

ПЕРЕЖИТКИ ШАМАНИЗМА У ЭВЕНОВ

В данное время в эскимосской общественной жизни традиционные праздники почти не сохранились, так как они выражали различные суеверные и религиозные представления (обращения к хозяину моря, вселенной, душе добытого кита, духам гор, скал, мысов и т. п.). Как известно, в праздниках большую увеселительную роль играли песни и пляски пантомимы, специально сочиненные для этих случаев. Исчезли одни за другими традиционные праздники, но пляски-пантомимы и песенное искусство, освобожденные от религиозного налета, получили еще большее развитие на новой социалистической основе.

Большая часть территориально-локальных групп эвенов, разбросанных по разным районам Охотского побережья, Камчатки, Чукотки и Якутии, в историко-этнографическом аспекте очень слабо исследована. Этим объясняется почти полная неизученность их религиозных воззрений, представлений и обрядов.

Автор этого сообщения специально проблемами религии не занимался, и факты, относящиеся к прошлым верованиям, культам и шаманизму эвенов, собраны были попутно во время полевых этнографических работ в Ольском, Северо-Эвенском и Среднеканском районах в 1961—1971 гг. В основном они взяты из рассказов и воспоминаний пожилых эвенов. Кроме того, некоторые сведения о пережитках промысловых культов, культе огня, шаманизме и шаманах сообщены были автору работниками среднеканской красной яранги, проводившей культурно-просветительную работу среди эвенов-кочевников Рассохинско-Березовской группы с 1958 г.

Эвены Охотского побережья до начала советского строительства сохраняли архаические формы кочевой жизни, как и весь патриархально-натуральный уклад своего комплексного хозяйства. До конца первой четверти нашего столетия они переживали очень сложный, крайне противоречивый процесс глубокого разложения патриархально-общинных отношений. Поэтому и формы их общественного сознания накануне социалистической реконструкции кочевого хозяйства и быта представляли собой очень сложное и противоречивое явление.

Традиционные религиозные представления и верования эвенов, имевшие различную по происхождению социальную почву, к этому времени выступали уже значительно изменившимися и сильно трансформированными.

Большую роль в этом сыграла официальная религия царской России — христианство в форме православия. Под ее прямым и активным воздействием с XVIII до начала XX в. на быт и психологию кочевников происходили постепенные изменения в старин-

ных религиозных воззрениях и представлениях эвенов, в результате которых менялось идейное осмысление их промысловых культов и сохранившихся ритуальных обрядов.

Православие среди эвенов-кочевников фактически сосуществовало на равном положении с шаманистскими, дохристианскими культами, верованиями и предрассудками, образуя своеобразное синкретическое единство.

В научной литературе о религии эвенов сложилось два мнения: первое — «... соединение христианства, шаманства и дошаманских представлений»;¹ второе — «своеобразное двоеверие».² Наши полевые материалы позволяют до некоторой степени подтвердить и дополнить первый вывод. Христианство утвердилось в быту и сознании эвенов далеко не так формально, как кажется на первый взгляд. Восприятие православия эвенами не ограничивалось в недавнем прошлом простым соблюдением церковных «таинств» и норм: оно стало составной частью быта кочевников, способствовало изживанию таких обычаев, как левират, двоеженство, а также способствовало распространению русских имен, отчеств и фамилий и др.

Кочевники-эвены Охотского уезда, особенно Ольской волости, задолго до революции отличались религиозностью и среди населения побережья являлись наиболее набожными последователями христианской веры. Многие из них, особенно родовая верхушка и зажиточные оленеводы, активно исповедовали православие, проявляли весьма поощряемую духовенством инициативу в возведении на свой счет моленных учреждений в тайге — различных стационарных и нестационарных часовен, преподносили дары церкви и духовным лицам.³ Эти действия влиятельных и авторитетных эвенских богачей имели огромное значение для роста влияния церкви среди всех кочевников.

Известно, что церковь и духовенство весьма враждебно и непримиримо относились к шаманизму и настойчиво преследовали его. В результате этого шаманизм среди эвенов в основном действовал подпольно, в тайге, подалеке от церкви и церковных деятелей, и постепенно принял конспиративные формы. Все шаманские обряды осуществлялись в узком кругу особо доверенных стариков, а в быту все, что было связано с ним, всячески охранялось обычаями различных табу, запретов. Даже традиционные имена шаманов, которыми величали их при прямом обращении к ним, находились под запретом, особенно в присутствии иноплеменников.

¹ Левин М. Г. Эвены. — В кн.: Народы Сибири. М.—Л., 1956, с. 769.

² Гурвич И. С. Отмирание религиозных верований у народностей Сибири. — В кн.: Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.—Л., 1966, с. 81.

³ Гос. архив Магаданской области, ф. Д-1, оп. 1, д. 13. Ольская Богоявленская церковь, л. 49—50.

Характерными чертами деятельности шаманов у эвенов стали скрытность и отсутствие строгой профессиональной обособленности. Шаманство приняло «семейный» характер: любой старик или старуха по своей воле и с одобрения окружающих становились шаманами.

Вместе с тем шаманы усердно выполняли все церковные обряды — венчались, крестили своих детей, отпевали умерших и пр.; соблюдали христианские нормы — говенье, посты и т. д. Скрытность деятельности шаманов вызвала даже в одном из отчетов председателя Ольского РИКа утверждение: «Шаманство и знахарство в районе не развиты».⁴

В начале 30-х гг. почти все церкви в северной части Охотского побережья перестали функционировать, шаманство демаскируется, выступает открыто. Однако большинство шаманов в это время были семейными, непрофессиональными.

В середине 30-х гг. христианство и шаманизм в одинаковой мере играли тормозящую, реакционную роль в советском и хозяйственно-культурном строительстве на Охотском побережье.

Промысловые, родовые, племенные культы и шаманизм эвенов отходят в прошлое неисследованными.

В настоящее время уже почти не представляется возможным по существующим пережиткам восстановить картину всего комплекса старых дохристианских представлений и верований, как и всю систему анимистических воззрений.

Многие элементы традиционных обрядов, промысловых, родовых культов, а также пережитки православия все же сохраняются среди небольшой отсталой части эвенского населения Ольского, Северо-Эвенского и Среднеканского районов, тем более в глухих отдаленных местах.

Многие элементы прежних культов и шаманизма, а также христианство бытовали до начала 60-х гг. среди Рассохиинско-Березовских эвенов, живших по обычаям предков. Эти кочевники откололись от своих сородичей и соплеменников в 1932 г. и собрались в небольшую группу (120 человек) из консервативно настроенных зажиточных оленеводов и экономически зависимых от них семей Вархаламской, Вилигинской и Наяханской территориально-локальных групп Северо-Эвенского района.⁵ Главари кочевников, выходцы из дореволюционной родовой верхушки и шаманство, немало «погрешили» перед своим народом в годы советского строительства и начала коллективизации, что и послужило одной из причин их ухода в труднодоступную Омолонскую тайгу. Среди этих единоличников с 1958 г. работала красная яранга, направленная на Рассоху Магаданским обкомом партии.

Работники ее, комсомольцы-эвены, впервые в своей жизни увидели своеобразную жизнь кочевников, так непохожую на жизнь

⁴ Там же, ф. Р-17, оп. 1, д. 66, св. 5. Отчет Ольского РИКа за 1926 г., л. 1.

⁵ Там же, ф. Р-38, оп. 1, д. 1, св. 1. Отчет за 1951—1952 гг., л. 35, 43.

колхозников, необычный быт, ничем не напоминающий быт колхозных оленеводческих бригад. Задач изучения религии они перед собой не ставили, поэтому их сообщения в устной и письменной форме, кроме самой общей характеристики, более глубоких данных не содержат.

Характерно, что в Рассохинско-Березовской (тогда кочевники состояли из двух небольших локальных групп — Рассохинской и Березовской, по месту кочевых передвижений) группе шаманство сначала держалось в тени, ничем себя не обнаруживая, а затем, по мере развертывания культурно-просветительной работы красной яранги, стало действовать неприкрыто. Заведующий красной ярангой К. Машанов в своих записках сообщает: «Очень сильно здесь развито семейное шаманство. В каждой семье глава ее является семейным шаманом».

На четыре кочевые общины-стойбища в этой группе в 50-е гг. было восемь шаманов, двое из них являлись общепризнанными «главными», т. е. профессиональными шаманами: 70-летний Н. П. Хабаровский и 60-летний С. В. Болдухин, из которых первого во всех стойбищах все почтительно величали «Этвэтэ» (приблизительно — «Почтенный дедушка»), второго — «Амача» (приблизительно — «Батя»). Остальные тоже признавались всеми как шаманы и находились под покровительством первых двух, пользуясь в трудных случаях их советами. Факты из наблюдений культуроведов позволяют сделать вывод, что в этой кочевой группе, существовавшей больше 30 лет изолированно в глухой тайге, шаманизм находился до некоторой степени на пути срастания с христианством. Душами кочевников не менее сильно владела и православная вера. Каковы были христианские воззрения рассохинцев — установить трудно. Тот же К. Машанов сообщает: «Сохранилась у них православная вера в Иисуса Христа. Они считают: Христос первый создал мир, все, что находится вокруг, — это все дал людям Христос». Во всех юртах кочевников имелось по пять-шесть икон, а в отдельных из них советские работники в 1959 г. насчитывали по 12—16 икон. Иконы бережно хранились в чехлах, в юрте их вешали за перекладину стенового каркаса в восточном (в сторону восхода солнца) углу. Назывались иконы *нэңун* — святые (очень возможно, что в дохристианское время этим древним словом обозначали святые, связанные с верованиями той эпохи). Во время кочевых передвижений иконы перевозили на специальном, назначенном только для перевозки их, олене, называвшемся *нэңурук* (носитель святых). В качестве *нэңурук*'а выбирали самого красивого оленя, белой или пестро-белой масти, с нетронутыми рогами, подшливовать которые не разрешалось.

Неукоснительно рассохинские кочевники соблюдали христианские праздники, в дни которых не работали. Любой труд в «святые дни» запрещался, считался *нене* (грешным), кроме приготовления еды и присмотра за оленями. Из множества православных праздников наиболее почитаемыми были дни пресвятой Богоро-

дицы и св. Николая Угодника, признанного в православном мире покровителем всех странствующих. Николин день отмечали два раза в году — зимою и весною. Назывался он Миколэ день, а все остальные праздники — Святой день.

В «святые дни» иконы вынимались из чехлов, а люди совершали омовение (умывали лицо и руки), одевались в праздничные одежды, ходили в гости друг к другу, торжественно приветствовали друг друга, обменивались подарками. Особого веселья в православные праздники, например танцев, рассохинцы не устраивали.

Однако во все эти православные «святые дни» привносилась еще одна своеобразная черта — обязательная жертва *хэвки* (все-вышнему, богу). Прежде всего накануне праздника резали жирного оленя, чаще всего самку. Устанавливали шест из молодой лиственницы, сверху до середины его очищали от коры и мазали эту часть шеста кровью зарезанного оленя. Затем на верхушку шеста подвешивали шкуру белки, шерстью наружу, а также куски горловой, подшейной шкуры оленя с длинной белой шерстью, называвшейся *ноелры*. Шест устанавливался наклонно, в сторону восхода солнца.

Все кочевники носили нашейные кресты. Обряд крещения совершали «кумовья» — приглашаемые родителями друзья, которые окунали ребенка в медный котел с теплой водой, присваивали ему имя и дарили нашейный крестик. Как правило, крестили новорожденного не сразу после рождения, а спустя несколько месяцев, когда ребенок окрепнет. Крестный и крестная назывались *хэвкилэн* (от слова *хэвки*) и имели определенные обязанности перед своим крестником: покровительствовали ему, помогали в трудное время, давали советы в важных случаях его жизни, заменяли при необходимости умерших родителей и т. д. Крестник обязан был уважать и слушаться своего *хэвкилэн*, как и родных отца и мать.

Имена новорожденным давались не только по традиционному генеалогическому принципу, но и по христианским святым, хранившимся в памяти стариков, — по именам святых и угодников. При этом порядок был таков: если старшие в семье дети носили имена умерших родственников — дедов, бабок и пр., то младшим детям присваивались имена тех святых, в дни которых они появились на свет. Обычно старший сын в семье носил имя прадеда, деда, как и дочь — бабки и т. д. Рассохинцы, блюдя свою веру, придерживались официальных русских православных имен, отчество и фамилий. Но в быту они все называли друг друга при прямом обращении, а чаще всего — в третьем лице, традиционными именами, связанными с какими-либо особенностями, с характерными чертами, привычками того, кому это имя давалось. Лиц, не обладавших резко выраженными особенностями в характере, часто называли именами, производными от русских, христианских. Например, Пантелеймона звали Пэнтэ, Пэнтэчэ; Ивана, тоже в зависимости от возраста носителя этого имени — Ивандя (с почти-точно-увеличительным оттенком), Ивандячан (с почтительно-

увеличительно-уменьшительным), Иванчан (с ласкательно-уменьшительным) и т. д.

Главными и строгими блюстителями христианской веры и всех православных норм являлись прежде всего сами шаманы, тот же Н. П. Хабаровский и его последователи — старики и старухи, уважаемые всеми лица. Старики вели «календари» — счет суток, недель, месяцев на специальных дощечках с отверстиями, обозначающими все дни святых, праздники, дни рождения детей, смерти кого-либо; также по ним определялось время сезонных передвижений и т. д.

Среди рассохинцев был распространен культ огня-очага, разные элементы других верований и предрассудков, о которых советские работники сообщают как о «темных суевериях».

Отдельные пережитки культа огня-очага сохранялись до недавнего времени среди старшего поколения эвенов в виде особого, бережно-почтительного отношения к очагу, с обязательным бросанием в костер кусочков еды, запрещением плевать в огонь, ковырять в нем колюще-режущими орудиями и т. д.

Советские специалисты по проблемам пережиточных форм общественного сознания у народов Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера, исследуя отношение этих народностей к огню очага и предметам, связанным с ним, как к главным святыням семьи, относят их происхождение к родовой организации, к генетической связи с двумя формами культа эпохи родового строя — культов семейно-родовых святынь и хранителей их, семейно-родовых предков.⁶ У эвенов из-за давнего распада родовой организации культ огня-очага носил чисто семейные формы. В недалеком прошлом огонь очага был главной святыней в жилище каждой семьи.

Ощутимая связь очага с культом семейно-родовых предков забыта. Представлений, связанных с умершими предками и их почитанием, у эвенов не сохранилось. Напротив, по верованиям эвенов, все умершие люди, и прежде всего женщины, через три года после их захоронения превращались во вредных и опасных для живых людей духов — *арыцал* (ед. число — *арыцкэ*). Считалось, что все эти арыцал постоянно обитали около могил давно умерших или погибших от разных причин людей. В тайге и в наше время имеется немало мрачных таежных долин, где когда-то погибали люди, и называются они *арысау* (долиной опасных духов). Такие места всячески обходили, особенно в сумерки или ночью.

Культ огня-очага у эвенов по сравнению с аналогичным культом других народностей тунгусо-маньчжурской языковой группы, в том числе и близким к ним культом эвэнков, имел определенно выраженную агнатную окраску. Если у этих народностей семейная святыня — домашний очаг, в котором воплощался дух огня

⁶ Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 252.

в мифологическом образе матери огня, бабушки, хозяйки, что трактуется как адекватное отражение матриархальной родовой организации, то у эвенов этот дух выступает в ином образе — в виде антропоморфного существа, «похожего на человека», скорее мужского пола — *тоу-муряни*. Рассохинцы этот дух огня называли *тоу-амā*, т. е. огонь-отец. Тоу-муряни — добрый дух, дающий тепло, сытость и здоровье. Он главный покровитель семьи, человека, человеческого счастья, хранитель любви и согласия в семье, ее всеяческого благополучия.

У эвенов Северо-Эвенского района и у рассохинцев образ тоу-муряни совпадает с представлением о духе — хозяине любой таежной местности *хицкэн* (отдельного представления о нем не сохранилось). Поэтому по прибытии в новую незнакомую местность для ее хозяина на видном месте, на шесте или на дереве, клали в дар кусочки еды, шкурки ценных зверьков. Затем, пока разбивали юрту и разводили новый очаг, мужчины резали жирную важенку для хозяина и духа огня. Назначенный хозяину шест с наклоном к восходу солнца окрашивался кровью зарезанной важенки. Затем той же кровью поливали костер и землю вокруг очага, обмазывали ею очажные стойки — этот дар назначался духу огня. Этой умиловительной жертвой предупреждали возможные несчастья, которые могли явиться следствием недовольства хозяина — духа местности, и в то же время эта жертва адресовалась и духу огня — во избежание какого-либо семейного несчастья.

Об огне очага всегда говаривали, как о живом существе: «печалится» (когда он тихо затухал), «радуется» (о горящем ровно, ярко), «сердится» (про плохо и неровно горящий), «гневается» и т. д.

Тоу-муряни считался главным советчиком кочевников во всех серьезных делах. Если глава семьи сидит у огня и думает, решая вопрос о предстоящей поездке на охоту, в гости, по делам и т. д., огонь подтверждает это ярким горением, вспышкой и т. д. Иногда в ответ на мысленное решение хозяина дома ехать куда-либо огонь вдруг издает один-два раза звенящий звук. Это значит, что огонь предупреждает: «Не ходи, неприятность будет!». (Все понятия в эвенском языке, означающие предупреждение, предостережение, предохранение, а также глаголы, соответствующие словам «предупредить», «предохранить», имеют один корень *тоу* — огонь: *тоу эмкэн* — предостережение; *тоу энчывкэндэй* — предохранить и т. д.). В другой раз огонь в ответ на какую-нибудь мысль человека издает сильный, отрывистый и резкий треск: значит, он предупреждает об особой опасности. Часто бывало, что, получив такое необычное тоу эмкэн — предупреждение от духа огня на новом стойбище, только что раскинутом, кочевники немедленно снимались с места и откочевывали подальше, не посчитавшись с немалыми преимуществами данной местности: с содержанием пастбищем, рыбной речкой, хорошей защищенностью от ветров, сухим топливом и т. д. Старые обычаи предписывали

уважать все сигналы, исходящие от костра-очага. У рассохинцев перед охотой принято было устраивать специальный разговор с духом огня и особенно прислушиваться к *тоуһиүкән* — к языку духа огня: как посоветует *тоу-ам̄*, так и поступать. Если при этом огонь издавал мягкий звук и отскакивала большая искра, то это означало, что «отец» одобряет решение идти на охоту и указывает направление — в сторону падения этой искры.

Считалось, что дух огня, защитник и хранитель человека, передает не только свои предостережения, но и говорит о недовольстве или угрозах хозяина данной местности.

У тауйских и ольских эвенов термином *һиүкән* назывались все звуки, исходящие из огня. Само название духа огня часто даже не упоминалось, говорили, подразумевая его, просто *тоуян* — «его, огня, дух».

Удачливому охотнику было грешно обделять духа своей добычей: он обязательно должен был поблагодарить его за удачу, бросив кусочек своей добычи в костер. Благодарственные жертвы духу огня-очага приносились ежедневно из свежей добычи, от зарезанного оленя и т. д.

Умилостивительные дары этому духу, а иногда ему, богу и хозяину местности одновременно приносились в случаях радостного события, для избежания опасности, в честь праздника, при заболевании, в знак траура и т. д. В быту не принято было занимать огонь у чужих. При отъезде хозяйка дома, а чаще — хозяин никогда не забывали очаг с потухшим костром засыпать землей: иначе семейное счастье могло «уплыть». А если кто уезжал в далекие места и надолго, то старший в семье, чаще бабушка или мать, вручали уезжающему мешочек с золой или землей, взятой с родного очага: тогда в далекой стороне, посыпав ею зажженный на новом месте костер или чужую землю, человек не тосковал по родине, не печалился, не болел и т. д.

Строго запрещалось в горящем костре ковырять чем-нибудь острым — будешь наказан: или тебя самого, или твоих близких дух огня накажет слепотой; нельзя было рассекать горящие угли ножом — при случае у кого-нибудь из родных лицо будет расsecено ветром до крови; грешно было разбивать еще пылающие угли — кто-нибудь из своих может погибнуть в дороге от какой-нибудь случайности, и т. д.

Около костра-очага грешно было ругаться, особенно женщинам; нехорошо было отзываться плохо о людях, желать кому-нибудь несчастья, гибели; худо было непочтительно говорить о медведе; очень грешно замышлять вообще злые дела и т. д. Многие бытовые обряды эвенов — свадебные, генитальные, погребальные, а также промыслово-охотничьи — были связаны с этим патриархально-родовым культом семейно-родовых святынь и покровителей. Об их обособленности от шаманизма свидетельствует то обстоятельство, что все эти обряды совершались и без шаманов. Отдельные элементы их наблюдались в 40-х гг., и совершались

они старшими членами семей эвенов в тайге, в оленеводческих бригадах. Многие промысловые обряды, связанные с культом огня-очага, вошли в число шаманских обрядов, но не все. Такой древний обряд, как *уркачак*, имевший связь с культом медведя и совершавшийся коллективом мужчин-охотников, где распоряжался старейший из опытных охотников, осуществлялся без шаманов. Семейные шаманы, бывшие опытными охотниками, не отказывались в нем участвовать. Профессиональные и общепризнанные шаманы присутствовали на нем в качестве гостей по приглашению мужчин, наравне с рядовыми охотниками. Известный в 20-е гг. на Тауйском побережье общепризнанный шаман Павел Мотонин при обряде *уркачак* присутствовал только во время трапезы, когда все уже было приготовлено, и получал угощение наравне со всеми охотниками в порядке старшинства. Это по отношению к признанному шаману следует расценивать, как некую вольность, допускавшуюся, видимо, по древней коллективной традиции только во время медвежьего праздника. По обычаю гостеприимства, шаману, слышшему ясновидящим, в качестве гостя в любой юрте полагался большой почет, чем иным старикам, и первое блюдо, первая чашка чая во время угощения всегда подавались шаману, а затем уже это угощение получали другие гости в порядке старшинства, если даже среди них присутствовали те, кто был возрастом старше шамана. Во время медвежьего праздника этот обычай не соблюдался, и все гости во время пира на нем были равны.

В территориальных группах, живших в глубокой тайге, в которых шаманизм еще оставался активно действующим, медвежьи праздники были не только не популярны, но прямо запретны, — например, в Рассохинской группе. На медведей не охотились, убивали их в порядке самозащиты — во время прямого нападения. При разделке в таких случаях убитого медведя обязательно соблюдали все полагающиеся ритуальные правила, мясо (*немык*) грызть, кусать при еде не разрешали, а отрезали по кусочку ножом. И обязательно медведя хоронили по древнему воздушному способу. Вещи, к которым прикасался медведь, выбрасывали. От человека, на которого напал медведь и оправившегося от полученных ран, ничего брать не разрешалось — ни подарков, никаких других вещей, даже во временное пользование.

Несмотря на запрет устраивать медвежьи праздники, рассохинцы все же относились к медведю почтительно, называли его Этэ (Дедушка) и не позволяли упоминать о нем в неуважительной форме: его считали родственником человека (*дәүтэ* — младший брат бабушки).

Шаманство среди рассохинско-березовских эвенов играло большую роль в идеологическом воспитании основной массы кочевников. И такой немаловажный факт, как уход их семей в 1932 г. подальше от школ, колхозов, своих родственников сородичей и т. д., является прямым следствием очень активного шаманского воздействия. До середины 30-х гг. в Ольском районе наибольшим

влиянием среди тауйско-армацких кочевников пользовался шаман П. Мотонин. О его авторитете, общественной роли свидетельствует то, что его неоднократно в 20-е гг. избирали в различные местные органы, а в 1929 г. кочевники единодушно избрали в состав Мотыклейского кочевого Совета.⁷

Шаманами, согласно легендам, становились по наследству или по решению стариков, т. е. коллектива старших и старейших. Рассохинский главный шаман Н. П. Хабаровский получил признание от стариков, потому что обладал способностью к шаманству. Другой шаман в этой группе, С. В. Болдухин, стал им по наследству в юные годы. Остальные шаманы — семейные — становились ими добровольно, но тоже при одобрении коллектива. Сохранились легенды, что шаманам нельзя было охотиться, так как это могло рассорить всех их духов (*ибдирил*) с духами тех животных, на которых принято было охотиться. Поэтому шаманами становились часто те, кто не мог из-за перенесенных болезней или старости преследовать зверя, добывать пропитание в тайге. Культработники среднеканской красной яранги сообщали, что старшего сына — *амъгъчана*⁸ (от слова *амън* — отец) С. В. Болдухина все жители стойбища прочили в шаманы, потому что его отец был признанным шаманом и сын обязан был наследовать его профессию. Стать шаманом он не хотел, и ему не пришлось им стать — кочевники перешли в совхоз «Омоло» и начали новую жизнь.

Какие причины определили шаманскую профессию сравнительно молодого П. Мотонина среди тауйских эвенов в 20-х гг. — осталось неизвестным. Он был нервнобольным и страдал тиком лица. Об остальных эвенских шаманах, о которых сохранились воспоминания, известно, что они были мудрыми людьми, не всегда зажиточными, отличались от всех остальных ясновиденьем, глубоким знанием обычаев, традиций предков, народной медицины и фольклора. О Н. П. Хабаровском рассказывают, что он умел красноречиво и остроумно говорить, убеждать. Его боялись. Влияние этого шамана на всех окружающих подкреплялось тем, что он был богачом, владел самым крупным стадом оленей в 3 тыс. голов и почти все семьи рассохинских кочевников находились в материальной зависимости от него и работали на него, выпасая его стада. Тауйский шаман Мотонин был небогатым, не имел большого стада оленей.

Основными обязанностями шаманов у эвенов были лечение заболевших людей и оленей, предсказания будущего, узнавание обид умерших, «проводы» их на 40-й и 70-й дни после смерти в мир мертвых (*буни*), а также предупреждение о надвигающихся несчастьях или бедах и различные гадания о причинах их.

⁷ Гос. архив Магаданской области, ф. Р-17, оп. 1, д. 105. Материалы по выборам Ольского РИКа, 1929 г., л. 116.

⁸ У эвенов так именовали старшего в семье сына, главного наследника основной части стада оленей отца.

П. Мотонин, профессиональный шаман (*хаман*), среди тауйских эвенов слыл сведущим и ясновидящим в таких болезнях, как разные ранения, обморожения, душевное расстройство, болезни ног (вероятно, ревматизм). Платы за лечение он не назначал, удовлетворяясь скромными подарками. Главы семей, в которых были заболевшие, обращались к нему за советом, а в случаях тяжелых заболеваний приглашали его кочевать вместе. Семьи, приглашавшие шамана, поили и кормили его, выделяя ему лучшую пищу, дарили ему оленей, табак и пр. В любой просьбе шаману отказывать считалось грешно. Как правило, этот шаман просил дать то, что было необычным, например какого-нибудь оленя, обладавшего необычной мастью или имевшего какой-нибудь врожденный изъян — кривую губу, один рог и т. д., — а также не совсем обычные растения, зверей и птиц, имевших какие-нибудь резко выраженные отклонения от нормы. В обиходе такие животные и растения, обладавшие какими-либо непорядочностями, принято было называть шаманскими.

Обряды оформления шаманского наследства и вступления в эту должность были достоянием доверенных лиц, для основной массы рядовых членов кочевой общины они были запретны, особенно для молодых.

У тауйских эвенов в 20-е гг. славились в качестве знахарок-лекарей старухи, которые тоже назывались шаманами (*хамасал*). Это были знатоки трав, ягод и т. д. К ним шаман Мотонин относился с неодобрением, говаривал своим сородичам, что они «занимаются не своим делом». К другим шаманящим также относился с антипатией, откровенно ругал их за неудачное лечение кого-либо, возмущался при виде тяжело больного, если узнавал, что другой шаман его уже лечил. «Чего же это он хворь-то не заговорил?» — так в присутствии близких заболевшего Г. П. Громова он бранил одного из шаманящих Кунтукской группы по кличке Чапчиба. Вообще свои лечебные функции П. Мотонин называл в иносказательной форме «загораживанием» или «преградой» (*хақтай* — загородить, *хақ* — преграда).

Считалось, что человек от того заболел, что «вовнутрь его» проникли злые духи. Чтобы излечить человека, надо шаману сначала загородить им дорогу, а затем изгнать их. Обряды камланий над больным имели цель изгнать духов болезни. Шаманы вообще убеждали всех в том, что злые духи и духи болезней боятся звона, их громких заклинаний, света и огня. Мотонин, кроме специфических камланий, пользовался также средствами народной примитивной медицины. Человека, сильно обморозившего конечности, он обертывал шкурой свежезарезанного и еще теплого оленя. Теплая кровь, печень, специально оставлявшиеся в шкуре, в этом случае полагались лучшими средствами. (Следует заметить, что еще в недавние годы в тайге обмороженные ноги лечили таким способом. Как правило, среди эвенов прежде были очень редки случаи потери конечностей от обморожения). Раны, полученные от

нападения медведя, шаман лечил компрессами из стланниковой коры, а настойка из кедрового стланника вообще являлась универсальным лекарством от слабости, разных механических травм. Кроме средств народного врачевания, имелись и другие, шаманские, чисто символические, магические лекарства. Они зависели от характера заболеваний, от жалобы больного на то, «что болит». Если больной жаловался на болезнь горла, то шаман после камлания надевал ему плотно на шею бусы красного цвета: тот должен был носить это «лекарство» до тех пор, пока не выздоравливал. Такими же «лекарствами» служили различные повязки на голову, на руки, ноги и пр.: нити из сухожилий лося, дикого оленя, окрашенные в красный цвет, веревки, сплетенные из подшейной шерсти оленя чисто белой масти, разные лоскутья и т. д. Для придания им магической силы шаман ими повязывался во время камлания, прикреплял к бубну, к колотушке, а затем, после камлания, передавал больному или сам повязывал его ими.

В 30-е гг. в некоторых стойбищах тауйских, арманских, ольских кочевников можно было наблюдать очень страшные на первый взгляд дополнения к обычной, традиционной одежде отдельных лиц: красные бусы на шее мальчика, белая, сплетенная косой из белой подшейной шерсти повязка через плечо какой-нибудь старушки, браслеты из сухожильных ниток красного цвета на запястьях отдельных мужчин, повязки вокруг головы у стариков и т. д. Все эти не совсем обычные украшения были не чем иным, как магическими лекарствами, надетыми шаманом после камлания. Лечили шаманы днем и на ночь, а с заката до первой утренней зари совершали обряды изгнания духов болезни — сначала громко, затем тише, чтобы больной уснул.

В функции шаманов входили предсказания будущего определенного коллектива людей, жителей стойбища, различные «ясновидения» о перспективах, общественные гадания. Многие шаманские обряды с целью предсказания забыты. До 30-х гг. широкое распространение в быту кочевников имели гадания. Бытовыми гаданиями могли заниматься все, кто желал, — мужчины, женщины, молодежь. Гадали часто о прибытии гостей, скором приезде родных из дальних мест, о благополучии предстоящего пути, о личном счастье, о здоровье близких, живущих в далеких местах, и т. д. И всегда гадали с целью успокоить тревогу за отсутствующих родных. А гадания о том, откуда пришло несчастье, кто принес беду, о причинах болезни и разных расстройств мог совершать только признанный шаман. Бытовые гадания устраивались во второй половине дня, после обеда. Вечером и ночью было грешно, в это время мог гадать только шаман.

Для гадания пользовались отдельными частями скелета некоторых птиц и животных, чаще всего «грудинкой» куропатки, лопаточными костями молодого домашнего и дикого оленя, лося и снежного барана. Шаманские гадания осуществлялись после камлания. Гадания эти проводились не только по костям зверей

и птиц, но также по золе, горящему дереву, огню и «по крови». «По крови» гадать было делом именно шаманов, так как такое гадание было не всем доступно и считалось «страшным». Для этого надо было убить ритуальным способом, т. е. удушить, какое-нибудь животное, мясо которого в пищу не потреблялось, например собаку.

Одним из специфически шаманских публичных гаданий у эвенских шаманов был *тикыттын* — разговор с человеком, умершим скоропостижно. Оно совершалось с целью узнать причину его неожиданной смерти, обиды умершего на что-либо или кого-либо, а также дальнейшую судьбу оставшихся в живых и то, кто вскоре последует за ним. Для такого разговора шаман должен был заснуть в присутствии многих лиц, а проснувшись — поведать всем о результате гадания во сне.

Об условиях шаманских камланий и о самих обрядах-действиях данных почти нет. В настоящее время их уже невозможно собрать. Наши информанты не относились к тому кругу лиц, которому доверялись шаманские тайны. Они слышали от старших, что камлания шаманов подразделялись на два типа: малые и большие, т. е. семейные и общественные. Малое камлание устраивалось для того, чтобы загородить дорогу духам болезни к недомогавшему человеку, а также чтобы изгнать их из тела тяжелобольного, не встававшего с постели. В первом случае камлание совершалось в юрте шамана, куда больной приходил сам. На нем присутствовал только сам недомогавший и шаман с помощником. Повторное камлание совершалось в жилище заболевшего и в присутствии его близких родных старшего возраста. Большое общественное камлание (*нимнандяк* или *нимнандидяк*) устраивалось в случаях массовых заболеваний людей, частых смертей их, неожиданной смерти уважаемого лица, игравшего важную общественную роль при жизни, с целью не только изгнания духов болезней, но и гаданий, предсказаний, проводов в мир мертвых и пр. Устраивались общественные шаманские камлания при эпизоотиях оленей, когда они гибли табунами, при разных загадочных событиях общественного значения и т. д. Нимнандидяк устраивались в холодное время в юрте шамана, а летом — на воздухе под старым деревом у специально сложенного большого костра. Сохранились предания, что для большого камлания в старое время создавались специальные помещения в виде конического чума без стенового каркаса (*чора*), вокруг которого устраивалась ограда (*дарнёр*). На больших камланиях присутствовало значительное количество людей, в основном старые и пожилые мужчины, реже — старухи. Молодежи обоего пола и детям смотреть, т. е. присутствовать на таких камланиях, не полагалось.

Как обставлялись эти обряды — неизвестно. Известно, что для устройства большого шаманского камлания в жилище убиралась вокруг очага вся кухонная утварь, снимались очажные попережные палки, на которых подвешивали котлы с варевом и чай-

ники, завешивались или убирались иконы. О большом камлании рассохинского шамана Н. П. Хабаровского в 1959 г. нам рассказывали работники среднекапской красной яранги, наблюдавшие его.

В 1958—1959 гг. по всей Колымско-Омолонской тайге прошла небывалая эпидемия вирусного гриппа. В результате ее среди рассохинско-березовских кочевников умерло много людей. Когда большая часть заболевших кочевников была спасена медицинской службой Среднеканского района, прибыли культработники с красной ярангой. Через два дня после прибытия они стали свидетелями большого камлания, причем начало его и кульминационную часть увидеть им не пришлось: они застали заключительную часть камлания, когда шаман, «в необычном головном уборе» (т. е. невиданном ими до того времени), «в очках из ложек с прорезями для глаз», «в ярких перчатках» вешал собаку на ближайший сук старой лиственницы, стоявшей неподалеку от костра, разведенного на воздухе.

После кочевники им объяснили, что шаман устроил большое камлание с целью проводов умерших от гриппа в мир мертвых — *буни*. У эвенков представлений о верхнем и нижнем мирах в настоящее время почти не осталось. У эвенков Северо-Эвенского района верхний мир ассоциируется с христианским раем, а нижний мир — с адом: в рай попадают безгрешные люди после смерти, а в ад — все великие грешники, где их «мучают всячески» разные злые и жестокие духи. Осталось еще понятие о мире мертвых — *буни*. Считается, что люди после смерти попадают в *буни*, где безгрешных его обитателей (*бунил*) принимают сразу, а грешников не принимают. Поэтому и бывают на могиле грешника разные привидения, чудятся плач и другие горестные звуки, а затем «покажется» образ и самого умершего, бродящего около стойбища, где он жил до смерти. И бродит тень покойника потому, что его «не принимают» *бунил*. Чтобы *бунил* смилостивились, надо приносить им, *навки* и всем другим духам дары — жертвы оленями, ценными вещами, лучшей едой и пр. В заключение этого обряда шаман «гадал на крови», т. е. на удушенной им собаке, о том, что ожидает людей в будущем, какие будут несчастья.

В годы массовых заболеваний, в результате которых умирало много людей и в каждой семье были горестные потери, шаманские общественные камлания устраивались чуть ли не ежедневно.

До революции в Ольском районе в годы больших потерь случалось, что шаманские камлания совершались одновременно с христианскими молебнами: в населенном пункте, где была церковь, заказывали священнику молебен или отпевание покойников, а в тайге шаман устраивал общественное умилостивительное камлание с целью загородить дорогу духам болезни или проводить умерших в мир мертвых.

Все, кто лечился у шаманов или слышал и видел камлания, рассказывают, что они всегда начинались и завершались специфической гортанной шаманской песней (*няя*), отличавшейся по зву-

чанию от обычных песен-импровизаций, исполнявшихся людьми в порыве радости или грусти; также песни эти не были похожи на песни сказителей (*нимгалънал*).

Смысл песен не всегда был понятен окружающим. Культработники красной яранги слышали песни Хабаровского и других шаманов, и все они исполнялись так, что невозможно было в них понять ни одного слова, не говоря о их содержании. Поэтому они сделали вывод, что рассохинские шаманы пели свои пия «на незнакомом языке». В Северо-Эвенском районе эвенские шаманы якобы пели по-корякски.

Лечившиеся у тауйского шамана Мотонина сообщают, что песни им исполнялись «на старинном говоре», были понятны и часто в них рассказывались мифы о борьбе (драке) злых, темных сил со светлыми, добрыми; во всех песнях его упоминались *дэҕил* (птицы) — орлы и вороны, т. е. такие, охота на которых у эвенков была запретной. Запретность охоты на этих птиц, очень возможно, имела связь с архаическими религиозными представлениями, забытыми давно; фрагменты их в виде запрещения убивать орлов и воронов наблюдались во многих территориальных группах эвенков на Охотском побережье еще в недавнее время.

На малых камланиях шаманы камлали, лечили, ворожили, заклинали в повседневной одежде и пользовались только бубном и колотушкой.

На общественных камланиях они выступали обязательно в полном облачении, со всеми шаманскими атрибутами. Право на полное облачение и атрибуты имели общественные и наследственные шаманы, получавшие их не сразу, а постепенно. Очень возможно, что первые предметы, которые полагалось им иметь, были именно бубен и колотушка. Это подтверждается тем, что все семейные шаманы, как правило, обладали лишь бубном и колотушкой, других шаманских принадлежностей у них не имелось, равно как и одеяния.

В 20-х гг. полным шаманским одеянием и другими атрибутами обладал тауйский шаман П. Мотонин. В быту эвенков было не принято оставлять личные вещи умерших людей: после смерти все их вещи отправлялись вместе с ними в могилу. Поэтому специальную одежду и другие предметы умерших шаманов невозможно увидеть. Сохранились предания о том, что *амасак* (шаманское одеяние) у шаманов разных родов было различным по форме и внешнему виду. Из каких материалов изготовлялось оно, каков был их покрой — никто не помнит. По сообщению работников красной яранги, *амасак* шамана Хабаровского был сшит из ровдуги и по крою не отличался от традиционного покроя эвенского кафтана. Главное отличие от повседневной одежды состояло в том, что весь шаманский кафтан был обвешан пришитыми к нему побрякушками, т. е. вырезанными из кости изображениями человеческих фигурок, оленей, кружочками, а также клыками разных зверей. Значение этих изображений никто не мог объяснить. Дополняли

шаманский кафтан головной убор, названный информантами шапкой (*авун*), перчатки (*аур*), обувь покроя *олачйи* — летние легкие торбаза, изготовленные тоже из ровдуги, средней длины, а также украшения-серьги, самодельные, сделанные из проволоки. Из атрибутов запомнились им наглазники (*чимэт*), выпуклые наружу, с узкими прорезями для глаз, кованые из серебряных монет и напоминающие ложки, затем бубен (*унтун*) и колотушка (*гисун*). Необыкновенность шаманской шапки Хабаровского, которая поразила работников красной яранги, объясняется не только ярким орнаментом, вышитым бисером и подшейной оленьей шерстью белого и красного (крашеного) цветов, но в основном ее покроем. Скроена шапка была «венцом» и состояла из двух частей: обруча, надеваемого вокруг головы, и крестообразно расположенных на макушке двух полосок, прикреплявшихся четырьмя лучами к обручу. Эта шапка-венец окаймлялась бахромой из тонких полосок ровдуги, окрашенной в красный цвет, спускавшейся на плечи и спину шамана, подобно длинным распущенным волосам. Вся шапка была изготовлена из ровдуги и ярко орнаментирована. По рассказам пожилых эвенов, шаманская шапка по крою была круглой, в форме колпака, плотно надевавшегося на голову. Она тоже оформлялась каймой из длинной ровдужной бахромы, и весь такой головной убор шамана напоминал голову женщины с распущенными волосами. В настоящее время отдельные шаманские предметы имеются в экспозиции Магаданского краеведческого музея: бубен, колотушка и мягкие куклы, одетые в распашные эвенского покроя одежды из ровдуги и хлопчатобумажной ткани. Эти предметы попали в музей в конце 30-х гг.

Шапка, находящаяся в экспозиции, по форме близка шапке, описанной выше. Выполнена она из черного бархата. Макушка шапки украшена четырьмя крестообразно расположенными полосками аппликаций из ромбовидного орнамента из темного и светлого камусного меха. Кругом шапка расшита в три ряда бисерным орнаментом, часть которого срезана. Окаймлена шапка бахромой из красного кумача (длина 20 см), оканчивающейся кистями из крашеной лосиной ровдуги (длина 17 см).

Шаманские рукавицы изготовлялись из шкур, снятых с передних лап медведя, на которых сохранялись когти. Среди тауйских эвенов сохранились предания, что такими рукавицами пользовались при камланиях женщины-шаманки.

Шаманские перчатки Хабаровского были изготовлены из ровдуги, пальцы их оформлялись в виде длинных когтей, вышитых красными нитками. На тыльной стороне перчаток был вышит круг из разноцветного бисера (*иннэн*). На обиходных перчатках когти не вышивались. Эти подробности известны из сообщений информантов.

Эвенские бубны, по определению специалистов, относятся к дальневосточному типу с внутренней рукоятью и отличаются от шаманских бубнов других сибирских народов сравнительно ма-

лыми размерами.⁹ Бубен, висящий в Магаданском музее, имеет яйцевидную форму (длина его окружности 126 см, продольного диаметра 46 см, поперечного — 32.5 см). Обруч-обечайка сделан из тонкой деревянной пластинки даурской лиственницы. Высота обечайки — 7.4 см. Кожа, натянутая на обечайку, тускло просвечивает; вероятно, она была натянута в сыром виде. К обечайке кожа плотно приклеена. Резонаторов на эвенских бубнах не делается, нет их и на этом музейном экспонате. В нижней части внутренней стенки обечайки имеется узенькая прорезь-щель. Вместо рукоятки на внутренней стороне бубна к краям обечайки прикреплена в виде не совсем правильной крестовины тонкая железная проволока заводского изготовления (современная). На стенках внутри обечайки мелкими железными гвоздиками прибиты четыре скобы из той же проволоки, на которые подвешены железные трубочки (из консервных банок) и костяные пластинки. Других подвесок внутри бубна нет, хотя известно из сообщений самих эвенов, что шаманские бубны обязательно оснащались колокольчиками «на разные голоса». На обтяжке внешней стороны бубна в нижнем, более остром конце изображен краской оранжевого и желтого цветов полукруг, напоминающий солнце во время заката или восхода. Рисунок этот заметен и хорошо его можно разглядеть вблизи. Вдоль обечайки имеется другой рисунок, на котором тремя волнистыми линиями красновато-коричневой, синей и желтой красками изображено подобие волн. Среди этих волнистых линий ярче всего выделяется идущая посередине своим синим цветом, а остальные линии сильно стерты. Других изображений на бубне нет.

На внешней стороне бубна рассохинского главного шамана красной краской был изображен равноконечный крест.

Из других шаманских экспонатов музея интересны колотушка и «куклы», которые, вероятно, изображают каких-то шаманских антропоморфных духов.

Колотушка (длина 38.5 см) представлена в чехле, плотно зашитом со всех сторон. Чехол с одной стороны сделан из летнего, короткой шерсти, темного камуса, а с другой — орнаментирован поперечными и линейными аппликациями из белого и темного меха, красной кожи и ровдуги. Вдоль боковых сторон чехла колотушки идет тройная полоска из темно-синего стеклянного бисера. Ручка, чуть тоньше ее основной части, обшита хлопчатобумажной тканью неопределенного цвета и кончается кистью из полосок красного кумача. Чехол скрывает твердую форму колотушки и материал, из которого она изготовлена. Вообще колотушка эвенских шаманов делалась из твердых пород дерева, чаще — березы, а на конце ее ручки вырезалась головка безрогой самки лося.

⁹ Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л., 1961, с. 417.

Шаманские куклы прикреплены всером на полоске вдвое сложенного ситца (пояске) длиной 30 см, шириной 3,5 см, на которой по всей длине нашиты светлой ниткой прямые равноконечные кресты. Всех кукол насчитывается девять. На первом плане, как бы встав впереди, пришита кукла наиболее крупных размеров — высотой 15 см. Она одета в круглую мужскую шапку из ровдуги, окаймленную мехом, в кафтан того же материала. Передника под кафтаном нет. Черты лица не обозначены, нижняя часть лица покрыта светлой повязкой. Судя по одежде, эта фигура изображает, видимо, духа мужского пола. Другие антропоморфные фигурки, размером в два и полтора раза меньше, расположены ниже и позади. Они представляют женщин и обряжены в женские эвенские распашные одежды из темных тканей фабричного производства, с отделкой вдоль передних застежек из красного кумача, а головы их покрыты платками. Под одеждой передников у них тоже нет. Лица также не оформлены. Значение этих изображений неизвестно. Принадлежность их к числу шаманских атрибутов не вызывает сомнений, так как их расположение и количество не позволяют их отнести к детским игрушкам. Куклы эти прикреплены к полоске ткаши — пояску; вероятно, шаман их надевал во время камлания или прикреплял каким-либо способом к нагруднику.

А. Ф. Анисимов пишет, что на некоторых нагрудниках эвенкийских шаманов «повешиваются на ремешках антропоморфные изображения (одно, два и более), символизирующие мифических старух, хозяйек дороги в нижний мир, которые играют чрезвычайно большую роль в комплексе представлений о нижнем мире и несут на себе отчетливые следы эпохи материнского рода. Всего их насчитывается девять».¹⁰

Девять изображений эвенских шаманских антропоморфных существ, из которых восемь явно женские, безусловно относятся к комплексу шаманских представлений. В быту эвенков не получили распространения изображения в художественной форме людей и животных. До некоторой степени это стало монополией шаманства и, возможно, было связано с шаманскими запретами.

В прошлом многие охотники хранили в специальных чехольчиках различные талисманы — косточки от скелетов птиц и животных, необычные камешки или корни растений и пр. В качестве талисманов сохраняли отдельные косточки от суставов ног дикого оленя. Информанты, сообщая об этом, подчеркивали, что видели такие косточки (*инрикэн*) в детстве, в 20-х гг., у некоторых охотников — *буеучил* (*буеуч* — бедный).¹¹ Эти талисманы имели для их владельцев особое значение и хранились «на счастье».

Все шаманские камлания — семейные и общественные — связаны были с духом огня-очага. Камлания всегда происходили около

¹⁰ Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.—Л., 1958, с. 167.

¹¹ Это особая прослойка бедняков в дореволюционное время, состоявшая из неженатых мужчин 25—45 лет, которая порождалась системой похуного брака; они не имели, кроме личных верховых, оленей на выкуп жены.

костра. Началу обряда предшествовала различная подготовка шаманских атрибутов, прежде всего окуривание. Шаманское одеяние, бубен и колотушка окуривались над костром, для чего служил стелющийся кустарник *һәңкэс* — багульник, который прижигался над ярко горящим костром и его дымящей веткой слегка постегивали все шаманские предметы. После окуривания бубен нагревался над огнем для звонкости, а также для «очищения». Считалось, что *тоу мурани* (дух огня) охранял человека от любых злых духов, и шаман, общавшийся с многочисленными *ибдириллюн* (духами), очищался после камланий и спасался только огнем. Между прочим, старый обычай предписывал очищать дорогу прибывших гостей: хозяин дома, услышав их приезд, встречал их с пылающей головешкой в руке и бросал ее в ту сторону, откуда гости прибывали.

Все магические шаманские лекарства передавались у костра или через него, после их очищения над костром. По окончании обряда камлания сам шаман тоже очищался, прыгая через горящий костер-очаг до трех раз. Прыжки эти совершались крестнакрест: сначала со стороны восхода солнца на закат, затем с южной, «светлой» стороны к «полночи», на Север.

В прошлом умерших шаманов хоронили с таким же почетом, как глав и вождей рода, затем — как старост официальных административных родов. Среди тауйских эвенков еще живы воспоминания о том, как в прошлом веке умерших «заслуженных» шаманов и старейшин хоронили, согласно древним погребальным обрядам, воздушным способом (*урадан*): на специальных площадках, устраиваемых на четырех сваях-столбах. Так же принято было тогда по-воздушному, но просто на деревьях, хоронить умерших младенцев, не успевших при жизни пройти «тайнства» христианского крещения.

Старинный погребальный обряд в последний раз был совершен в наше время в 50-х гг. рассохинскими кочевниками над умершим старейшиной, бывшим главой еще дореволюционного официального Второго Уяганского рода, который был похоронен по способу урадан. Его воздушная могила, хотя и пострадала от времени, все еще стоит в глухой тайге, на возвышенном месте долины р. Маннаково.

Погребальные обряды, судя по современным сохранившимся особенностям, у эвенков были довольно сложные. Возможно, они сохранились со времени существования у них древнейшего погребального культа.

Православие оказало влияние на погребальные обряды этой народности, но в основном их архаические черты сохранились: например, обеспечение умершего человека всем необходимым в дорогу по пути в мир мертвых, в том числе едой, вареной и сырой; обязательное жертвоприношение оленями, принадлежавшими при жизни покойному, которых убивали ритуальным способом — удушением; устройство у могил со стороны заката солнца *эве* —

площадки на трех деревьях или жердях-треногах, куда складывали дорожное снаряжение умершего, а также головы с рогами бывших его верховых и вьючных оленей; устройство *чурьма* — остова жилища на трех стойках, в котором должен был «жить» покойный в мире мертвых, и т. д.

Позднее умерших шаманов хоронили, как и всех крещеных, погребением в земле. Исключения делались для особо заслуженных из них и в случае завещания умершего. Имеются предания о том, что обряд погребения покойного шамана совершался и должен был совершаться людьми чужими, неродными, относившимися по происхождению к экзогамному роду, противоположному тому, к которому принадлежал шаман. Места для могил вообще выбирались на возвышенных местах. Для умершего шамана могилу копали глубокую. Существовали правила, определявшие глубину могил для захоронений покойников: для умерших молодых людей и детей глубина могилы должна быть по пояс взрослому человеку, для старых — по плечо, для «высокопоставленных» — выше роста человека. Покойника укладывали в могилу лицом на восход солнца. В отличие от других, рядовых похорон гроб с телом умершего шамана, прежде чем быть опущенным в могилу, ставился на небольшой помост, специально устраиваемый рядом с могилой, с правой стороны. Он своими размерами соответствовал гробу. Вслед за гробом, после покрытия его частью крышки чума шамана, опускался и этот помост, и затем могила засыпалась землей. После заполнения могилы до половины в ногах умершего ставился православный крест (*кирэс*), после чего могилу закапывали полностью, до образования холмика. Надмогильные христианские кресты, как правило, эвены делали семиконечными (похожими на старообрядческие), первые две перекладины ставились прямо, параллельно друг другу, а третья — наискось. На верху основной стойки креста вырезали фигурку птички в стилизованном резном изображении — символ отлетевшей души умершего. Нередко такие вырезанные из дерева фигурки птицы прикреплялись на обоих концах первой перекладины креста.

Могила шамана была запретна для посещения, особенно после трех лет со дня смерти. Мимо нее в сумерках и ночью ходить было нельзя, так как злые духи мертвых — *аринкал* — могли напугать, наделать вреда. Проходя днем мимо могилы, надо было принести дар духам, чтоб их отвлечь: кинуть монету, посыпать табачком, побрызгать водой, вином, повесить на крест красивую ленточку, ткань и т. д. Вообще мимо любой старой православной могилы (*алжи*) надо было проходить со всеми предосторожностями.

А. А. Попов

ШАМАНСТВО У ДОЛГАН¹

. . . По представлениям долган, мир был населен особыми существами — духами и божествами, наделенными свойствами человеческого характера. Одни из этих существ относились к людям благожелательно, и, чтобы расположить их к себе, человеку нужно было не нарушать установленных ими порядков, одаривать их и т. д. Другие существа относились к людям враждебно, и с ними приходилось вести борьбу теми же средствами, которые применялись к враждебным людям: запугивать, подкупать дарами, обманывать их и пускаться на всякого рода хитрости. . .

У долган были как шаманы, так и шаманки. Первые назывались *ойун*, вторые — *удаган*. . . Слово *ойун* с якутского языка можно перевести как «прыгун», от глагольной основы *ой* — прыгать, скакать. Это же слово мы находим и у других тюркских народов в несколько иных значениях: 1) игра, шутка; 2) обман; 3) искусство, хитрость, фокус.²

Термином *удаган* ~ *удагау* ~ *уагау* ~ *обдогу* называли шаманок не только долганы и якуты, но и буряты и монголы. Перевод его остается невыясненным. В. Ф. Трощанский слово *удаган* сближал с татарским *юдеге*, что значит «хозяйка», «жена»³. . . «Шаманом не становится человек, не имеющий в своем роду шамана, хотя бы и имел большое желание».⁴ . . . В автобиографии (одного из шаманов, — *Ред.*) . . . говорится, что шамана создали специально *айыы* (светлые существа, — *Ред.*), чтобы он имел способность видеть невидимого духа-пожирателя, мог избавлять от смерти людей. . .

¹ Публикуемая статья представляет собой извлечения из монографии А. А. Попова «Религия долган», написанной в середине 1950-х годов и в настоящее время хранящейся в архиве Ленинградской части Института этнографии АН СССР (ф. 14, оп. 2, № 68, 871 л.). Текст статьи составлен из фрагментов VIII главы («Шаманство», л. 265—784). Для публикации в настоящем сборнике заглавие дано условно. — *Ред.*

² Трощанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — Учен. зап. Казан. ун-та, 1903, кн. 4, с. 118—119.

³ Там же, с. 118.

⁴ Из сказания о появлении шаманов у долган, — *Ред.*