Энекан Буга* с просьбой послать зверя и охотничью удачу — *синкен*. Затем имити-

ровали магическую охоту: скрадывание, отстрел, разделывание и помещение на лабаз изображений зверя. После чего проводили очищение охотников через снаряд-развилку *чичипкан* от злых духов [Василевич 1969].

Разберем отдельные сюжеты наскальных рисунков, встречающиеся в этнографии эвенков. Изображения точек и оградок с точками в наскальных изображениях Верхнего Амура и Забайкалья наряду с вышерассмотренными значениями у тюрко-монгольских и тунгусских народов имеют и другую, хотя и близкую семантику. Так, в наскальных изображениях Верхнего Амура и Якутии представлены изображения лосихи и рогатого антропоморфного божества, посылающих небесную божественную влагу плодородия людям. Эта небесная благодать выполнена в образе ниспадающих с неба точек — символа плодородия и изобилия.

Другой образ представляет собой схематичное изображение оградок с точками на петроглифах, которые иногда имеют крюк для подвешивания, и напоминает солнечный годовой календарь эвенков и эвенов в виде деревянной прямоугольной дощечки с точками-углублениями. Солнечные календари на различных фигурках людей, птиц, символических образов восходят к палеолитическому времени.

На писаницах рядом с оградками с точками расположены танцующие человечки, взявшиеся за руки, которые могли обозначать хоровод в честь солнца и плодородия природы, исполняемый этими народами во время новогоднего весеннего праздника. У эвенов этот праздник был назван в честь встречи солнца. Пляшущие человечки также представлены в виде фигур из тряпок или меха и ровдуги (по девять штук) на шаманских костюмах эвенков и эвенов. Они изображают предков этих народов, помогающих и охраняющих их от злых сил.

Третий вариант связи петроглифов с этнографическими реалиями эвенков имеет отношение к шаманскому атрибуту — коврику. Это коврик *наму* с изображением мандалы — мировой горы в виде четырех уровней концентрических квадратов, встроенных один в другой, с равносторонним крестом в центре (символ ориентации в пространстве и защиты) и изображением оленей и людей по сторонам квадратов. Такой коврик в целом символизировал душехранилище людей и оленей и внешне совпадал с образом пиктографической оградки с точками — символами скота и людей. Коврик

использовался для шаманской инициации и обрядов плодородия. Им накрывали голову кандидата в шаманы во время его гадания о духах-помощниках. Представляется, что коврик как символ родовой общины предохранял шамана от злых духов и помогал ему в обряде. Со слов стариков-эвенков известно, что рисунок на таких ковриках был скопирован с наскальных рисунков, изображающих оградки с пятнами и человечками во время новогоднего праздника, посвященного верховному божеству *Сэвэки*. Во время обряда эвенки испрашивали силы плодородия природы для людей, растений, домашнего скота, диких животных.

Свое объяснение в интерпретации эвенков имеют также фигуры птиц и животных на священных скалах Забайкалья и Верхнего Амура. Особое отношение к орлу было известно у всех народов Сибири. Орел занимал важное место в шаманизме эвенков: он считался царем птиц и охранял шамана, был связан с рождением души шамана. На мировом дереве орел и ворон выращивали и воспитывали души будущих шаманов у эвенков и эвенов [Ксенофонтов 1992]. Орел в шаманских представлениях эвенков назывался *Гарудой*, *Гаро* и был связан с культом солнца и огня. У шаманов забайкальских эвенков среди атрибутов имелись амулеты в виде связки деревянных фигур орлов (по девять штук), обшитых ровдугой и изображающих духов-помощников. Эвенки считали, что они совершали полеты в верхний и нижний миры Вселенной, отвечали за удачу в промысле в среднем мире. Промысловые птицы имели антропоморфные лица и маски на них. На таких атрибутах эвенкийские шаманы Забайкалья часто помещали священные камни (белый кремль разной формы) — зооморфные (подобные голове медведя или тигра), а также антропоморфные (подобные голове человека). Они различались по силе магического воздействия, в зависимости от стадии посвящения и категории эвенкийских шаманов [Сем 2004]. У оленекских эвенков, вероятно потомков забайкальских, на современной меховой зимней одежде встречается орнамент орлов с распростертыми крыльями [ПМ Сем Т. Ю. 1988], аналогичный изображениям на священных скалах Забайкалья и Оленека. На шаманской одежде забайкальских эвенков из кости делали летящих птиц-орлов и крепили их на перевязи, полочках, а по подолу пришивали фигурки тигров. Орлов и тигров шаманы считали духами-покровителями.

Изображение коня и оленя на писаницах интерпретируется эвенками как знак особого почитания этих животных в их обрядо-

вой деятельности. У хамнеган, манегров и кумарченов — конных эвенков Забайкалья и Верхнего Амура — важную роль в верованиях играл культ коня. На месте его захоронения оставляли домик и изображение лошади. Им оказывали особое почитание и поклонение. Особое отношение было известно и по отношению к оленю. На писаницах его нередко изображали в круге или овале в скифском зверином стиле. Аналогичный образ был известен у эвенков и представлен на специальных ковриках из меха и шаманских бубнах.

У эвенков — оленеводов и коневодов — данного региона существовали весенние и осенние новогодние праздники, посвященные плодородию природы, скота, растительности, людей. На эти праздники эвенки устанавливали специальный чум, в котором развешивали фигурки оленей или лошадей. В их честь устраивали праздник, во время которого приносили жертву оленем или конем хозяину территории *Сэвэки* либо верховному божеству *Буга*. Забайкальские эвенки совершали в их честь шаманские камлания (с полетами в верхний мир). Некоторые группы эвенков строили для праздника загон для скота, в котором священного оленя устанавливали рядом с лиственницей или коновязью — символами трех миров Вселенной, посвященными верховному божеству. Во время такого праздника развешивались веревки с разноцветными лоскутками ткани, огораживая священное пространство. Нам удалось побывать на двух таких обрядах — весеннем и осеннем. На этих праздниках эвенки просили плодородия для оленей и коней, а также здоровья и счастья для людей. Поэтому совершали обряды ритуальной охоты на фигурку оленя, а также ритуал приобщения к родовому огню с отметкой лица участников угольком и очищения всех присутствующих через идола-развилку *чичипкан*. Следует отметить, что эти весенне-осенние праздники эвенков имеют общие цели со скотоводческими праздниками тюркомонгольских народов Забайкалья (якутов и бурят) и потому используют сходные наскальные изображения с оградками, точками, пляшущими человечками, изображениями зверей и домашнего скота, а также священных птиц.

В промысловом культе забайкальских и верхнеамурских эвенков, как справедливо считают некоторые исследователи, большое место занимает почитание сверхъестественных существ, защитников и покровителей животных, растительного мира и рода человеческого *Сэвэки* и *Энекан Буга* и их ближайших помощников [Мазин 1984, 1986]. Именно поэтому на писаницах Восточного Забайкалья

и Верхнего Амура встречается большое количество изображений божеств и духов трех миров и самой Вселенной.

Один из ярких сюжетов на священных скалах Забайкалья и Верхнего Амура — изображение Вселенной и процесса становления земли.

Некоторые сюжеты космогенеза, известные эвенкам, встречаются на петроглифах Нижнего Амура эпохи неолита. Это свидетельствует о том, что предки эвенков, тунгусы, некогда жили там. На священных камнях были изображены мамонт, змея, птицы.

К таким сюжетам относится космогонический миф о подъеме животными земной тверди из глубин Мирового океана. В одном мифе эвенков рассказывается, что мамонт ходил по воде и клыками доставал со дна землю. Затем в результате борьбы мамонта и змеи на земле образовались горы и реки. Второй сюжет космогонического мифа эвенков и их предков-тунгусов рассказывает о нырянии двух птиц — уток, гоголя и гагары либо утки каменухи *момуро* на дно океана. Одна из них, утка *момуро*, достала ил со дна океана и поместила его на поверхности воды. Так образовалась земля. У нанайцев, живущих на Амуре, также известен космогонический миф о первопредке — старухе *Мямельди* со сходным названием. Она имела облик человека и утки. Вместе с мужским первопредком *Хадау*, которого также представляли парящей в небе птицей, она сотворила землю и людей. *Мямельди* скрутила водные потоки — и образовалась земля, а *Хадау* стал трясти землю — образовались горы и реки. Г. М. Василевич записала у сымских эвенков, потомков ангарских, шаманскую молитву на первом дне праздника Нового года. В ней рассказывалось о сотворении мира. В тексте говорится о девяти стадиях образования земли: вода тронулась с места, побежала и стала убывать, появилась суша. В результате шевеления образовалась длинная гряда гор, произошел пожар, появились земля, гора, тайга, болото и поверхность земли [Василевич 1957: 158].

У забайкальских эвенков имеется еще одна версия космогонического мифа. Лягушка и змея первоначально плавали в первозданном океане. Змее захотелось отдохнуть, и она попросила лягушку достать землю. Лягушка нырнула и достала ил в океане. Чтобы ил держался на воде, лягушка перевернулась и стала поддерживать его снизу. Так образовалась земля, где живут эвенки. На священных камнях Нижнего Амура имеется изображение лягушки и змеи [Мазин 1984].

Образ Вселенной встречается на писаницах Верхнего Амура и Прибайкалья. На верхнеамурских писаницах образ Вселенной представлен в виде огромного пространства с изображением людей, оленей, солнца, луны, звезд, огромного космического оленя — символа смены дня и ночи. На прибайкальской писанице имеется изображение Вселенной в виде солнца, луны, звезд, крылатого всадника на лошади как центральной фигуры, зверей и людей. В другом изображении этих писаниц Вселенная представлена солярно-лунарными символами и изображением всадника на огромной медведице. Некоторое сходство с этими образами имеется на шаманских изображениях эвенков и эвенов. В частности на шаманских бубнах встречаются изображения оленя с ветвистыми рогами в круге. На бронзовом зеркале эвенов *толи* круглой формы в центре были изображены солнце и луна, вверху — космический небесный всадник на лошади, по сторонам — два тигра и две рыбы, духи трех миров Вселенной. Безусловно, прототипом для них послужили наскальные изображения.

Вселенная в традиционном мировоззрении эвенков представлялась многослойной, слои которой были расположены по вертикали и населены духами. В представлениях эвенков о мире преобладало трехъярусное деление Вселенной. Верхний — небесный мир *Угу буга* обычно имел девять слоев, средний — земной мир *Дулин буга* всегда был однослойным, нижний — подземный мир *Хэргу буга* обычно имел три слоя. В среднем мире была своя вертикаль: он различался по зональности — горы (ближе к небу), тайга-земля и самый низ — вода, зона, близкая к подземному миру. Однако в среднем мире преобладала горизонтальная структура — земля/вода. По материалам М. Ф. Кривошапкина, шаман эвенков Енисейской губернии проходил 12 преград к божеству нижнего мира, а к хозяину луны летел на 13-й уровень неба [Кривошапкин 1865: 316].

В наскальных изображениях бассейна Верхнего и Нижнего Амура часто встречаются образы божеств, духов и предков, что свидетельствует о сложившемся шаманском и промысловом пантеоне тунгусов, предков эвенков и народов Амура. Для изображения верховных божеств предки тунгусов использовали контуры больших голов. На священных скалах Олекмы и Алдана Верхнего Амура имеются изображения в виде больших голов верховных богов верхнего и нижнего мира Вселенной. Остальные небесные боги, в том числе громовники, изображались ростом с человека средних размеров, так

же как и боги среднего мира. Правда, в отличие от них, громовники всегда были изображены в виде фигур с огромными плечами и нарисованными молниями на них. Подобные образы зафиксированы также на Ангаре, в Оленеке, Прибайкалье. По мнению А. П. Окладникова, в этих местах они интерпретируются как фигуры шаманов [Окладников 1966: 136–137; 1974б: 84]. Еще один образ небесного божества — хозяина погоды, солнцеликого божества плодородия также имел контур человека с фаллом, от головы которого отходили солнечные лучи.

Головы верховных богов обычно изображались в определенных композициях. Изображение головы рядом с лосем/лосихой символизировало хозяйку Вселенной *Бугады энин* (она же хозяйка зверей и душ людей). Изображение головы рядом с лодкой с людьми представляло хозяина судьбы и нижнего мира. Изображение бога среднего мира рядом с оленями и другими зверями символизировало хозяина леса и зверей.

Можно провести некоторые параллели анализируемых образов богов и духов с изображениями эпохи неолита и энеолита Прибайкалья, Забайкалья и Монголии. Среди памятников этого периода встречаются изображения головы с человеческими чертами лица в форме вытянутого узкого овала с небольшим круглым навершием. Этот предмет был изготовлен из кости и находился в комплекте с другими костяными и каменными предметами — изображениями двух медведей, солнца, луны, Полярной звезды, других звезд, которые представляли собой подвески к костюму, вероятно, шамана [Окладников 1966; История Монгольской Народной Республики 1986]. У забайкальских эвенков имеются шаманские костюмы с близкими по стилю костяными подвесками с изображениями птиц, медведей, светил и звезд, головы хозяина Вселенной (ныне хранятся в Российском этнографическом музее) [Иванов 1954]. Среди шаманских амулетов эвенков встречаются изображения предков, в том числе выполненные в образе головы. Они сделаны в виде фетишей из дерева или камня в форме человеческого лица, обшитых красной тканью либо лосиной ровдугой [Сем 2004].

Среди персонифицированных образов богов и духов трех миров особое место отведено образу хозяина горы, который был связан с верховными божествами неба и земли и занимал положение посредника между мирами. Он прочитывался по-разному в традиции тунгусских народов.

Персонифицированный образ горы

Анализ верховного божества *Буга* показал, что его образ генетически восходит к хозяйке родовых гор и Вселенной *Бугады энин*. В пантеонах тунгусо-маньчжурских народов образ хозяина горы неоднозначен. Божества — хозяева горы в иерархии тунгусо-маньчжурского пантеона играют особую роль. По одним данным, хозяин горы *Хуру Эндури* занимает самый близкий к людям нижний уровень неба. По другим сведениям, *Алин Эндури* или *Долодай* находится на одном верхнем уровне с верховным божеством неба или парой верховных божеств [Shirokogoroff 1935: 130; Воскобойников 1958: 171]. Вероятно, в этом качестве он обладает статусом верховного владыки

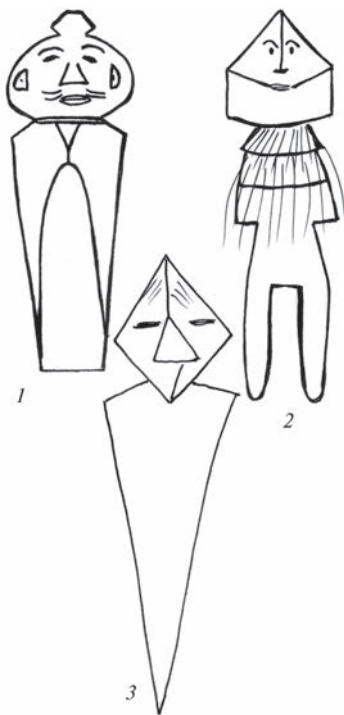


Рис. 6. Изображение духов-хозяев горы и Вселенной и предка шамана Кааткан, *Канда мафа*. Манегры, бирары, удэгейцы. Начало XX века

Каган, *Каганкан* (это название широко распространено в алтайском мире) [Мелетинский 1963; Сем 2003: 170–171]. По третьим представлениям эвенков, функции божества гор совпадают с функциями хозяина зверей, подателя промысловой удачи *Канда мафа*, *Кадар* (рис. 6) [Shirokogoroff 1935: 167; Сем 2003: 170–171].

Этот образ божества горы имеет статус старшего первопредка, отца трех сыновей. По представлениям эвенков, хозяйкой леса и зверей является богиня солнца [Алексеев 1993: 12]. В мифологии эвенков существуют два главных родовых божества: хозяйка родовых скал *Бугады энин* является хозяйкой Вселенной и прародительницей рода, хозяйкой дерева душ, хозяйкой леса и зверей, а хозяйка земли *Дуннур энин* хранит души зверей и обеспечивает промысловую удачу *шинкен* [Анисимов 1958: 29]. Отметим, что в шаманстве эвенков эта пара уже предстает как хозяин неба, творец *Майин* (*Сэвэки*) и хозяйка земли *Дуннур энин* [Menges 1933: 61–63].

В сказках и эпосе тунгусов божество гор фигурирует под именем старика *Долодай* (эвенки), небесного молодца *Долдан* (эвены), эпического богатыря-шамана *Дэрэдды* и ассоциируется с небом, солнцем *Дылача*, летающим солнцем *Сэнг-Дэнг*, громом или Вселенной в целом (*делегей, ялони*) [Воскобойников 1958: 171–177; Новикова 1958: 42–48]. В характеристиках персонажа *Долодай* доминирует астральная сущность. В тунгусо-маньчжурском пантеоне образ *Канда мафа* или *Каганкана* более сложен и обладает астрально-хтонической сущностью, сохраняя более архаичные представления.

Образ Канда, Кынга

В картине мира тунгусов небо отождествлялось с горой (мировой горой) [Васильев 1929; Василевич 1959; Цинциус 1982; Булгакова 2001; Варламова 2002, 2004]. Наряду с пространственно-временным значением *Буга* — Вселенная для обозначения неба, воздуха, внутреннего пространства — в тунгусо-маньчжурских языках употребляется слово с основой на *Ка/Ха*, с которой связаны имена персонажей хозяина гор и неба *Канда*, *Кынга*. Этот персонаж известен в шаманстве и фольклоре в разных фонетических вариантах: *Канда*, *Кандемди*, *Камур*, *Камафа*, *Кынга*, *Кингит*, *Каган*, *Кагынкан*, *Кааткан*, *Кахан*, *Кадар*. Как хозяин Вселенной, неба и мировой горы, он обладает двумя статусами — космическим и хтоническим. В фольклоре эвенов и ороحوнов сохранился только хтонический образ божества *Кагына*, *Кына*.

Фольклорный персонаж *Канда* обладал теми же функциями, что и верховное божество неба *Буга*, *Боа*, хозяин погоды. Он являлся творцом мира, мироустроителем, культурным героем. Он установил мировую гору, организовал Космос, он хозяин мирового дерева, древа погоды и дерева жизни, владеет жизнью и смертью, спасает свет, противоборствует с медведем — хозяином земли. Персонаж *Канда* одновременно связан с громом, солнцем, огнем, горой и деревом.

В фольклоре забайкальских эвенков небесный старик *Кулдай мэргэн* — хозяин горы до небес — имеет облик солнечного оленя с серебряными рогами с золотой горы и старика в расшитой бисером одежде [Воскобойников 1958: 113–116; Садко 1971: 9–13]. Персонаж с подобным именем известен в фольклоре бурят — *Кулдай мэргэн* и якутов — *Алик Ханда*, помощник лесного духа *Байяная* [Алексеев 1975; ССТМЯ 1975: 372, Михайлов 1980; Гурвич 1983: 157]. По мнению М. Г. Воскобойникова, образ *Кулдай мергена* заимствован эвенками от бурят [Воскобойников 1960: 180].

В эпосе амурских эвенков богатырь — хозяин гор *Канандя сонинг* помогает богатырю молнии *Делони* в сражении с демоном подземелья *Аваху* [Варламова 2002: 245]. У эвенков Маньчжурии этот персонаж известен под именем *Кадар* — хозяин гор [Shigokogoroff 1935]. В эпосе забайкальских эвенков, записанном И. Г. Георги, горное божество *Долодай* одновременно является хозяином неба, вершителем судеб, помощником и культурным героем [Воскобойников 1958: 171–177]. Очевидно, что имя божества горы *Долодай* из эвенкийского фольклора сопоставимо с названием небесного божества эвенов *Доло*, обозначающим ясное небо.

В фольклоре эвенков старик *Канган* владеет эликсиром бессмертия, приносит ворон с дерева, где растут семена всех растений, для своего сына. Либо сын *Канда мафа* (*Ерхий мерген* или *Гарилдан*, *Гарпарикан*) спасает от шаманской болезни свою жену и убивает небесного зайца и кабана [Василевич 1936: 169; 1959: 165].

В некоторых пантеонах старик *Канда* — злое хтоническое существо. В эвенком фольклоре старик — хозяин горы и земли *Кагынкан* соперничает с двумя небесными братьями [Новикова 1958]. В мифологии амурских эвенков он как злое существо помогает божеству подземного мира [Мазин 1984].

В тунгусо-маньчжурском словаре семантическое гнездо с основой *Ка* имеет широкое пространственное значение, охватывающее первозданный хаос Вселенной и ее разделение на элементы (небо, земля, вода) [ССТМЯ 1975: 365–386]. Ареал распространения основы *Ка*, *Ха* в отношении верховных богов и шаманских персонажей имеет широкие евразийские параллели и в Дальневосточном регионе связан со значением неба (*Хал/Ха*), а в евразийском масштабе — солнца, огня, неба (*Хор/Хур*) [Ионова 1973: 169; ССТМЯ 1977: 313; Пелих 1980: 7–16; Кубанова 1992: 37–38; Калоев 1992: 607; Неклюдов 1992: 595; Рифтин 1992: 596–597; Munro 1963: 12]. В алтайских языках этимология имени хозяина Вселенной, мировой горы и неба *Канда/Кэндэ* восходит к обозначению лося, оленя [ССТМЯ 1975: 372, 448–449], что согласуется с рассмотренными фольклорными и шаманскими материалами. Образ лося-Вселенной, хребет которого представляет мировую гору, а рога — мировое дерево, характерен для картины мира всех тунгусских народов [Сем 2002в: 114–118; 2003: 192–194] и восходит к архаичным представлениям о всеобщем оживотворении природы.

Образы *Кынга*, *Кингит*, *Карендос*

Другие варианты названий хозяина неба и горы и первого шамана первопредка *Канда* — *Кынга*, *Кингит*, *Карендос*. *Кынга* — творец и владыка земли, гор, зверей. Он также является демиургом. Наряду с этим *Кынга* считается, так же как и *Канда*, отрицательным персонажем, который хочет сжечь землю. Это хтоническое чудовище, людоед.

В фольклоре эвенков и эвенов *Кынга* — отрицательный персонаж. Ороконы Верхнего Амура представляли *Кандыках* в виде безголового людоеда, помощника злого духа нижнего мира *Харги*. Грома *Агды* в образе человека с крыльями орла и головой медведя спасает людей, бросая в раскрытый рот злого духа кинжалы — громовые стрелы [Мазин 1984: 18]. В сказке эвенов *Кагынкан* владыка земли, горы и оленей соревнуется с двумя небесными братьями — *Тылкын* (Рассвет) и *Долдан* (Ясное Небо) [Новикова 1958: 42–48]. В героических сказаниях эвенов старик — хозяин Вселенной *Кагана* имел двух дочерей *Мэнгун* и *Нэлгэн*, луну и солнце, и сына — богатыря средней земли *Нюнгуй* [Лебедева 1981: 108–119].

В эпосе сахалинских эвенков *Каганкан* — муж небесной женщины-творца *Майинкана Утакан* — обладает верховным статусом хозяина Вселенной [Булатова 1998: 30–33]. У западных эвенков есть легенда о борьбе двух шаманов — враждебного шамана-ворона *Корэно* или *Кингита* (звенящий) и шамана-гуся *Уньяны* [Василевич 1936: 41–45, 149]. Образ первопредка — первого шамана, сверхчеловека *Кингита* изображается как пуп на шаманской одежде енисейских эвенков [Рычков 1922: 126]. Г. М. Василевич связывает его название с древним монгольским родом *Кингит* [Василевич 1969: 254].

С образом громового шамана-ворона *Карэнэ*, *Карендос* западных эвенков сопоставимы близкие персонажи тунгусо-маньчжурского фольклора: *Карлан* эвенов, *Кан Калор* маньчжуров и дауров, *Карлич* восточных эвенков, а также *Кингит* из громового рода *Торганзев* [Василевич 1936: 162; Васильев 1940: 170; Воскобойников 1958; Новикова 1958: 70–78, 87].

Полагаем, что к этой же категории относятся образы хозяина гор и рек *Калу*, *Калусал* у эвенков и *Калгам* у народов Амура. Функционально образы *Канда мафа* и *Калгама* очень близки. *Калгама* — хозяин гор и леса, контролирует промысел, наделен функциями плодородия и фактически является земным воплощением небесно-горного старика хозяина гор *Канда мафа* [Сем 2003: 171].

Среди культовых шаманских предметов тунгусов зафиксировано несколько изображений предка шамана *Канда/Кынга*. У манегров, кумарченов и бираров в шаманский комплекс родовых женских предков *нокил малу* входили изображения духа-помощника, охранителя детей и женщин, помогающего в деторождении, — старика *Кангаткан, Канган, Ка'ан, Кааткан*. С. М. Широкогоров отмечает, что старое тунгусское название Канган было заменено на даурское слово *наджил* [Shirokogoroff 1935: 151, 153–154]. У манегров р. Зеи в начале XX века сохранялся старый термин для названия детского охранителя, записанный в нескольких вариантах. Это *Канган, Кааткан, Кахан* (РЭМ, колл. № 4216) [Сем 1986: 107–108]. Фигура *Кааткана* изображает широколицего и широконосого чиновника в халате и маленькой шапочке.

У бираров различаются два типа изображений: женские охранители — круглоголовые *Канган*, которые вешали детям на спину, и лечебные парные духи (мужской и женский) — остроголовые *Каааткан* (МАЭ, колл. № 2646-20, 96/а, б). Парные изображения *Кааткана* остроголовы и широколицы. Обе фигурки покрыты мехом оленя, что указывает на их связь с образом оленя.

Анализ фольклорных текстов и поиск этимологий данного слова показал, что персонаж *Канда, Кынга* в фольклоре и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов обладал определенным социальным статусом — от старейшины рода, старика-провидца, шамана, главы, повелителя до царя, хана, верховного правителя, покровителя по материнской родовой линии или просто старика [ССТМЯ 1975: 358; Лебедева 1982: 111].

Персонаж *Канда, Кынга* имеет тюркские и монгольские соответствия. Его образ как хозяина гор, дающего шаманам бубны и посвящение, известен у бурят, якутов, алтайцев и тувинцев. Богатырь *Канда* — центральный персонаж героического эпоса тюрко-монгольских народов (шорцев, хакасов, алтайцев) [Мелетинский 1963]. У бурят и якутов *Баян Хангай* или *Баянай* (обширный священный) способствует охотничьей удаче [Михайлов 1980: 170–171]. Он обозначает не только тайгу, но и всю землю [Галданова 1987: 29]. В эпосе «Гэсэр» рассказывается о *тайлагане*, устроенном *Баян Хангаем*, на котором присутствовали верховные небесные боги *Эсэгэ Маалан Тэнгри* и *Хан Хурмаста* [Михайлов 1980: 144]. В алтайском шаманстве *Каным* — хозяин реальных гор, горной тайги [Потапов 1991: 179, 183, 186].

Анализ образа хозяина гор как посредника между мирами показывает, что он может быть хозяином верхнего мира или земли и служить культурным героем для людей во Вселенной. Таким образом, статус этого божества весьма высок: он занимает второе место после божества света и тепла (солнца) *Сэвэки* и хозяйки Вселенной *Буга*.

Священные камни

В мифологии эвенков сохранилась архаичная символика двух камней — причины творения мира. Творец ударил огнем о кресало, и появились ожившие птицы и звери, они обрели движение. Нижний брат творца разбросал камни в разные стороны, и они стали солнцем и луной [Лебедева 1981: 32–36].

В мифологии удэгейцев, близких по языку к эвенкам, солнечная старуха, хозяйка дерева душ, и лунный старик, хозяин растительности и дерева погоды, считались прародителями первых людей. Близкие представления бытовали и у эвенков. Хозяин неба *Хэвки* и его жена — хозяйка солнечного дерева и зверей *Хэнгкэн* также являлись предками людей [Алексеев 1993: 17].

В шаманской песне нанайцев упоминаются два камня в облике двух собак — желтой *Сэнгсикэ* и каменной (серой) *Дэнгсикэ*, связанных с двумя женами хозяина погоды *Ерхий мергэна*. В фольклоре *Арха аодину мэргэн* обрел красавиц *Донганкой* и *Санганкой* [Киле 1996: 35, 97].

Собаки-камни из шаманской песни ассоциировались с восходом и заходом солнца. В ульчском фольклоре рассказывается о двух летающих собаках, помощницах трехликой хозяйки света [Золотарев 1939: 185].

В мифологии тунгусов камни времен творения воспринимались как способ входа и выхода в пространство Космоса в шаманстве и ассоциировались с солнцем и луной, восходом и заходом солнца, имели образ птицы или предка (часто двуглавый). Они являются необходимым инициальным средством шаманского экстаза. Таким образом, мировая гора — это камень до небес. Камни трех миров обладают волшебной силой, содержат души первопредков, души шаманов.

Шаманские громовые камни

В становлении тунгусских шаманов важную роль играли волшебные камни силы. Наиболее интенсивная консистенция волшеб-

ной силы была присуща специальным камням, которыми обладали сильные шаманы последних категорий.

Особой силой отличались камни, которые давало небо. К этой категории относятся громовые камни, камни погоды. У тунгусских народов известно несколько различных названий этих камней — *Агды охоко, халканын, Бурун, Эркэн, Хатта*.

Г. И. Варламова (Кэптукэ), разбирая семантику понятия *мусун* у амурских эвенков, пишет, что сила *мусун* помогает человеку, лечит его, может способствовать удаче в жизни [Варламова 1995: 49]. Камни необычной формы и окраски считались наделенными очень сильной *мусун*. Например, громовой камень *агды охокон* (дословно «грома огонек, грома искорка») может помогать человеку силой, заложенной в нем, своей энергией. Такие камни находят, когда молнией разбивает дерево. Его нужно хранить, так как он приносит удачу, потому что укрепляет своей силой *мусун* жизнь человека. Он служит ему источником энергии, подпиткой (как сейчас объясняют экстрасенсы и маги). Амгуньские эвенки называют этот камень *агды халканын* (дословно «грома молоток»). Громовой камень в виде человека встречается очень редко. Человек, нашедший его, не показывает камень людям и не рассказывает об этом. Считается, что он помогает от болезней и имеет большую силу *мусун*. Этот громовой камень может «убеждать», не желая попасть к людям, поэтому про себя нужно произнести заклинание, при этом обхватив дерево руками, замкнув магический круг [Там же].

По сведениям эвенка из рода *Бута* (пос. Иенгра), громовые камни — это стрелы *арче* бога грома, который едет по небу в гремющей повозке и стреляет в нечистую силу, проникающую из щелей земли на среднюю землю. Это происходит, когда на земле долго нет дождя и из потрескавшейся земли из подземелья выходят чудовища. За этим следит бог грома и стреляет, стрелами являются громовые камни. Г. И. Варламова полагает, что вера в силу громовых камней может быть связана с другим значением слова *мусун* — дух — хозяин явлений природы [Там же: 49–50].

У негидальцев в родовом предании Чукчагилей рассказывается, что небо за убийство семерых небожителей стало убивать по семь человек ежегодно. Люди принесли в жертву небу девушку, тогда оно дало людям два камня — две черные громовые стрелы, после этого люди стали возрождаться [Цинциус 1982: 116]. В легенде рассказывается, что, поскольку не было шамана, который владел бы этими

камнями, они стали убежищем для злого духа, *амбангича*, и начали приносить вред, поэтому люди их выбросили [Там же: 117].

Громовой камень *Буруни экиэн* и камень — дух-помощник шамана *Бурус-ерус* были известны в шаманстве эвенков. Г. М. Василевич сообщает, что представления о *экиенах* и *буруни* были записаны только у сымских эвенков. *Экиенами* назывались найденные камни, похожие по форме на изображение человека или животного. *Экиен* был как бы частью духа-хозяина верхнего мира *Экиэри*, находящегося среди людей. *Экиэн* — это семейный или родовой амулет-святыня. Его передавали из поколения в поколение по мужской линии. *Экиэн* всегда находился в чуме или на лабазе. С просьбой к нему обращались все сородичи. *Экиэн* заворачивали в тряпку, его нельзя было брать голыми руками. *Экиэн* ежемесячно окуривали дымом с просьбой послать удачу в охоте. Перед охотой его держали над огнем и говорили: «Я тебя имею при себе, чтобы обращаться с просьбой». При рождении ребенка к *экиэну* привязывали низку бисера [Василевич 1969: 230].

Шаманским *экиэном* был камень *буруни*. Его посылал шаману *Экиэри*. Иногда человек видел во сне, что нашел *буруни*. Это означало, что он должен был стать шаманом. Для шамана *буруни* был своего рода духом-покровителем, он ему нашептывал на ухо, что должен делать человек, став шаманом: «Не поступай худо, только помогай людям, лечи людей, духа болезни побеждай!» Или: «Я только вверху буду находиться, тебя я жалею, если хорошо будешь поступать, я дам тебе силу». У начинающего шамана вначале был только один *буруни*, потом добавлялись духи-помощники *шэвэсэл*. Если шаман плохо обращался с *буруни* и не выполнял его наставлений, *буруни* мог умертвить шамана [Там же].

К. М. Рычков в 1905–1909 годах записал у туруханских эвенков шаманские ритуальные песни, которые были опубликованы с комментариями немецким ученым-лингвистом К. Г. Менгесом в 1993 году. В четвертой песне, исполняемой в честь родовых духов шамана, перечисляются основные духи-помощники шамана. Среди них назван дух громового камня *Бурус-ерус*.

В волшебной сказке кур-урмийских нанайцев шаман в облике кабана, предсказатель бури (погоды) называется *Боро-айда* (это слово близко к названию камня грома и погоды у эвенков).

Аналогичное название громового камня — *буумал* — известно бурятам. Считалось, что громовые камни *буумал* приносили счастье

и исполняли желание. Обычно под влиянием буддизма их изображали в виде пламенной жемчужины или горки разноцветных драгоценных камней [Михайлов 1980]. Аналогичные изображения камня-талисмана, дающего счастье, избранничество небесными духами, исполнение желаний, здоровье, были известны также эвенкам и нанайцам.

Эвенкийские шаманы получали силу от неба в виде драгоценности. В фольклоре енисейских эвенков сестра небесного богатыря *Манги* была наделена небом магическим даром в виде россыпи драгоценных камней и стала хозяйкой зверей. В эпосе амурских эвенков небесное шаманство от лесных хозяев растительности приписывается *Торгачинам*. Согласно архивным материалам А. А. Макаренко, у енисейских эвенков божество среднего мира и леса *Тэго-мар*, называемое обычно царем, дает эвенкам шаманский бубен и учит шаманству по велению верховного божества неба *Буга* или *Сэвэки*. Удэгейская мифология рассказывает, что старуха — хозяйка солнечного дерева жизни, прародительница душ людей *Тагу мама* живет на небе у восточной горы. Нанайская шаманка из с. Торгон получила шаманский дар от верховного божества, хозяина неба в виде девяти драгоценностей, которые ей доставил небесный конь — посредник между мирами.

У тунгусов наиболее важное значение среди атрибутов шаманов имели камни силы. Камни силы представляли собой кристаллы белого кварца или хрусталя. Обычно ими обладали наиболее сильные категории шаманов (птицы орла, медведя, тигра), просветленные, знавшие все дороги во Вселенной и способные изменить погоду. В собрании шаманских коллекций камни силы зафиксированы у эвенков, эвенов и нанайцев. У эвенкийских шаманов Забайкалья камни силы (белый кварц) были обшиты замшей из оленьей шкуры и бахромой, при этом часть камня — его лицо — оставалась открытой. Обычно такие камни силы у эвенков входили в связки амулетов. Например, одна связка представляла собой девять кругов дерева, обшитых замшей с бахромой, изображающих орлов (РЭМ, колл. № 1923-58). Другая связка включала амулеты в виде фигур животных и камня силы. В первой связке камень силы имел очертания медведя, во второй — тигра и, по-видимому, соответствовали категориям медведя и тигра.

Сохранились также отдельные камни силы в виде кристалла кварца (РЭМ, колл. № 1923-63) в форме головы медведя и осколок обожженного кварца, найденного около кузницы тунгусского ша-

мана (РЭМ, колл. № 5093-222). У нанайцев кристалл силы (хрусталь или стекло) входил в связку гадальных палочек с маньчжурскими надписями (РЭМ, колл. № 5085-1). У манегров к четкам из синего камня также прикрепляли кристаллы силы (РЭМ, колл. № 4216).

Эвены подвешивали кристалл хрусталя к шаманскому посоху, навершие которого имело форму креста, к которому также крепились сумочки и меховые кисточки (РЭМ, колл. № 2245). К другому посоху эвенков были подвешены тряпочные фигурки духов-предков и помощников шамана (красного и черного цветов), а также оловянные фигурки быка в сумочке, прикрепленной к посоху.

В фольклоре эвенков упоминаются шаманские камни *хата*. В эпосе охотских эвенков рассказывается, что люди *Тоннгарда* имели талисманы, которые делали их бессмертными и неуязвимыми для врага. *Кисани* волшебной стрелой попал в наиболее уязвимое место *Ньулгини* — в середину лба. Голова *Ньулгини* раскололась, но в тот же момент *Ньулгини* вскочил живым и невредимым [Лебедев, Ткачик 1986: 269].

Потеря талисмана, переход его к врагу воспринимались как гибель. *Тоннгарда*, чтобы взять свои талисманы, один раз ударившись о землю и подскочив, достиг места, где были спрятаны талисманы. Но его враг *Геакичавал* обогнал его и уже держал этот талисман у себя под мышкой. *Тоннгарга* подумал, что если вступит в бой, то враг сломает талисман и он погибнет [Там же: 269, 271, 273]. Отметим, что держание талисмана под мышкой усиливает жизненность обладателя талисмана.

Обладание талисманом, судя по фольклорному тексту эвенков, дает не только бессмертие, неуязвимость, но и власть. В эпосе говорится, что *Кисани* держит в руках *восьмигранный камень*, у которого имеются *дверцы*. *А Дуликан* говорит: «Этот камень-талисман самого *Тоннгарда*, внутри него — заяц, в нем — утка-чирок, а в ней — два камня. Эти камни — наши талисманы, а камень-талисман — это камень *Тоннгарда*. Обладая этим талисманом, *Кисани* стал главой для всех остальных — *Тоннгарда*, *Ньюягини*, *Бергини*, *Сэргэмэн*, *Хоникон* [Там же: 273]. Талисман в тексте эпоса назван *ээркэлкэсэл* (от *эркэн* — талисман) [Там же: 270, 294]. Два камня внутри талисмана — *дьюур хата* — кремень, горный хрусталь [Там же: 273, 295].

У эвенков название камней силы *хата* имеет общую основу с названием камня дождя у тюркских, самодийских и монгольских народов — *джата*, *яда*.

В фольклоре орочей хозяин грозы, грома, дождя носит имя *Ядури* или *Удяки*. У нанайцев близ селения Болонь именем *Ядаси* названа скала с отверстием, через которое во время ритуала проносили детей (из тех семей, где часто умирали дети), для того чтобы закрепить жизнь ребенка [Аврорин, Лебедева 1966: 198–200; Сем 2015: 254].

Отметим, что образы камня дождя *Яда* и персонажа хозяина грозы *Ядачи*, известного в тунгусском шаманстве, имеют, так же как и в тюркском, иранские или индоиранские корни от слова «волшебство» — *дыата* [Малов 1947: 154].

Представления о громовом камне тунгусских верований близки представлениям тюркских и монгольских народов. Сведения о камне погоды у тюркских народов приведены в книге Н. А. Алексеева. Якуты верили в волшебный камень *сата*, с помощью которого можно резко изменить погоду. Летом и весной с помощью *сата* удавалось вызвать холодный ветер, бурю, дождь и снег, а зимой устроить потепление. Волшебный камень находили в желудке или печени лошади, коровы, лося, оленя и глухаря. Внешне камень *сата* похож на человека, у него заметны глаза, нос, рот. Для изменения погоды достаточно было вынести *сата* на солнечный свет или, привязав к пруту, быстро помахать над головой. Камень *сата* обычно хранили, завернув в тряпку или шкурку лисицы или белки [Алексеев 1980: 40, 38–58].

По сведениям *вилюйских якутов* камень *сата* мог выйти из ноги человека, тогда он был прозрачным. А. А. Попов записал магическую молитву владельца камня *сата*, который должен был заверить камень, что добро для него и его потомства может исходить только от камня, а не от бога или людей. При этом он должен трижды прокричать по-вороньи *хах* [Попов 1949: 288].

И. А. Худяков сообщает, что у верхоянских якутов имелось представление о разных видах камня *сата*. Громовой *сата* — *этинге сатата* — показывается только счастливому человеку на третий день своего падения либо его находят под корнем дерева, разбитого молнией. Камень *сата*, найденный в сердце кобылы, использовали для защиты новорожденных. Им размахивали вокруг колыбели. При болезни скота его обносили вокруг загона. Орлиный *сата*, похожий на утиное яйцо, помогал во всех делах, приносил удачу и назывался *дыол тааха* — ‘счастливый камень’. С его помощью гадали по направлению ветра. И. А. Худяков описал *сата* из четырехуголь-

ного хрустального камня и *сата* из черного плоского камня, похожего лицом на человека, у якутов Верхоянья [Худяков 1969: 236–237, 277].

У южных алтайцев существовала вера в чудесный камень *дыата*, обладавший магическим свойством изменять погоду, вызывать снег и дождь. У тувинцев такой камень назывался *яда-таш*. Обычно это был горный хрусталь. По данным алтайцев и тувинцев, камень погоды находили в тайге. Заклинатель должен был быть посвящен в тайны, он привязывал камень к веревке, раскачивал его и пел заклинание [Малов 1947: 151–160].

Сведения о камне погоды *яда* в фонетическом варианте *зада* были известны также бурятам. Камни *зада* обладали магической силой вызывать бурю, сильный ветер со снегом. Т. М. Михайлов пишет, что вера в камень *зада* существует в Центральной Азии с глубокой древности. Эпические герои монголов и бурят рисуются иногда обладателями *задай-шулуун*. В ранних китайских и монгольских источниках указывается, что волшебные камни использовались для вызывания непогоды, направленной против неприятеля [Михайлов 1980: 191].

Наиболее ранние сведения о камне погоды *сата-дыата-яда* сохранились в письменном источнике неизвестного сирийского монаха VII века, затем о них писали Махмуд Кашгарский в XI веке и Рашид ад-Дин в XIV веке. По мнению известного тюрколога С. Е. Малова, термин *яда* считается заимствованием из авестийского *дыата* (волшебство), новоперсидского *дыата* (ворожей). Это свидетельствует о раннем влиянии Ирана на древних тюрков [Малов 1947: 154].

Камни-предки

Особую категорию камней составляли камни, изображавшие предков шамана. Такие камни-предки были, как правило, персонафицированы и имели имена. Камни-предки входили в состав шаманских амулетов. Считалось, что камень-предок дает шаману советы, указывает песню силы и его дороги, является охранителем шамана. Камни-предки могли перейти к новому шаману по наследству или от верховного божества (в этом качестве могли использоваться камни железняки, метеорное железо).

Согласно архивным материалам П. Т. Воронова, у енисейских эвенков камни — предки шаманов имели не только имя и антропоморфное изображение, но и свою историю [АРЭМ. Д. 6. Оп. 1.

Д. 119: л. 48, 135]. У шамана И. Гермогенова Дохолокто (енисейские эвенки) главным помощником была фигура *Шанаун Бугады*, или *Мугдоннэ*, или *Гурё* с помощниками (РЭМ, колл. № 4871-240). Комплект амулетов включал четыре предмета: 1) камень с нагрудником — дух, который летит к духу нижнего мира, найден у реки Мирондихе, притока Енисея, около 1908 года и содержит три души: мать *Богады* (солнечная оленуха), казака-сторожа и солдата-караульщика; 2) медный камень — изображает чистый дух, летит к богу *Сэвэки*; 3) фигурка железного крылатого оленя — ездовой олень шамана, показывает дорогу; 4) орел *гусэ* — ходит везде, используют при лечении болезней (РЭМ, колл. № 4871-240). Среди вещей шамана были три маскетки из меди и жести, изображающие Христа, Николая (РЭМ, колл. № 4871-237, 238).

Родовая связка шаманских амулетов шамана Шунмына (забайкальские эвенки) состояла из медной с заячьей шкуркой маски *Совоки* — покровителя, хозяина шамана, доставшейся от отца; камня черного цвета в виде головы человека, обшитого красным ситцем, — *Совоко Шоломо*, найденного дедом кузнеца Терентия в 1850 г.; к нему привязаны деревянная фигурка семейного покровителя в виде орла, металлический круг-солнце, кожаный мешочек и четыре куклы *омоко* — семейных охранителей, сшитых из синей ткани. Шунмын сказал, что человек рождается три раза — сам, его внук и затем вороном. Характерно, что маска и камень отнесены к разряду духов среднего мира *сэвэки*, совоки, покровителей удачливых людей, профессионалов, шаманов [АРЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 216: л. 19–20, 23–26].

В шаманском родовом комплексе идолов эвенков, бираров, манегров, солонов изображение головы бога *Дэрэ* [Шимкевич 1896: 41, 93, 99, 101–102] и фольклорного персонажа первого шамана и кузнеца *Дэрэльда* ассоциируется со светом, звездой и является изображением духа предка медведя или злого духа *серкуля*. В фольклоре орочей и нанайцев он известен под именем *Дэрэльда* [Аврорин, Лебедева 1966: 129–131], эвенков — *Девельчен* [Мыреева 1990: 239–369]. В шаманском пантеоне эвенков это персонаж *Голорон* — метеор, комета [Третьяков 1869: 419].

По архивным данным А. Н. Липского, нанайские шаманы использовали *ачиа* — шевелящиеся камни, по которым определяли духов-*сэвэнов* болезней [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 69: л. 398]. Г. М. Василевич в Эвенкийско-русском словаре приводит слово *ачи* в значении «предок» [Василевич 1958: 42].

В связках шаманских амулетов нанайцев имелись изображения предков шаманов, которых делали из камня или дерева. У нанайцев такой амулет символизировал небесного бога молнии или Венеры, метеор или комету — небесного богатыря *Тангия Мангия* (его называли либо *Пиу Аджила* — огненный хозяин, либо *Ундзи Тэнги* — небесный хозяин). На священных скалах этот персонаж изображен в рост человека, идущим на лыжах и образующим лицо бога космоса.

Рассмотренная философия священных камней тунгусских народов и их священнослужителей — шаманов — свидетельствует о том, что камни обладали особой магической силой сакрального мира и использовались шаманами с разными целями, в том числе для лечения, охраны, предсказания, обеспечения удачи на охоте, проводов душ, как инициальные шаманские атрибуты. Особенно сильные камни заключали в себе души шаманов или частицы верховного божества, которые хранят свет жизни и тайны времени, передавая новым поколениям силу энергии.

Таким образом, исследованные в данной главе представления тунгусоязычных эвенков о природных стихиях (включая небесные светила и священные камни) показывают, что эти образы были значимы для них и имели огромную ценность в культурной традиции. Они формировали метафизические основы бытия народа, создавали условия для определенного прочтения многих базовых понятий, являлись ключевыми для понимания мироздания и культурных паттернов этих народов и были связаны с регионом проживания, условиями хозяйствования и этнокультурными отношениями с другими народами.