

**К ХАРАКТЕРИСТИКЕ РАНИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ  
О ПРОИСХОЖДЕНИИ СМЕРТИ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ  
ТРАДИЦИИ ЭВЕНКОВ**

В осознании смерти и связанных с этим верованиях эвенки имели как общие с другими народами Сибири представления, так и отличительные особенности, присущие только их традиционной культуре. Однако эти воззрения не становились еще предметом специального изучения, подобно тому, например, как уже было сделано рядом исследователей на материалах нганасан, якутов, обских угров, народов Амура и др. Отсюда заметное отставание по степени изученности вопросов мифологии смерти в культуре эвенков по сравнению с другими сибирскими этносами. Поэтому рассмотрение эвенкийской специфики в рамках заявленной в сборнике темы кажется давно назревшим и актуальным. При этом сразу охватить все аспекты сложнейшей разноплановой тематики смерти вряд ли возможно в рамках одной статьи, делающей к тому же лишь первые шаги в означенном направлении. В связи с этим круг вопросов, подлежащих изучению в предлагаемой работе, ограничен рассмотрением основных этапов формирования идеи о появлении первой смерти на земле. Целью статьи является рассмотрение данных мифологии и фольклора эвенков в плане отражения в них наиболее ранних стадий традиционного осмысления представлений о происхождении смерти и мире мертвых.

В соответствии с задачами основной источниковой базой для написания статьи послужили в первую очередь мифологические и фольклорные тексты, а также в меньшей степени данные этнографии и языка по материалам предшествующих исследователей, занимавшихся в той или иной мере изучением близких к нашей теме сюжетов в культуре эвенков (Г.М. Василевич, И.М. Суслов, К.М. Рычков, А.Ф. Анисимов, А.И. Мазин, Г.И. Варламова). Наряду с опубликованными использовались также неизданные труды, хранящиеся в архиве МАЭ РАН. Это прежде всего статья И.М. Сулова «Материалы по шаманству у эвенков бассейна реки Енисей» (1935 г.) и две работы Г.М. Василевич — очерк по материалам экспедиции 1926–1927 гг. к эвенкам Подкаменной Тунгуски (1927 г.) и «Материалы по религиозным представлениям эвенков» (1943 г.). Материалы последней работы были в значительной степени использованы позднее в ряде статей Г.М. Василевич. При этом главное значение придавалось фольклорным данным как имеющим характер первоисточника. Это не означает, что в них содержатся целостные блоки информации по интересующим нас вопросам. Однако они несут в себе много ценных и, главное, аутентичных данных, характеризующих

различные аспекты представлений эвенков о смерти, душе, ее существовании в загробном мире и месте самого этого мира в восприятии человека и в пространстве Вселенной.

В то же время надо иметь в виду, что возможности нашего понимания фольклорно-мифологических сюжетов существенно затруднены неоднородностью и противоречивостью самого материала. Эвенкийский фольклор имеет сложный синкретичный характер. С одной стороны, он отличается большой архаичностью, но сохранность его архаического слоя, к сожалению, характеризуется крайней отрывочностью и фрагментарностью, что, по-видимому, обусловлено довольно поздним временем фиксации. С другой стороны, мифологические материалы содержат немало разновременных по происхождению образов, мотивов, верований. Вследствие их тесного переплетения, нередко с наложением элементов из мифологических систем других культур и народов, рассматриваемые сюжеты, как правило, трудны для восприятия и не всегда поддаются четкой дифференциации и однозначной трактовке.

Образцы мифов из фольклора эвенков опубликованы в подготовленном Г.М. Василевич «Сборнике материалов эвенкийского (тунгусского) фольклора» [Сборник 1936], причем не только под рубрикой «Мифы», но также и в других разделах издания, как это следует из анализа жанров эвенкийского фольклора, проведенного в монографии Г.И. Варламовой [Варламова 2002: 25]. Однако не все из собранных Г.М. Василевич мифологических текстов были включены в этот сборник. Другие не менее ценные ее фольклорные записи увидели свет позднее в виде большой статьи «Ранние представления о мире у эвенков (материалы)» [Василевич 1959]. Следуя жанру этой публикации, отличавшейся от чисто фольклорного издания текстов, Г.М. Василевич приводит их здесь только в русском переводе, причем в несколько адаптированном виде. Прибегая к подобному приему, Глафира Макарьевна, естественно, прекрасно отдавала себе отчет в его недостатках, в связи с чем посчитала необходимым дать следующее пояснение: «Более ценными мы считаем тексты на эвенкийском языке. Но приведение их в статье может усложнить ее. Поэтому мы приводим подстрочный перевод их в более или менее удобной для понимания форме» [Там же: 159].

Литературная обработка текстов не означала их упрощения, поскольку производилась профессиональным тунгусоведом, великолепным знатоком эвенкийского языка и фольклора, не один десяток лет занимавшимся их изучением. Наоборот, есть немало свидетельств того, что при подготовке текстов к этому изданию шел поиск более точных форм перевода, чтобы полнее и лучше

выразить на русском языке идеи и образы эвенкийского фольклора. Порой приходилось даже вносить изменения в уже опубликованные ранее, в частности и в сборнике 1936 г., подстрочки.

Следует подчеркнуть и то, что, хотя статья сопровождается скромным подзаголовком «материалы», она не ограничивается лишь их изданием, а включает в себя еще и подробный анализ традиционных эвенкийских представлений о строении Вселенной, происхождении земли, человека, животных, а также сопутствующих им воззрений. Из этой части статьи наибольшее значение для нашей темы имеет предлагаемая Г.М. Василевич концепция, согласно которой в эвенкийской мифологии встречаются два варианта представлений о нижнем мире. В раннем мировоззренческом пласте, который она условно называет «дошаманским», т.е. соответствующим мифологической картине мира, нижний мир еще не включал в себя понятия мира мертвых. Эту публикацию Г.М. Василевич, без преувеличения, можно назвать базовой для нашей работы, поскольку и содержащиеся в ней фольклорные тексты, и предлагаемые исследовательские решения во многом определили выработку подходов к осмыслению материала при написании этой статьи.

Эвенкийские мифы, являющиеся, по-видимому, лишь отдельными дошедшими до нашего времени фрагментами некогда единой мифологической системы, содержат сведения по широкому спектру интересующих нас вопросов. Это тем более ценно в связи с тем, что многие из воззрений представлены здесь в своей начальной, «зародышевой» форме, зачастую не совсем в том виде, какой они приобретут в процессе своей эволюции в дальнейшем. Сопоставление этих пластов позволяет наглядно увидеть, какой путь прошли они в своем развитии от самых ранних простейших воззрений до более развитых и усложненных.

Если обратиться в свете сказанного к рассмотрению традиционных представлений о мире мертвых, то выясняется, что в сохранившихся мифах эвенков мы находим очень ранний пласт мировоззрения, который, по всей вероятности, относится к эпохе пратунгусской общности. По крайней мере, это представление не проявлялось отчетливо, в явно выраженной форме, и образ потустороннего нижнего мира еще не содержал в себе идеи смерти. В таком виде он предстает перед нами в мифах первотворения, повествующих о начальном периоде устройства мира. При создании земли и всего первого на ней, в том числе человека и животных, главенствует идея дуализма, выражающаяся в том, что в творении участвуют два брата — главы верхнего и нижнего миров. Младший брат, называемый чаще всего *эжшэри* или *сэвэки* ~ *хэвэки*, олицетворяет собой доброе начало. Он является хозяином верхнего мира и выступает в роли творца. Старший — хозяин нижнего мира — именуется обычно *харги* и оли-

цетворяет собой злое начало. Младший созидает, творит, старший вредит, стремясь разрушить созданное им.

«Начало» существования нижнего мира представлено в цикле мифов о сотворении вселенной в нескольких вариантах:

1. «Вначале была вода и два брата. Младший из братьев — экшэри — имел в помощниках гагару и гоголя». Достав при помощи водоплавающих птиц кусочек земли со дна, он создал землю, которая «стала расти, но была еще настолько мала, что на ней экшэри не мог даже отдыхать. Старший брат был зол на экшэри. Он захотел уничтожить землю и однажды, когда экшэри спал, начал вытягивать из-под него землю. Но вытящить не мог. Земля только растянулась и стала очень большой» (сымские эвенки) [Там же: 173].

2. «Когда земля впервые становилась, она была очень маленькой. Такой, что сатана (так назван здесь старший брат) не мог на ней поместиться, если ложился. Потом она начала расти» (верхнеалданские эвенки) [Там же: 174].

3. «Давно два брата были. Земля тогда только что сделалась. Те братья друг друга не любили. Старший очень худое делал — насекомых. Младший делал людей. Старший на нижней земле жил, младший на верхней жил» (олекминские эвенки) [Сборник 1936: 31].

4. «Вначале было три земли. На верхней жил хэвэки, на нижней — его старший брат. Они работали на средней земле». Делали разных животных, птиц, а затем хэвэки сделал мужчину и женщину (туринские эвенки) [Там же: 175].

Анализируя эти фрагменты, представляющие собой начало повествования четырех мифов, записанных у разных групп эвенков, отметим, что нижний мир называется прямо лишь в двух последних примерах, тогда как в первых двух он только подразумевается. Однако, основываясь на том, что в мифологической системе эвенков младший и старший братья олицетворяют собой соответственно верхний и нижний миры, можно считать их упоминание равнозначным существованию этих миров. Тогда ситуация в приведенных отрывках сводится к двум вариантам. Первый — все три мира существовали изначально. Второй — сначала были только верхний и нижний миры, а средняя земля возникла позднее.

Поэтому относительно происхождения интересующего нас нижнего мира можно полагать, что либо он тоже существовал наряду с верхним еще до появления средней земли, либо все три мира сразу были вместе. В любом случае это говорит в пользу извечности нижней сферы наравне с верхней в мифологической картине мира эвенков. Но определения этих миров в соответствии с их будущим статусом: нижний — загробный, верхний — положительный сакральный — еще нет. Допустимо лишь говорить о предтече зарождения подобных представлений, если судить по оценке «рабо-

ты» братьев, маркирующих собой эти сферы мироздания: младший (хозяин верхней земли) делал созидательную работу, старший (хозяин нижней земли) — разрушительную.

Более развернутые характеристики устройства обоих потусторонних миров находим в цикле мифов о хождении в них земного человека. В самом общем виде эти рассказы сводятся к тому, что оба мира похожи на земной и в них тоже есть жители, которые ведут примерно такой же образ жизни, как люди на земле. Люди легко попадают туда, несмотря на то, что нижний мир находится где-то глубоко под землей, а верхний расположен выше небесного свода. Относительно нижнего мира приведем выдержки из нескольких мифов, в то время как по поводу верхнего ограничимся ссылкой на то, что аналогичные данные о нем имеются в текстах № 38 и № 39 Сборника материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору [Сборник 1936: 35–37].

Один из вариантов мифа о хождении на нижнюю землю рассказывает, как мужчина, преследовавший раненого зайца, оказался в зарослях тальника, откуда по какому-то отверстию попал в подземный мир. Далее текст с небольшими сокращениями выглядит так. «По отверстию спустился. <...> Пошел дальше. <...> Увидел балаган, вошел внутрь, там живут люди. Он спросил: “Как живете?”. Они сказали: “Зачем огонь щелкает?”. <...> Тот мужчина, со стола мясо беря, съел. Те сказали: “Почему мясо кончается?”. <...> Ночь настала. Пришедший мужчина стал ложиться спать с одним человеком, тот закричал. <...> “В бок кольнуло, позовите шамана”. <...> Наутро привели шамана, тот шаманил, ничего не видно. <...> Большой расхворался. <...> Привели самого большого шамана. Тот, еще не войдя, увидел человека. <...> Шаман спросил того мужчину: “Откуда пришел?”. Тот мужчина сказал: “Я пришел сверху, преследуя зайца. <...> Я пошел по следу его. Тот влез под тальник, я туда влез, спускался, спускался, дошел до тропы. Так пришел сюда”. Шаман накормил мужчину, отправил обратно. Тот мужчина вернулся обратно, потом родственникам рассказывал о хождении своем в нижнюю землю» [Там же: 33].

Из данного текста, как и из других, аналогичных ему, узнаем о попадании в нижний мир обычного человека — не шамана и не героя. Очутиться там он мог не по собственному желанию, а по стечению обстоятельств — преследуя зверя (как в этом случае) или потеряв ориентацию, как, например, в следующем примере. На вопрос шамана нижнего мира: «Откуда пришел?» он сказал: «Я заблудился». «Шаман начал шаманить, шаманил, шаманил, сказал мужчине: “Ты сверху пришел”. Тогда он вспомнил: “Верно, я сверху упал» [Там же: 34]. В качестве способа попадания рассматриваются не только отверстия в земле, но также погружение в водную стихию. «Один

мужчина пошел за гнилушками сыну. <...> Шел, шел <...> далеко. Темнота спустилась. Дошел до болота, <...> нырнул. Нырнул, вниз упал. Полетел, очень долго падал мужчина. Достиг земли, упал на тропу. По тропе пошел, рассматривая следы оленей, следы людей. Увидел людей. <...> Пошел к людям» [Там же: 34].

Нижний мир оказывается для людей совсем не опасным. Человек может находиться там без всякого вреда для себя, вплоть до того, что ему подходит даже пища обитателей нижнего мира. Это обстоятельство, а также то, что по окончании пребывания он благополучно возвращается обратно на землю, составляет, очевидно, наиболее существенный момент данных представлений. «Все люди (жители нижнего мира. — *Н.Е.*) стали просить шамана: “Как-нибудь отправь его обратно”. Шаман шаманил, <...> кончивши шаманить, стал отправлять, чтобы ушел он домой. Мужчина сказал: “Как дойду до дома? Мой дом сверху”. Шаман сказал: “Вот по этой дорожке пойдешь”. <...> Пошел по дороге, указанной шаманом. Шел, шел, увидел лестницу, лестница стоит вверх. Полез по лестнице, лез, лез, очень долго. Дошел до места, где провалился, где нырнул <...>, ушел домой» [Там же: 34].

Аналогичное отмечается и относительно верхнего мира. Однако общаться с жителями обоих потусторонних миров земной человек не мог, он был невидим для них, они не слышали его слов и не замечали, что он находится вместе с ними — сидит рядом, ест, спит. В связи с этим Г.М. Василевич было высказано очень интересное суждение, имеющее под собой, на наш взгляд, веские основания, о том, что к этому времени уже, возможно, существовали «неясные представления о душе как о дыхании и бесплотной части, которая во время сна отделяется от плоти и путешествует, поэтому-то человек со средней земли бесплотен и невидим для потусторонних жителей» [Архив МАЭ. № 37. Л. 11]. При этом прикосновения земного человека причиняли обитателям обоих миров страдания и болезни. Следовательно, потусторонние сферы начинают постепенно приобретать разделительную специфику — человек не просто не видим и не слышим там, но является источником опасного для существ иных миров воздействия. В то же время они ему в своем потустороннем мире не причиняют никакого вреда.

Таким образом, в этих мифах эвенков образ подземной сферы еще не включал в себя характеристик мира мертвых. Нижний мир понимался лишь как одна из трех частей Вселенной и не был антагонистичен верхнему миру, вместе с которым образовывал довольно схожую и весьма сглаженную оппозицию средней земле, в том смысле, что он не был противопоставлен ей на уровне жизни и смерти. Рассмотренные циклы мифов отражают, очевидно, тот период, когда все три мира воспринимались эвенками не просто как нераз-

дельные части единого целого (что характерно и для более развитых стадий традиционного мировоззрения), но именно как такие части, с которыми еще не были связаны понятия души и смерти, загробного существования и т.п. Надо полагать, что у эвенков представление о нижнем мире предшествовало появлению понятий «загробный мир» или «мир мертвых» и поначалу означало лишь некое «подземное царство», расположенное ниже уровня земли.

Косвенные подтверждения этому обнаруживаются в ряде лингвистических и этнографических материалов. В эвенкийском языке для обозначения понятия «смерть» имеется несколько синонимов, встречающихся в разных говорах. Наиболее употребительными из них являются слова с основой на бу=, образованные от глагола *бу-ми* «умереть»: *буни*, *бутылэ*, *будэн* [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 98]. Отсюда такие названия мира мертвых, как *буни*, *букит*, *буникит*, означающие букв. «место смерти», а также *бунинкан* — «житель мира мертвых» [Василевич 1959: 170, 178, 181, 187]. Представления о местонахождении мира умерших у разных групп эвенков имели свои отличия, зафиксированные рядом исследователей [Анисимов 1958: 72–73; Василевич 1959: 169–173; Мазин 1984: 16–19; Рычков 1922: 83; Суслов: 3–5]. Так, эвенки Подкаменной Тунгуски считали, что мир, где живут души умерших, «находится далеко на полуночной стороне» и путь туда знают только шаманы. Следовательно, здесь нижний мир представлялся расположенным на западе, поэтому запад назывался *бурирэн* (букв. «умер»/«упал») [Архив МАЭ. № 10. Л. 72, 73]. В то же время илимпийские эвенки воспринимали мир мертвых «как крайний север. Туда можно попасть только по дну реки» [Рычков 1922: 83].

Одной из широко распространенных, особенно у западных эвенков, и в то же время наиболее развитых уже на шаманском уровне систем была та, что помещала мир мертвых в нижней части мифической шаманской реки *энгдекит*, которая «соединяет» землю с верхним и нижним мирами. Вытекает эта река из верхнего мира, расположенного на востоке, затем течет на запад и поворачивает на север, где впадает в нижний мир. Последний называется *букит* (букв. «место смерти») или *долбонитки* (букв. «по направлению к ночи»), а также *елламрак* (букв. «угольная чернь»). Этот мир мертвых представляется пропастью с вечной темнотой и холодом, где нет жизни и находятся души умерших. Обычные люди там не могут бывать, и даже шаманы попадают туда лишь в исключительных случаях [Василевич 1959: 170].

Таким образом, поздний пласт мировоззренческой системы эвенков, включающий в себя понятие мира мертвых, существенно отличался от предшествующих ему ранних воззрений об устройстве

нижнего мира как страны, находящейся непосредственно под землей и связанной с ней отверстиями-входами, с обитателями, ведущими такой же образ жизни, как люди.

Даже для самих эвенков как носителей культуры эти ранние представления о нижнем мире давно стали мало понятными по сравнению с более привычными шаманскими воззрениями о трехчастном, нередко усложненном горизонтальной речной проекцией устройстве Вселенной с нижним миром мертвых. По этому поводу Г.М. Василевич было записано весьма тонкое полевое наблюдение, что «при вопросе о существовании нижнего мира эвенки обычно описывают представления о шаманском нижнем мире, находящемся в полудночной стороне, и только потом вспоминают, что имеется еще “какая-то нижняя земля”, которая имеет другой вход со средней — нашей земли» [Архив МАЭ. № 37. Л. 5].

Глубокая архаика раннеэвенкийских представлений о нижнем мире проистекает и из проведенного Г.М. Василевич сравнительно-лингвистического анализа терминов, используемых для его обозначения [Василевич 1959: 160–161, 187]. Это лексическое исследование показало, что если для мира мертвых применялись специальные названия, прежде всего производные от слова «смерть» *буни*, *букит*, *буникит*, а также образно-семантические выражения *долбонитки* («по направлению к ночи»), *елламрак* («угольная чернь»), то нижний мир именовался совершенно иным образом — с использованием древнейших слов *буга* или *дуннэ*, обозначающих мир, землю, Вселенную. Эти наименования — *буга* и *дуннэ* — являются в определенной степени синонимами, различающимися лишь по уровню обобщения. Если *буга* включает в себя более общее, комплексное понятие о земле, Вселенной, природе, местности и т.п., то значение *дуннэ* намного конкретнее и связано с землей-местностью. Оба эти термина стали основой для образования названий всех трех миров Вселенной. По отношению к среднему миру они использовались сами по себе без каких-либо уточнений. А в приложении к нижнему и верхнему мирам дополнялись определителями — *хэргу* «нижний» (*хэргу буга*), *хэргилэ* «вниз» (*хэргилэ буга*) по отношению к нижнему миру и *угу* «верхний», *угилэ* «вверху» — по отношению к верхнему. Причем эти определители — верхний и нижний — в контексте могли иногда употребляться и без определяемых слов *буга* или *дуннэ*, но последние, естественно, подразумевались.

Таким образом, на уровне ранних представлений о мире мы можем говорить о выраженной средствами эвенкийского языка общности наименований всех трех миров Вселенной, которые воспринимались еще вполне однородными сферами. Описания обоих потусторонних миров, в сущности, копировали окружающую эвенков земную действительность. Здесь нет и намек на те акценты, кото-



рые появятся позднее: нижний—загробный или верхний—небесный (обиталище демиурга) миры. Кроме того, Г.М. Василевич обращала особое внимание на древность происхождения терминов *буга* и *дун-нэ*, отмечая, что они имеют «соответствия не только в тунгусо-маньчжурских языках, но и, хотя бы очень далекие, соответствия в языках монгольской и тюркской групп, а возможно и шире» [Там же]. В то же время термины для определения нижнего мира мертвых и верхнего мира по шаманской космогонии «имеют соответствия только в языках тунгусо-маньчжурской группы» [Архив МАЭ. № 37. Л. 106], т.е. они являются более поздними по происхождению, следовательно, как и понятия, которые за ними стоят.

Впервые в мифологических текстах представление о смерти встречается в сюжетах о происхождении самого человека. Согласно мифам о появлении первых людей, человек, подобно самой земле со всем, что есть на ней, был создан младшим братом — главой верхнего мира, выполнявшим миссию творца. Творение людей в эвенкийской мифологии внешне представлено как процесс ваяния — изготовления человеческих фигурок из разных материалов, прежде всего из глины, но также из кости (рога) и камня. В готовом виде эти изображения называются не только *бэе* («человек»), *бэел*, *илэл* («люди»), *оми* («душа»), но и словами *она*, *оналван*, *одярилбан*, которые передаются в русском переводе как «изваяния, произведения, творения», а также *чита*, *читама* — «глиняные», т.е. сделанные из глины. Иногда вообще не объясняется, из чего и каким образом творец делал людей, а просто констатируется, что он «сделал мужчину и женщину» [Сборник 1936: 30] или «начал делать эвенков. Сделал мужчину, одну женщину» [Василевич 1959: 175].

Основной массив текстов, повествующих о происхождении первых людей, опубликован Г.М. Василевич в статье «Ранние представления...», где приведены 11 вариантов. Все они, за исключением лишь одного, опубликованного в начале XIX в. Г. Спасским, собраны самой Глафирой Макарьевной у разных групп эвенков в первой половине XX в. И только три из них были изданы ранее в сборнике по фольклору, где имеется текст под названием «Откуда смерть пришла» [Сборник 1936: 30], не повторенный в материалах статьи. Еще один текст о появлении земли, человека и животных содержится в работе А.И. Мазина [Мазин 1984: 22], автор записал его у эвенков Амурской области. Кроме того, удалось обнаружить и привлечь к работе еще два мифа с аналогичными сюжетами. Один, хранящийся в архиве МАЭ, был зафиксирован И.М. Суловым в 1920-е годы у енисейских эвенков. Другой опубликован в сборнике фольклора, собранного эвенкийским поэтом Н.К. Оегиром в 1980-х годах на севере Эвенкии [Человек сильнее всех 1986: 9–10]. Эти тексты и легли в основу дальнейшего исследования представлений эвенков о происхождении смерти.

Появление первой смерти преподносится в них как воздействие на человека злого начала в лице старшего брата, который приходит к создаваемым младшим братьям людям. Очевидно, поэтому Г.М. Василевич был сделан вывод о том, что «болезнь (восприимчивость к болезни), по представлениям эвенков, появилась одновременно с происхождением человека и является результатом зла, принесенного старшим братом (злым началом) младшему брату (доброму началу)» [Василевич 1959: 181]. Поскольку восприимчивость к болезни вполне допустимо считать тождественной появлению смерти (о чем подробнее см. ниже), то высказанное мнение можно расценивать как суждение об изначально присущей человеку смертности, с чем трудно согласиться. Во всяком случае, имеется ряд материалов, противоречащих подобному толкованию. Во-первых, как отмечалось выше, понятия мира мертвых в мировоззрении эвенков в рассматриваемый ранний период еще не существовало. А во-вторых, непосредственное обращение к сюжетам о создании человека и происхождении смерти подводит к заключению о том, что люди создавались творцом бессмертными и какое-то время даже сохраняли эту свою особенность.

Все случаи, встречающиеся в мифах по этому поводу, укладываются в два основных положения.

**Первое.** В большинстве текстов о жизни людей как таковой еще не говорится, а сообщается только о создании изваяний, которые младший брат-демиург (*сэвэки* ~ *хэвэки*, *экишэри*) оставил на хранение своему помощнику, роль которого выполняет собака или — реже — ворон. В это время появляется старший брат (*харги*) и насыщает на людей болезни и смерть.

«Раньше всех сотворил экишэри собаку. Она говорила по-человечески и не имела шерсти. Потом он начал делать из камня и глины людей. Положил их на доску сохнуть и велел собаке караулить. Сам ушел. После его ухода пришел харги и попросил показать ему сделанных экишэри людей. За это он обещал дать собаке меховой кафтан. Собака соблазнулась и показала. Посмотрел харги и плюнул на людей. Вернулся экишэри, увидел на собаке мех, узнал, что приходил харги. Рассердился он на собаку и заплакал, но помочь делу ничем не мог. (С плевком харги в людей вошла болезнь)» [Там же: 176].

**Второе.** В трех текстах содержатся сведения о том, что после творения люди сначала жили без болезней и смерти и лишь спустя некоторое время появился харги и принес с собой смерть. При этом описания человеческой жизни даются в очень краткой форме. *Первый пример:* «Сэвэки продолжал лепить людей из глины. Положил их сушиться, потом выращивал, выкармливал». Отсюда можно понять, что люди уже жили, а не просто были глиняными изваяния-

ми. «Позже сделал собаку для охраны, сказал: “Карауль эвенков”. Начала она караулить, пришел харги. Собака была голая и одежда была плохая. Харги говорит: “Сэвэки тебя плохо одевает. Впусти меня — дам одежду”. Впустила. Дал он ей одежду и плюнул на эвенков, — “это пусть будет болезнь”, говоря» [Там же: 176]. Как видим, здесь харги, а следовательно, и смерть, появляется не сразу после момента творения человека, а спустя некоторое время, когда люди уже «пили-ели». Значит, можно считать, что изначально и затем в течение какого-то периода люди были бессмертными.

*Второй пример* выглядит еще убедительнее, поскольку в нем жизнь людей до появления смерти показана более продолжительной. Здесь говорится о том, что творец (*хэвэки*) сделал на средней земле мужчину и женщину и перед тем как уйти к себе в верхний мир, оставил ворона охранять первых людей. После этого «Хэвэки, живя на верхней земле, иногда спрашивал ворона, как живут люди, что они делают. “Живут, детей рожают. Много людей стало на земле. Промышляют, убивают лисиц, росомах и других зверей”, — отвечал ворон. Однажды к ворону пришел злой брат и начал просить: “Позволь мне посмотреть его произведения. Я тебе за это дам хорошую пищу”. <...> Ворон пустил его <...>. Позже хэвэки спросил ворона: “Как живут люди?” — “Я их дал посмотреть”. Хэвэки рассердился на ворона и заставил его есть падаль и гнилье» [Там же: 175]. Как видим, сначала о смерти нет ни полслова, ни даже намек, речь идет только о жизни людей. Сообщается, как они добывают себе средства к существованию, что продолжается род человеческий и растет число людей на земле. Лишь после этого харги, уговорив ворона пустить его к людям, вмешивается в их жизнь и насылает своим взглядом смерть.

*Третий пример*, констатирующий определенную продолжительность жизни людей до появления смерти, осложнен поздними наслоениями, в том числе буддийского, а также христианского толка (с намеками на ад и рай), хотя по времени фиксации этот текст является самым ранним — он был записан еще в конце XVIII в. (впервые опубликован: [Спасский 1822]). Творец здесь назван Буга, а его антипод, хозяин нижнего мира — Бунинка. «Буга сотворил мужчину и женщину; из земли — мясо и кости, из железа — сердце, из воды — кровь, из огня — теплоту. Когда люди стали размножаться, бунинка потребовал себе половину. Тогда буга пообещал ему порочных людей после их смерти, а добродетельно живших на земле он брал себе» [Василевич 1959: 178]. Злое начало вмешалось в жизнь людей, принеся им смерть, уже после того, как «люди стали размножаться», что свидетельствует о первоначальном бессмертии.

Итак, в эвенкийских мифах о происхождении человека выявляются две линии повествования, по-разному трактующие появле-

ние первой смерти. В одном случае смерть приходит к человеку сразу по окончании его творения, и таких примеров большинство, в другом — спустя некоторое время, порой довольно продолжительное, поскольку уже рождаются дети, и сообщается, как «многое людей стало на земле».

Эти два варианта не могут быть объяснены ни региональными отличиями, ни одновременностью происхождения. Во-первых, и те, и другие записаны в одних и тех же или довольно близких этнолокальных группах. Во-вторых, невозможно сказать определенно, что тексты, например, первой группы более архаичные, а тексты второй группы несут в себе позднейшие наслоения.

Поэтому наиболее ранней версией мифа, очевидно, следует считать ту, в которой происхождение смерти связывается с вмешательством харги сразу вслед за созданием первых людей. Однако это существенно отличается от суждения об изначально присущей человеку смертности. В нашем случае смерть не давалась человеку от рождения, ведь сам демиург не наделял людей этим свойством. И лишь вмешательство его противника повлекло за собой появление смерти. Таково было участие злого начала в акте творения, что в свете дуалистических представлений выступает закономерным следствием развития мира и венца его творения — человека — в ответ на созидательные действия доброго начала.

Итак, первопричина появления смерти в наиболее архаических версиях мифов эвенков связывается с воздействием сил зла, персонафикацией которых выступает старший брат, являющийся главой нижнего мира. При этом относительно способов нанесения им смертоносного воздействия приводятся различные объяснения и толкования. Да и само появление смерти обозначается по-разному. Оно может называться прямо — «от плевка сатаны люди стали умирать» [Сборник 1936: 30] или «теперь они будут смертными» [Василевич 1959: 178]. Или может только подразумеваться, когда нет ни слова «смерть», ни каких-либо его заменителей, а сделан лишь намек на постигшее людей несчастье, в сути которого, правда, сомневаться не приходится. Например, *хэвэки* спросил ворона: «“Как живут люди?” — “Я их дал посмотреть”. *Хэвэки* рассердился на ворона» [Там же: 175]. Или когда собака пустила *харги* к сделанным *экшэри* людям, «посмотрел харги и плюнул на людей». Когда вернулся *экшэри*, «рассердился он на собаку и заплакал, но помочь делу ничем не мог» [Там же: 176].

Наконец, третий вариант, когда вместо слова «смерть» употребляется слово «болезнь», выступающее в роли его заменителя. Приведем два примера, чтобы пояснить, почему эти понятия можно считать равнозначными в контексте рассматриваемых представлений. Один пример касается мифа, записанного Г.М. Василевич

в середине 1920-х годов у эвенков Подкаменной Тунгуски. Первоначально, характеризуя в полевых материалах его содержание, Г.М. Василевич дала следующее определение: «о происхождении болезни у тунгусов». Затем этот же текст в несколько обработанном переводе был опубликован в сборнике 1936 г., где он получил название «Откуда смерть пришла». При сравнении обоих подстрочников видно, что слова «болезнь» и «смерть» употреблены в них в качестве синонимов не только в названиях. Так, в записи 1927 г. сказано: «от этого плевка люди стали болеть» [Архив МАЭ. № 10. Л. 80], — а в публикации 1936 г. — «от плевка сатаны люди стали умирать» [Сборник 1936: 30].

Другой пример относится к мифу, который был опубликован Г.М. Василевич дважды — в сборнике 1936 г. и статье 1959 г. При этом передача его на русском языке имеет разночтения, аналогичные только что рассмотренным. В первом издании сказано: старший брат «на сотворенных младшим людей подул; после того, как подул, люди стали болеть. <...> Младший в амбар вошел, люди его часть болеют, часть живут» [Там же: 31]. Во втором издании: Старший брат «дунул на изваяния и ушел. <...> Вернулся младший брат, <...> смотрит — на земле лежат мертвые и полуживые изображения людей» [Василевич 1959: 177]. Таким образом, Г.М. Василевич сначала переводит «стали болеть» и «болеют», а позднее — «лежат мертвые». Без сомнения, это не может быть случайностью или оговоркой, а является отражением поиска наиболее адекватной передачи смысла на русском языке. Таким образом, в мифологическом осмыслении болезнь приравнивалась к смерти как способ разрушения человека или как путь, ведущий к смерти.

Что касается способов, которыми действует старший брат, насылая смерть, то среди них встречаются следующие варианты.

1. Едва ли не самым распространенным приемом является плевок. Так, когда оставленная для охраны собака впустила *харги*, то он «плюнул на эвенков, — “это пусть будет болезнь”, говоря». Или в другой мифе: «Посмотрел харги и плюнул на людей» [Там же: 176]. Еще — «<...> пришли “злые” <...> нашли людей эксэри, поплевали на них» [Там же: 177]. Но наиболее яркий и многократно усиленный пример применения плевка старшим братом представлен в мифе, записанном И.М. Словым [Архив МАЭ. № 58. Л. 129–131]. Ниже мы приводим его с небольшими сокращениями, несмотря на довольно значительный объем, поскольку этот текст до сих пор не был опубликован.

«Человека тогда еще не было. Как-то раз захотел бог собаку сделать. Побежал Никола (так на христианский манер здесь сначала назван творец. — *Н.Е.*) на море, чтобы достать со дна морского землю. Нырнул он глубоко и вытащил немного земли. Прибе-

жал снова в свой чум и начал делать собаку. Когда была готова собака, он поймал из ветра душу и всадил в нее. Собака стала живою. <...> Туловище его представляло одно лишь мясо, так как Никола не дал ему шкуры.

После этого решил бог человека делать. Сбегал на море, достал там землю и принес ее себе в чум. Сделал мужчину и женщину <>>. Души для них он сделать не умел, а поймать также не мог. Поэтому решил отправиться куда-то далеко для поисков душ. Отправляясь, он сказал собаке: “Слушай, <...> я пойду далеко искать души, а ты охраняй. Если кто-нибудь придет сюда, ты не пускай и отгрызайся зубами”.

Но лишь только ушел Никола, как в момент <...> появился харги. Бросилась на него собака и начала кусать. Харги и говорит собаке: “Эх ты <...> не кусай меня, я ведь не враг тебе. Видишь, как Никола тебя обидел, ведь ты голая, посмотри-ка на себя, шубы-то ведь нет у тебя. Скоро придет зима, и ты замерзнешь. Ты, вот, пусти меня посмотреть, что тут Никола наделал, а за это я дам тебе теплую шубу”.

Взяла собака шубу у харги, надела ее на себя и пустила харги.

**Харги залез сначала в одного человека, потом в другого, что-то переделал по-своему и вылез. Посмотрел, посмотрел на них и давай плевать. Плевал, плевал, пока не осталось на коже обоих ни одного незаплеванного места, и затем убежал.**

**Приходит Никола и смотрит: все заплевано.**

— Кто это сделал? — закричал бог. — Кто заплевал моих людей? Как ты смел не исполнить того, что я велел тебе. Это харги сделал! Почему ты не испустила его!

Увидел Никола шубу на собаке и давай ругать ее. Ругал, ругал, долго ругал. Потом бить начал, чуть совсем не убил.

**Заплеванных же людей начал бог чистить, но скоро убедился, что ничего из этого не выходит. Снял тогда Никола кожу с них, вывернул ее на другую сторону и снова надел. Осталась только невывернутой кожа на концах пальцев рук и ног, где ногти теперь растут у людей. Таким образом, все плевки харги попали под кожу внутрь.**

**Потому теперь человек и кашляет, что плевки харги там мешают ему, а при кашле они вылетают через рот (мокрота), а иногда и через нос (насморк).**

Во время всей этой работы Никола был очень злой, так как не успел он еще сделать как следует людей, как харги и собака помешали ему в этом. С тех пор те первые люди начали называть бога Окшэри (сердитый).

Пока Никола чистил плевки и выворачивал кожу, он потерял пойманные им хорошие души <...> и еще больше разозлился, но все же он решил сделать людей живыми хотя бы мало-мало. Тут подул

сильный ветер, и Никола увидел много разных душ. Поймал две плохоньких души и всадил их в людей. Ожили люди, но не те, какими ожидал их Окшери. Оказалось, что харги все испортил <...>.

Совсем огорчился Никола и побежал рысью искать другие души. На этот раз ему повезло. Он достал хороших душ и посадил их в людей, и все пошло по-хорошему <...>.

Собаку отдал Никола людям и тут же рассказал о всех ее проделках и сделке с харги, за что и велел ее всегда бить беспощадно. Поэтому теперь тунгусы никогда мясо собаки не едят. Когда убивают собаку, то шкуру с нее не снимают, так как это шуба харги.

Здесь важно отметить, что аналогичные мифы были зафиксированы у алтайцев [Анохин 1924] и даже марийцев [Фрэзер 1989: 24]. Это яркое свидетельство наличия общих — на стадии ранних мировоззренческих представлений — мифологических сюжетов у народов урало-алтайской языковой семьи, что в свою очередь говорит об их древнейших взаимных контактах.

2. Другим вариантом способа смертоносного воздействия харги на людей является дуновение. Так, старший брат «дунул на изваяния и ушел», после чего оказалось, что «на земле лежат мертвые и полуживые изображения людей» [Василевич 1959: 177]. Интересно обратить внимание на то, что аналогичным приемом младший брат, увидев, что натворил с людьми его противник, сумел оживить их. Обнаружив этих «мертвых и полуживых», «он подул на живых, заставил кровь течь по их жилам. Изваяния ожили и стали людьми». Здесь наглядно демонстрируется, что дыхание может приносить как жизнь, так и смерть, в зависимости от того, от кого оно исходит. Демиург своим дыханием вкладывает в человека жизнь, а посланник нижнего мира, наоборот, лишает жизни, вызывая смерть. Этим сопоставлением миф как бы задает программу будущего антагонизма верхнего и нижнего миров, где последний превращается в мир загробный, царство смерти.

3. Далее харги напускает смерть посредством взгляда. «Однажды к ворону пришел злой брат и начал просить: “Позволь мне **посмотреть** его произведения. Я тебе за это дам хорошую пищу”. <...> Ворон пустил его к изображениям людей. Позже хэвэки спросил ворона: “Как живут люди?” — “Я их дал **посмотреть**”. Хэвэки рассердился на ворона» [Там же: 175]. Или: «Однажды сэвэки ушел, к собаке пришел его старший брат и сказал собаке: “Открой дверь, я **посмотрю**, как сделано у него”». Когда после уговоров «собака открыла, враг **рассмотрел** все, что сделал его брат» [Там же: 177]. В данном случае объяснение заключается в том, что одним только взглядом на человека харги посылал смерть.

Этот способ — воздействие посредством взгляда — привлекает к себе внимание в связи с тем, что в отличие от первых двух —

«плюнул» и «дунул» — в нем нет ни действующей субстанции (наподобие слюны или дыхания), ни прямого контакта с человеком. Тем самым подчеркивается нематериализованное воздействие злого духа, который насыщает на людей несчастье, даже не прикасаясь к ним. Кроме того, в литературе недавно появился новый перевод одного из опубликованных Г.М. Василевич мифов о творении человека, в котором про действия харги сказано «потрогал» вместо «посмотрел».

В переводе Г.М. Василевич данный фрагмент выглядит так: «Сатана пришел, сказал собаке: “Богом сделанные души дай мне **посмотреть**”. <...> **Посмотрел** сатана на души (и) плюнул» [Сборник 1936: 30]. Хотя здесь помимо взгляда присутствует еще и плевок, все же важно подчеркнуть, что сатана не трогал человека, а действовал на расстоянии. В записи на эвенкийском языке в обоих случаях используются формы глагола *ерукта-ми* «рассматривать», которые в работе Г.И. Варламовой почему-то переводятся как «потрогать», «потрогал» [Варламова 2002: 44], что ведет к искажению смысла, т.к. харги и по оригиналу текста, и по его внутренней логике не касался людей.

В подтверждение своего суждения обратимся еще к одному тексту из совершенно другого источника, представляющего собой довольно поздние — последней четверти XX в. — фольклорные записи, сделанные эвенкийским поэтом Н.К. Оегиром. Обработанные В.И. Ермаковым для издания на русском языке, эти материалы были опубликованы в сборнике «Человек сильнее всех» (1986). Несмотря на популярный характер этого издания и определенную литературную обработку переводов, оно содержит nevertheless интересные материалы, имеющие несомненную ценность не только для популяризации эвенкийского фольклора, но и для научного использования. В данном случае интересующий нас текст является вариантом древнейшего общеэвенкийского мифа о творении человека, сохраненного народной памятью вплоть до современности. Он заслуживает того, чтобы привести его почти целиком лишь с некоторыми сокращениями.

«Это было в давние-давние времена, когда начиналась жизнь на Земле. <...> Хэвэки сначала сотворил Человека, потом Собаку, чтоб она не подпускала близко Харги, который может в любое время подойти и напасть. <...> Однажды Хэвэки собрался куда-то по своим небесным делам, Собаке наказал: “Если придет Харги и будет спрашивать, где я спрятал Человека, ни за что не говори”. Как только Хэвэки улетел, к Собаке пришел Харги и спрашивает: “Скажи мне, где Хэвэки спрятал Человека? Ничего плохого ему не сделаю. **Только посмотрю. Даже не пригнусь к нему**”. Собака поверила Харги и показала место, где был спрятан Человек. Хар-



ги издали плюнул на Человека и ушел. Когда Хэвэки возвратился с неба, то сразу увидел, что приходил Харги и Собака ему показала Человека. Хэвэки рассердился на Собаку и говорит: “Как только Харги плюнул на Человека, с того времени Человек стал смертным. Теперь ты будешь ему служить” [Человек сильнее всех 1986: 9–10].

Хотя появление смерти объясняется здесь плевком харги, все же подчеркивается, что к человеку он не притрагивался: «Только посмотрю. Даже не притронусь к нему».

Эти сюжеты — плевком, дух, взгляд — приведены в той последовательности, которая отражает, с нашей точки зрения, развитие мировоззрения, воплощающееся во все более усложняющихся образах — от непосредственно материальных форм (плевком) к «метафизическим» (дыхание, взгляд). Тот же самый путь, по всей видимости, проходят и представления о душе, развивающиеся от известных нам по отрывочным сюжетам конкретных форм (кровь, дыхание, пот) до единой духовной субстанции.

4. Отметим и такой вариант смертоносного воздействия харги, в котором вообще не поясняется, что именно он делал с людьми. «Собака караулила людей. <...> Однажды после ухода сэвэки к собаке пришел враг и говорит: “Если ты дашь мне людей, я тебя сделаю не голодающей и не устающей”. Собака думала, думала и дала ему души» [Василевич 1959: 177]. Или еще — «Когда люди стали размножаться, буинка (олицетворяющий хозяина нижнего мира. — *Н.Е.*) потребовал себе половину. Тогда Буга пообещал ему порочных людей после их смерти» [Там же: 178]. Следовательно, в этих примерах смерть наступала в результате того, что людей тем или иным образом **отдавали** харги.

К этому способу по смыслу примыкает еще один, в котором харги «выпустил» людей. Когда собака, нарушив наказ сэвэки, дала харги ключ от амбара, где находились изваяния людей, харги «открыл амбар и **выпустил** все произведения» [Там же: 176]. Больше никаких объяснений не дается, поэтому не известно точно, почему «выпускание» людей означало наступление их смерти. Однако можно предположить, что в данном случае подразумевается, что человеческие творения были еще не полностью готовы к жизни.

Здесь мы сталкиваемся с представлениями о душе как носителе жизненной силы и воплощении жизненности человека. Хотя эта тема в силу ее особой значимости и сложности должна быть предметом специального изучения, все же затронем некоторые из ее аспектов в контексте представлений о происхождении смерти.

Имеющийся мифологический материал позволяет полагать, что человек мыслился состоящим из двух субстанций — самого тела как внешней физической оболочки и той внутренней силы, кото-

рая делала его живым. В текстах о сотворении первых людей обе эти субстанции находят свое лексическое обозначение. Слова, передаваемые в переводе на русский язык как «произведения», «творения», «изваяния», «глиняные», очевидно, выражают представления о телесной субстанции, в то время как слово *оми*, которым в эвенкийском языке передается понятие души, относится уже к источнику жизненности человека.

Наравне с этим употребляются также «человек», «люди», «эвенки», что скорее всего выражает общее понятие о человеке как таковом в комплексе его физических и духовных возможностей, т.е. уже полностью подготовленном к жизни, способном к самостоятельному существованию без дальнейшей поддержки творца и защиты со стороны его помощников. Надо полагать, что если хоть одна из субстанций человека не была создана творцом, то его творение не являлось завершенным и человек вообще не был способен к жизни. Вероятно, именно это и нашло отражение в последнем из приведенных примеров, где причина смерти оказывается обусловленной тем, что харги всего лишь «выпустил все произведения».

Естественно, что в самих мифах материал подается совсем не так четко, как только что было представлено. Совсем наоборот, большинству текстов свойственны очевидные лакуны и явная недосказанность при одновременном смещении образов и переплетении сюжетов. Поэтому не вполне ясные или утраченные мотивы в одних повествованиях приходится восполнять тем, что еще сохранилось в других, и таким образом реконструировать, насколько возможно, общую картину.

Есть тексты, в которых прямо говорится, что в первую очередь творец создавал душу и только потом — тело. «Вначале сэвэки делал душу (оми) — основу всего» [Василевич 1959: 176]. Или — «бог-творец Хэвэки создал вначале душу человека, а затем уже его телесную оболочку» [Варламова 2004: 64]. Но в других настаивается на обратном порядке — сначала делалось тело, потом душа. И подчас указывается, что для этого использовался разный материал.

В подтверждение и одновременно как пример одного из самых выразительных и насыщенных при всей его краткости текстов на тему смерти приведем миф, который был опубликован Г.М. Василевичем с весьма характерным названием «Откуда смерть пришла» [Сборник 1936: 30]. При этом следует пояснить, что данный заголовок не является собственно наименованием в полном смысле слова. На это указывала и сама Глафира Макарьевна, отмечая во введении к Сборнику, что «эвенкийские мифы, сказки и т.д. не имеют своих названий», в связи с чем «заголовки даны составителем» [Сборник 1936: 6]. Этот миф мы помещаем здесь не в том подстрочнике, который опубликован в Сборнике 1936 г., а в полевой записи Г.М. Василевича,

так как этот первоначальный вариант сохранил в себе больше интересных нас моментов.

«Экшэри (хозяин верхнего мира) сделал первого человека из глины и песка и вложил в него душу оми. Экшэри сделал душу человека из камня, чтобы она была крепкой и вечной. Поставил душу и велел караулить собаке. Собака в то время была без шерсти. Осталась собака караулить, а бог ушел. Во время его отсутствия пришел дьявол и попросил у собаки показать ему душу, за это он обещал собаке дать мех. Собака польстилась на мех и показала душу. Дьявол посмотрел, плюнул на каменную душу и ушел. Собака осталась с мехом. Когда бог вернулся и узнал, что приходил дьявол, плюнул на душу и дал собаке мех, то расплакался. От этого плевка (харги. — *Н.Е.*) люди стали болеть, потому что плевком в душу человека вошел злой дух» [Архив МАЭ. № 10. Л. 73, 79–80].

Итак, в этом примере творец создал сначала тело человека, а потом вложил в него душу, причем постарался, чтобы она была «вечной», для чего сделал ее из камня. Сообщение о вечности души имеет особую ценность, так как оно прямо свидетельствует о том, что изначально люди создавались бессмертными. Но далее из мифа не понятно, зачем экшэри оставил полностью созданного человека — с бессмертной душой в готовом теле — под охраной собаки и с какой целью он ушел сам. Разъяснения на этот счет находим в другом чрезвычайно интересном тексте из архивных материалов И.М. Сулова, который был целиком помещен выше. Сейчас же акцентируем внимание на следующих важных для нас моментах.

Напомним, что в мифе рассказывается о том, что сначала творец создал из земли собаку. Когда она была готова, он поймал из ветра душу и всадил в нее. Собака стала живою. После этого он из земли сделал мужчину и женщину. Но души для них он сделать не умел, а поймать также не мог. Поэтому решил отправиться куда-то далеко для поисков душ. Отправляясь, он наказал собаке охранять людей. Лишь только он ушел, как появился харги. Бросилась на него собака и начала кусать. Но харги подарил ей теплую шубу, и она пустила его к людям, которых харги заплевал так, что не осталось на них ни одного незаплеванного места. Вернувшийся творец пытался очистить людей, но безуспешно, из-за чего ему пришлось вывернуть их кожу наизнанку. Пока он делал эту работу, пойманные им хорошие души потерялись. Тут подул сильный ветер, и он увидел много разных душ. Поймал две плохоньких и вложил их в людей. Ожили люди, но не такими, как ожидал экшэри. Огорчился творец и побежал искать другие души. На этот раз он достал хорошие души и вложил их в людей, и все пошло хорошо.

Совершенно очевидно, что этот миф имеет много поздних дополнений, в частности, то, что, несмотря на ужасное вмешатель-

ство харги, происходящее заканчивается тем, что «все пошло по-хорошему», т.е. смерть в нем не актуализируется. Однако ценность его состоит в том, что он содержит редкие подробности, отсутствующие в других подобных повествованиях. Во-первых, здесь четко подтверждается раздельная работа творца по созданию тела и души человека, что не всегда встречается в текстах, часто опускающих такие детали. Во-вторых, объясняется, какая причина вынудила эшэри покинуть не доделанных им людей, а именно — необходимость добыть им души. В-третьих, становится ясным, что собаку требовалось оставлять для охраны людей потому, что без души они еще не были готовы к самостоятельной жизни. В-четвертых, здесь присутствует очень интересный образ о поимке души из ветра, который эвенки воспринимают дуновением верховного божества [Там же. № 58. Л. 9], но это уже другой сюжет, выходящий за рамки избранной темы.

Итак, можно полагать, что вначале люди по замыслу творца делались без смерти и без болезней. Эти изъяны в их жизни появились позже в результате вмешательства злого начала, который разными способами портил создаваемые бессмертными творения брата. Однако не только эти две главных действующих силы — демиург сэвэки и его антипод харги — участвовали в событиях, связанных с творением человека и появлением временных ограничений его жизни на земле, в качестве которых можно расценивать феномен смерти. Кроме главных героев в мифах представлены и другие менее значимые персонажи, роль которых, однако, тоже важна в рассмотрении причин первой смерти. Это прежде всего собака и ворон, обязанностью которых была охрана изваяний людей от злого старшего брата, стремящегося во время отсутствия создателя испортить его творения. Однако ни один из них не справился со своей задачей, вследствие чего на этом этапе противоборства зло одерживает верх над добром. Поэтому поведение собаки и ворона тоже пронизано идеей дуализма. Облеченные высокой миссией помощников творца, призванные сберечь человеку его бессмертие, на самом деле они не справляются со своей задачей, проявляя слабость перед изощренным натиском противника.

Нельзя обойти вниманием и такие любопытные тексты, в которых услугу старшему брату оказывает не помощник творца — собака или ворон, а некий нейтральный персонаж, который действует на руку злонамеренным планам харги будто бы невольно. Так, в одном из мифов работе сэвэки мешает рябчик, якобы бывший в те далекие времена огромных размеров, чуть ли не с лося. «Однажды вспорхнув, рябчик испугал хэвэки. Хэвэки в это время делал человека. От испуга он уронил на землю изображение человека. Когда изваяние упало, его старший брат харги обмазал изображение

соплею. Обмазав, сказал: “Пусть будут со слюнями, с соплями, пусть воспримут болезни”. Хэвэки рассердился на рябчика». Далее следует этиологический мотив, объясняющий, почему рябчик, бывший вначале великаном, стал маленьким — таким способом хэвэки наказал его. А в конце вывод: «Если бы ты меня не испугал, люди не падали бы, не умирали бы. Теперь они будут смертными» [Василевич 1959: 178].

В этом тексте повествование осложнено переплетением по крайней мере двух сюжетных линий. Одна относится к древнейшим мифам о животных, в которых дается объяснение их признаков, в данном случае почему рябчик стал маленькой птицей. Вторая — это ранний миф о творении человека. Кроме того, при совмещении обоих сюжетов произошло добавление новых действий и усиление некоторых акцентов, изначально отсутствовавших в каждом из составляющих мифов. Они следующие. Рябчик, пугая сэвэки, неожиданно становится невольным помощником злого брата. Из-за этого сэвэки роняет изображение человека на землю. Падение вниз символизирует нижний мир, который, хотя и не приобрел еще образа загробного царства, но уже несет в себе признаки негативного пространства, выступая в качестве владений злого духа. Этим падением человека тут же воспользовался харги, который не просто плюнул на него, а «обмазал <...> соплею», т.е. вариант плевка значительно усилен как применением еще более оскверняющей субстанции, так и тем, что харги действовал не с расстояния, а уже прикасаясь к человеку.

Имеется в фольклоре эвенков и такой весьма своеобразный вариант происхождения смерти, где виновницей ее появления представлена мышь. Так, в фольклорных материалах М. Ошарова, записанных у байкитских эвенков, мышь хочет сделать «чтобы все люди пропали. <...> “Люди плохие, — сказала мышь. — <...> земли мало, жить негде”. И решила мышь напустить людям вшей — “Пускай их вши заедят”. <...> Она тихонько залезла в чум и всех своих вшей пересадила в голову больной женщины. Женщина та умерла, а вши с нее распозлись по остальным чумам <...>. Так и не выводятся они у человека» [Сборник 1936: 278, 279]. Как видим, здесь сам харги даже не упоминается, но мышь, как хтонический персонаж, может восприниматься его заместителем.

Еще в одном мифе, уже с несомненными поздними наслоениями, в качестве нового персонажа появляется некий «приятель» творца, который приходит к нему во время работы и начинает его критиковать [Василевич 1959: 175]. «Как же ты эвенков делаешь из глины, ведь кости у них плохие. Ты бы лучше делал из железа — крепче бы было. Если бы у них кости были бы из железа, болезнь не могла бы их захватить». Тогда сэвэки предлагает побороться,

сыграв в прятки. И после того, как он побеждает своего приятеля, тот соглашается и говорит: «Ну, делай так, как умеешь. Сам сможешь эвенков уберечь от болезни до самой старости».

Однако опасения «приятеля» оказались не напрасными. Из второй части текста узнаем, что не смог сэвэки уберечь людей, в чем повторяется уже известный нам по другим мифам сюжет о собаке, которая была оставлена для охраны, но впустила харги, наславшего своим плевком смерть.

Можно полагать, что в этом тексте первая часть, где «приятель» советует демиургу делать его творения из железа, чтобы они были бессмертными (ср.: с «вечной» душой из камня), представляет собой позднейшее включение, добавленное к исходной сюжетной основе, из чего видно, как неустанно работала народная мысль в поисках объяснения причин появления у человека болезней и смерти.

Имеются и другие примеры проявления осмысления борьбы со смертью. Правда, эти тексты уже не относятся к циклу мифов о происхождении человека, но еще во многом близки к ним по ряду мотивов, в том числе и в отношении представлений о смерти.

Так, рассказывается, что «жили эвенки. У них были дети. Последние, подрастая, умирали [букв. “болели”]. Это потому, что харги (старший брат) приходил, когда они спали, убивал их, и они умирали. Он их съедал. Однажды хэвэки бродил по земле, встретил харги, идущего к эвенкам. “Что ты делаешь?” — спросил хэвэки. “Ем детей эвенков”». Далее говорится, как хэвэки сумел помешать харги в очередной раз съесть детей. Придя вместе с ним к спящим людям, он разбудил взрослых и рассказал им о безобразиях харги, после чего тот «вылетел в дымовое отверстие. <...> С тех пор харги перестал есть детей» [Там же: 182].

Но самым неожиданным образом мотив борьбы со смертью оказался преломленным в мифологии илимпийских эвенков, о чем можно судить по записанному у них К.М. Рычковым в начале XX в. тексту, изданному под заголовком по имени главного героя — «Хенуқычан» [Сборник 1936: 263–266]. В нем красной нитью проходит идея о том, что человек способен победить смерть, что, собственно, и удается сделать одному шаману, который хитростью заставляет ее превратиться в муху, после чего затыкает в дупле дерева. Благодаря этому, люди стали жить так хорошо, что «не умирали и даже забыли про самую смерть. Так прошло много лет. Хенуқычан стал уже стариком, волосы его побелели как снег, <...> зрение потерялось. В это время к Хенуқычану явился бог и говорит: “Куда ты девал химер? (так здесь называется смерть. — Н.Е.) Отпусти ее”. Как ни стар был Хенуқычан, но чувство бесконечного ужаса овладело им. Однако делать было нечего, и он в тот же день выпустил химер на свободу. С остервенением и жадностью снова на-

бросился страшный дьявол на людей, выбирал самых здоровых, которые всем своим существом чувствовали, что могли бы жить и наслаждаться жизнью. Снова как гадкая липкая жаба появилась смерть на земле, полились слезы, и люди стали вымирать целыми семьями и родами <...>».

В приведенном тексте уже побежденная человеком смерть вновь появляется по велению верховного божества. Но если бы шаман осмелился нарушить его приказание и не стал выпускать смерть на волю, то люди не умирали бы никогда.

Здесь мы сталкиваемся с трансформацией мифа в сказочный сюжет, когда он теряет смысл некоей первозданной сакральной реальности, обретая черты, более приближенные к действительности и отражающие народную мечту в спасение человека, в чем проявляется следующий этап развития мировоззрения, когда некоторые «материалистические» представления начинают произрастать в его сознании.

В завершение отметим, что приведенный материал, представляя собой лишь первое приближение к осмыслению эвенкийских мифологических сюжетов о происхождении смерти, все же со всей очевидностью свидетельствует о сложности формирования этих представлений. С одной стороны, мифы эвенков о творении Вселенной, человека и появлении первой смерти на земле обнаруживают очень архаический пласт мировоззренческих идей, присущих большинству народов мира. С другой стороны, разноплановость и многослойность этого мифологического комплекса отражают те сложные этногенетические и этнокультурные процессы, которые сопровождали формирование эвенкийского этноса, вследствие чего в нем прослеживаются явные свидетельства исторических контактов с тюрко-монгольским и палеоазиатским культурным миром.

### **Библиография**

Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Вып. 2 // Сборник МАЭ. Л., 1924. Т. IV.

Василевич Г.М. Тунгусы Подкаменной Тунгуски (Катанги). 1927 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 10.

Василевич Г.М. Материалы по религиозным представлениям эвенков. 1943 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 37.

Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. Новосибирск, 2004.

Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск, 2002.

Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований / Тр. ИЭ. 1959. Т. 51. С. 157–192.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984.

Рычков К.М. Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922.

Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич Л., 1936.

Спасский Г. Забайкальские тунгусы // Сибирский вестник. СПб., 1822. С. 133–135.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. 1.

Суслов И.М. Материалы по шаманству у эвенков бассейна реки Енисей. 1935 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. I. Оп. 1. № 58.

Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1989.

Человек сильнее всех: Эвенкийские народные сказки, предания, загадки, приметы, наставления. Красноярск, 1986.

*В.И. Дьяченко*

#### **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДОЛГАН О ДУШЕ И СМЕРТИ. ОТЧЕГО УМИРАЮТ «НАСТОЯЩИЕ ЛЮДИ»?**

*«Ее (шаманку) положили в берестяной гроб и похоронили, повесив его на ту толстую сосну. Вскоре после смерти матери девушка тоже умерла <...>. Вот они, мать с дочерью, с той поры появляются, когда один год сменяется другим, и живут так же, как настоящие люди» [Предания, легенды и мифы Саха (якутов) 1995: 281].*

Человек всегда задумывался над такими вопросами бытия, как рождение, цель и смысл жизни, причины смерти. Почему некоторые люди умирают в молодом возрасте, другие живут в несколько раз дольше, хотя вроде бы ничего их не держит на этом свете. Умирая физически, человек хотел надеяться, верить, что душа его не рассеется во мраке безмолвия, но возродится, вернувшись обратно на землю, и обретет другое тело, и он вновь станет «настоящим человеком».

Рассматривая в рамках традиционной этнографии представления о жизни человека, мы сталкиваемся с таким мировоззренческим понятием, как «душа». Будучи заимствованным из больших мировых религий, этот термин, как отмечают исследователи, «весьма неудачен и способствует лишь дезориентации при характеристи-