

А. Ф. АНИСИМОВ

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЭВЕНКОВ О ДУШЕ И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ АНИМИЗМА

В современной этнографической литературе остаются не определенными два представления о душе: во-первых, представление о «внешней душе» и, во-вторых, представление о душе, связанной с телом человека, — «телесной душе» и о связи этой «телесной души» с другими видами душ, которыми первобытный человек наделял себя. Вопрос о «внешней» и «телесной» душе есть вместе с тем вопрос о причинах появления представлений о множественности душ. Насколько нам известно, в литературе нет решения этих вопросов. Причина этого — отсутствие исторического подхода к изучению явлений анимизма. Анимизм рассматривался, как правило, в статическом состоянии. Между тем, анимистические представления имеют свою длительную историю развития.

Пути возникновения анимистических представлений давно уже раскрыты и объяснены Ф. Энгельсом.

«Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений<sup>1</sup>, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения не есть деятельность их тела, а какого-то особого начала — души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о ее бессмертии, которое на той ступени развития не заключало в себе ничего утешительного, казалось неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признавши существование души, люди, в силу общей ограниченности, никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела»<sup>2</sup>.

Анализ анимистических представлений должен, думается нам, объяснить те из проявлений анимизма, которые до сих пор продолжают оставаться не объясненными, в частности представления о множественности душ.

<sup>1</sup> Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что являющиеся им во сне человеческие образы суть души, на время покинувшие тело; при этом на действительного человека возлагается ответственность за те его поступки, которые снились вившему сон. Это заметил, например, Имтурн в 1884 г. у индейцев Гвианы. (Примечание Энгельса.)

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, 1948, стр. 349, 350.

Как указывают материалы этнографии эвенков, эти сложные и противоречивые представления находят свое объяснение в условиях бытия древнего человека. Следует отметить, что верования, о которых пойдет речь в данной статье, давно уже исчезли из современного быта эвенков, ныне равноправных и активных участников строительства коммунистического общества.

Согласно бытовавшим прежде у эвенков представлениям, каждый человек мыслился ими обладающим не одной, а несколькими душами. Одни из этих душ представлялись настоящими двойниками человека, вторые — двойниками лишь отдельных частей его тела. Душ-двойников в свою очередь также мыслилось несколько: «ханян», или «ханякан» (кан — уменьшительный суффикс), — «душа-тень || отражение», «бэен» — «телесная душа» (дословно — «душа || тело») и маин — «душа-судьба»<sup>1</sup>. Первая мыслилась находящейся при человеке, пока тот жил, внутри его или поблизости от его тела в виде тени, отражения. Поэтому названия души и тени, а равно и отражения в эвенкийском языке являются синонимами. Эвенки полагали, что ханян способна покидать тело человека и уходить куда ей вздумается: охотиться за зверем в тайге, поохать в легкой, быстрой берестяной лодке (берестянке) ловить рыбу или пойти бродить по местам прежних таскных кочевков. Этим объясняли эвенки тот удивительный, с их точки зрения, факт, что в одном случае человек видит себя во сне охотящимся на зверя в тайге, а в другом случае — плывущим в берестяной лодке ловить рыбу и т. д. Исходя из этого, все виденное во сне считалось достаточным основанием для того, чтобы предпринять наяву соответствующие желанию души ханян практические действия. С другой стороны, считалось предосудительным будить спящего: боялись, что душа не успеет во-время добежать до спящего и человек может заболеть (лишиться души).

О телесной душе бэен эвенки думали, что она находится всегда в теле человека и нигде не удаляется, пока человек жив. По их мнению, она до такой степени слита с телом и неотделима от него, что неуловима для глаза и не может быть воспринимаема иначе, как в облике тела человека. Все физиологические отправления организма связывались обычно с деятельностью этого телесного двойника человека. Если духи болезней съедят бэен, рассуждали эвенки, то человек умирает. Наоборот, если шаману удавалось, по их мнению, спасти бэен от духов болезней, человек, хотя бы и после продолжительной болезни, постепенно поправлялся и становился со временем совершенно здоровым.

Маин — душа-судьба человека в отличие от первых двух мыслилась находящейся не в человеке, а в истоке мифической родовой реки, мумонги хокто бира (дословно «водное пространство — дорога-река»). У истоков этой мифической родовой реки растут, полагали эвенки, прекрасные леса с пастбищами. Там много зверя и птицы, озера и реки полны водоплавающей дичи и рыбы. В этой обетованной земле и живут души эвенков маин. Но живут каждая по-своему, врозь и в разном достатке: одни преуспевают, другие живут так себе. Почему складывается по-разному жизнь у маин, эвенки объяснить нам не могли; только одно полагали они (и в этом, видимо, состоял весь смысл их представлений о душе-судьбе), что от этого за-

<sup>1</sup> У некоторых групп эвенков слово «маин» означает также «верховное божество», а вместо множества душ фигурирует единая душа-творение — «оми». В дальнейшем показано, что оба эти представления являются результатом распада древних архаических представлений о душах — двойниках человека, слияния, обобщения и трансформации их в более развитые формы представлений о душе и подателе ее — божестве маин (от «ин» — жизнь, «ин-ми» — жить).

висело благополучие людей на земле: одни преуспевали, а другие терпели всякие бедствия, одни богатели, а другие становились бедняками.

Когда бэен умирает, тогда, полагали эвенки, умирает и человек. Покойника клали на могильный помост в укромном уголке тайги и снабжали «в дальний путь» всем необходимым для продолжения бытия в потустороннем мире. Если покойник мужчина, с ним клалось все, что потребно для охотника, если женщина — орудия женского производства и все, что требуется для ведения домашнего хозяйства. Могильный помост осмысливался при этом как плот или лодка покойного. На нем, полагали эвенки, умерший поплывет по мифической родовой реке, направляясь к родовому поселению мертвецов-сородичей. Однако отправиться туда можно было не сразу. Пока тело не разложилось и костяк не очистился, телесная душа бэен, думали эвенки, должна находиться при нем, продолжая облекать кости. Только спустя известное время, когда бэен, постепенно отдаляясь, совсем покинет костяк, считалось возможным устроить анан — шаманский обряд (камланье) проводов телесной души умершего в мир мертвых<sup>1</sup>. Смысл этого обряда сводился к следующему. «Отделившуюся» от тела бэен шаман «увозил» на могильном плоту-помосте в мээнэен мертвецов-сородичей, т. е. в стойбище безоленных, «сидячих» охотников. Это стойбище, полагали эвенки, находится в нижнем мире (хергу буга), в устье мифической родовой реки. Затем шаман возвращался на землю живых людей, в средний мир (дулу буга), а вход из одного мира в другой загораживал особой изгородью из шаманских духов-сторожей.

Что касается ханян, то она, полагали эвенки, став невидимой, удаляется тотчас же от тела покойного и принимает новое качество, подчеркнутое ее новым названием «оми». Это название происходит от о-ми, что означает: 1) стать, возникнуть, появиться, образоваться; 2) создать, сотворить, образовать; 3) сделать, исполнить, произвести; 4) настать, притти, наступить. Став оми, душа уходит к истокам мифической родовой реки и поселяется там в особом жилище душ оми — в омирук (дословно — «вместилище душ оми»<sup>2</sup>). В этом большом коллективном жилище родовых душ оми и живут бывшие души ханян умерших сородичей. Прибывшая после смерти сородича к истоку мифической родовой реки душа оми разыскивает по берегу реки родовой омирук, поселяется в нем и принимается за обычную для людей работу: ловит рыбу, осматривает ловушки на зверя и птицу, строит рыболовные заколы (заездки).

Пока душа оми добирается, рассуждали эвенки, до истоков мифической родовой реки и устраивается в омирук, тело покойного истлевает, а шаман успевает «отвезти» на могильном помосте (плоту) телесную душу бэен в мир мертвых бужит<sup>3</sup>.

Когда душа бэен прибывает в мир мертвых и поселяется там на стойбище мертвецов-сородичей, дух предков манги<sup>4</sup> узнает, что при бэен (телесная душа) умершего нет ханян (души-тени). Манги отправляется тогда вверх по мифической родовой реке разыскивать превратившуюся в оми

<sup>1</sup> У некоторых групп эвенков, у которых представления о множественности душ были утеряны и имелись представления о единой душе, в этой роли фигурировала душа оми, с которой и связывались представления о жизни и смерти.

<sup>2</sup> От оми — «душа-творение» и суффикса рук, служащего для образования из именной основы названий вместилищ: пурта — «нож», пуртарук — «вместилище для ножа», пулька — «пуля», пулькерук — «мешочек для пуль» и т. д.

<sup>3</sup> От бу-ми (дословно — «умереть») и суффикса кит, служащего для образования из глагольных основ названий места, где происходит действие: бею-мэ-кит — «место охоты, промысла», от бэен — «зверь».

<sup>4</sup> На языке эвенков манги означает: 1) дух предков; 2) медведь; 3) дух — хозяин «нижнего мира».

душу ханян. Та подчиняется духу предков и следует за ним в мир мертвых. В пути, улучив удобный момент, она принимает (перевоплощается) образ животного или птицы и тем избегает преследования манги, направляясь вновь в свой родовой омирук. Придя в мир мертвых и обнаружив, что душа-творение вновь ушла в омирук, манги призывает своего духа-помощника момурэ (утку гоголя) и велит ему догнать и вернуть убежавшую душу. Тем временем из омирук вылетает одна из душ оми, летит на стойбище сородичей и падает через дымовое отверстие чума (харанду бурурэн), воплощаясь в новых потомках рода. Видя безнадежность погони, дух момурэ возвращается в мир мертвых, и цикл перевоплощений души-творения заканчивается. Так представлялись в изложении эвенков Подкаменной Тунгуски их былые воззрения о душах — двойниках человека.

Наиболее ярко эти представления раскрываются нижеследующим рисунком, исполненным в конце 30-х годов стариком эвенком Василием Шарамикталь с реки Юдукон (левый приток реки Подкаменная Тунгуска), создавшим указанный рисунок при ближайшем участии шаманки Катерины Панкагир. На этом рисунке старик эвенки рассказал, как шаман из рода Кордуаль, по имени Интильгун, совершал проводы умершего сородича в мир мертвых.

На рисунке изображено:

1 — покинутый чум умершего сородича; 2 — могильный помост; подле него на дереве висят сопровождающие умершего «в дальний путь» вещи; 3 — шаманский чум, сооруженный для совершения обряда проводов умершего в поселение мертвецов-сородичей.

4 — старший шаман рода Кордуаль по имени Интильгун «отвозит» телесную душу умершего в нижний мир; 5 — мифическая родовая река; 6 — шаманский дух лиственница расчищает для шамана дорогу; 7 — шаманский дух гагара показывает шаману дорогу; 8 — шаманский бубен, заменяющий шаману лодку; 9 — шаманские духи — охранители и сторожа шамана; 10 — телесная душа умершего следует за шаманом на своем могильном помосте-плоту.

11 — стойбище мифических родовых старух — владычиц пути в нижний мир; семь из них живут по берегам мифической родовой реки, одна — на шаманском острове 12, самая старшая 26 является главой поселения мертвецов-сородичей; 12 — шаманский остров; он находится в середине пути и служит местом отдыха шамана; до него шаман останавливается в стойбище 11 мифических родовых старух; спрашивает у них о дороге в мир мертвых; на шаманском острове шаман гостит у старухи — владычицы родовой водяной дороги в «нижний мир», отдыхает и советуется о дальнейшем пути.

13 — узкая горловина, порог; в ней стоит поставленная шаманом ловушка из духов; 14 — конечное стойбище мифических родовых старух — хозяйек дороги в «нижний мир»; шаман пристаёт к берегу и кричит через залив в поселение мертвецов-сородичей, чтобы те взяли привезенную им телесную душу умершего сородича; 15 — шаманский бубен — лодка; 16 — телесная душа привезенного сородича; 17 — жертвенный олень; 18 — гагара — шаманский дух-проводник; 19 — залив в устье мифической родовой реки, за которым начинается «нижняя земля»; 20 — место поселения мертвецов-сородичей; 21 — стойбище (мэнэен) умерших членов рода; 22 — женщины-мертвецы сидят подле костра, занимаясь различными хозяйственными работами; 23 — девять шаманских земель; на них живут духи предков шамана, а на самой большой (крайней справа) — глава «нижнего мира» манги.

24 — мужчины-мертвецы промышляют зверя; 25 — строят на реке закол — ловушку для ловли рыбы; 26 — старуха — глава поселения мертвецов поднимается на крутой яр, чтобы посмотреть, кто кричит на мысу; узнав, в чем дело, подает знак одному из мужчин поехать через залив и привезти в поселок телесную душу умершего члена рода; 27 — один из мертвецов едет в лодке через залив за приплывшим на могильном помосте-плоту мертвецом-сородичем; 28 — шаманские духи-помощники, прикрывающие вход в «нижний мир»; 29 — шкура жертвенного оленя; 30 — омирук — родовое хранилище (вместилище) душ оми; 31 — души оми; 32 — притоки верховья мифической родовой реки; 33 — ловушки-заставы, построенные шаманом из духов-помощников шамана, чтобы прекратить доступ духам болезни в омирук; 34 — шаманские духи в образе птиц охраняют проходы в омирук с воздуха; 35 — застава шаманских духов-тайменей охраняет проходы в верховье родовой мифической реки; 36 — душа оми, превратившись в птицу, улетает от манги в омирук.

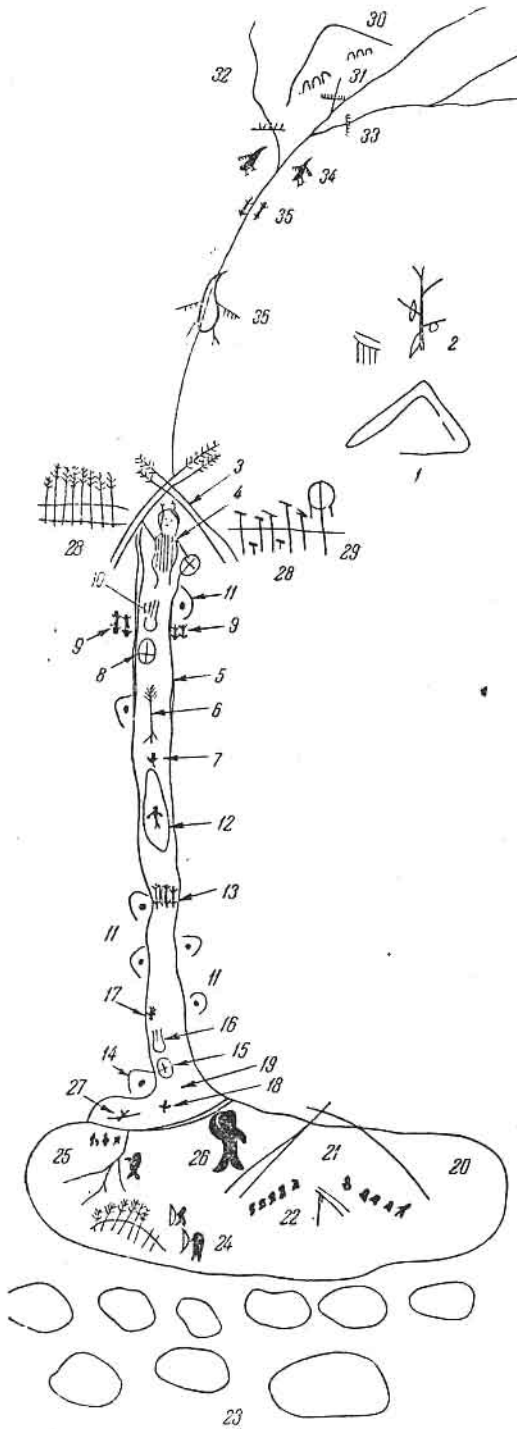


Рис. 1. Проводы шаманом умершего сородича в мир мертвых. Рисунки старика эвенка Василия Шарамиктала

Кроме душ — двойников всего человека, имеются, полагали эвенки, также души отдельных органов тела — головы, рук, ног и т. д. Недомогание той или иной части тела объясняли обычно тем, что повреждена соответствующая частная душа, хозяин этого органа. Так, психические заболевания связывались с повреждением особой души головы иникта, паралич или усыхание рук, ног тем, что духи болезней загрызли или повредили частные души этих органов тела.

Обращаясь к вопросу о характере эвенкийских представлений о душе и их месте в истории первобытного мировоззрения, нельзя не обратить внимания прежде всего на тот в высшей степени примечательный факт, что одни из этих представлений о душах (представления о маин и хаян) являются более отвлеченными, другие (о бэен) — более наглядными, образными. Эта наглядность, образность проявляется наиболее отчетливо в представлениях о тесной связи души бэен с телом человека. Невольно напрашиваются вопросы: одновременны ли эти представления по своему возникновению? Не является ли это различие в характере представлений об этих душах, двойниках всего человека, выражением того, что данные представления различны также и по времени своего возникновения? Не принадлежат ли эти воззрения различным историческим эпохам, и не следует ли представлять себе их развитие как постепенное появление новых, более обобщенных и отвлеченных представлений о некоей духовной сущности человека, которые уживаются известное время со старыми, более конкретными и образными, не уничтожая их?

С этой точки зрения наше внимание привлекает прежде всего маин — душа-судьба, тесно связанная с представлениями об индивидуальном счастье, удаче, судьбе человека. Судьба эта мыслилась эвенками как невидимая для глаза простого смертного путь, которая идет от головы человека вверх на угу буга (дословно — «верхнюю землю || мир || небо»), прямо в руки к верховному божеству. В языке эвенков это божество имеет ряд названий: «амака», «шэвэки» (сэвэки, хэвэки), «маин». Одно из них — амака — означает: 1) дед, старший брат отца, старший брат матери; 2) медведь; 3) бог. Другое — шэвэки (сэвэки, хэвэки) — имеет следующий ряд значений: 1) дух неба, хозяин верхнего мира, бог; 2) изображение духа, идол; 3) дух-покровитель. Последнее из названий верховного божества — маин — означает: 1) хозяин душ людей, судьбы; 2) хозяин верхнего мира, бог; 3) счастье<sup>1</sup>. Представлялось эвенками это божество антропоморфным, с подчеркнутым характерным патриархальным колоритом. В сложной и запутанной иерархии божеств и более мелких локальных духов означенное божество считалось главным, высшим и именовалось верхним и даже самым верхним (верховным). Небесный свод, или верхняя земля (мир), для этого божества такая же собственность, как хозяйство для самого эвенка. Видимое с земли голубое небо — это тайга небесной земли, где пасутся на сочных обширных ягельниках несметные табуны оленей, принадлежащих верховному божеству. Из этих несметных богатств божество выделило в свое время пай людям, сбросив на землю несколько домашних оленей, положивших начало эвенкийскому оленеводству. Ему же приписывается создание первых людей на земле дулу (средней земле || мире, где обитают живые люди) и основных элементов их материальной культуры. Рассказы об этом, существующие у эвенков в разнообразных и

<sup>1</sup> У некоторых групп эвенков в этой роли выступало также божество экшери (от экшэни — «благополучие»), которое обычно фигурировало (например, у эвенков Подкаменной Тунгуски) как божество — верховный хозяин зверей, тайги, добычи, благополучия жизни.

многочисленных вариантах, составляют довольно значительный раздел эвенкийского фольклора<sup>1</sup>. К манн, как к верховному божеству, ходили шаманы во время камланья, испрашивая у него почтительно благополучие и удачу для людей — сородичей. Помимо того, ему приписывается вершение всех судеб людей: невидимые нити индивидуальной судьбы человека сосредоточиваются, полагали эвенки, в руках этого божества. При помощи их божество управляет людьми: куда поведет невидимой нитью, туда и пойдет жизнь человека. Оборвет божество ниточку-судьбу, человеку один исход — пропадать. В тех случаях, когда эту ниточку божество обрывало нечаянно, шаман, с позволения божества, влезал на спину своего духа-помощника калир (мифического оленя с рогами лося и хвостом рыбы) и связывал узелком порванную ниточку души-судьбы. У долган высшая душа человека живет на небе. К ней от человека тянется с земли невидимая нить. При помощи этой нити высшая душа соединяется со средней, обитающей внутри человеческого тела и составляющей источник его жизни<sup>2</sup>.

Неустойчивый и сбивчивый характер представлений о душе — индивидуальной судьбе человека, манн, равно как и то, что эти представления свойственны в таком виде далеко не всем эвенкам (у многих они совпадают с понятиями верховного божества), указывает, на наш взгляд достаточно определенно, на поздний период их появления. Связь этих представлений с образом верховного божества, в одном случае (представления о ниточках-душах, которые держит, по мнению эвенков, верховное божество, по представлениям долган — высшая душа), а также отнесение этих мифических существ к числу небожителей, в другом, наглядно свидетельствует о том, что эти верхние, или «высшие», души непосредственно с телом человека не связаны и мыслятся как существующие сами по себе, не связанные непосредственно с явлениями жизни и смерти. В тех случаях, где эта связь прослеживается, она всюду оказывается вторичным явлением, наложившимся на более древние формы анимистических представлений, вступая с ними в явное противоречие. Таковы, например, представления о причинах смерти как результате разрыва невидимой ниточки-души. Ибо, согласно распространенным повсеместно в прошлом у народностей Севера и Сибири представлениям о причине болезней и смерти, эти причины, как известно, мыслились иначе: в одних случаях они объяснялись тем, что злой дух болезни вселился в тело и грызет внутренности, в других — тем, что духу болезни удалось похитить одну из душ. Функциональная (определять судьбу людей) и семантическая (душа-судьба и божество носят одно и то же название) слитность представления о манн с представлением о верховном божестве дает основание полагать, что эти представления если не одновременны, то близки по времени возникновения. Ярко выраженный патриархальный колорит образа духа-неба, хозяина верхнего мира, с одной стороны, и подчеркнутая связь этого образа с такими формами хозяйственной деятельности, как оленеводство, — с другой, указывают довольно определенно на время появления подобных представлений — эпоху патриархального рода. Отражением процесса распада рода, появления имущественной дифференциации и первой формы социальной зависимости — патриархального рабства — и были, с нашей точки зрения, представления об индивидуальной судьбе, как предопределенные заранее некоей мифической сущностью, различные для каждого человека условия и пути жизни.

<sup>1</sup> См. «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору», вып. 1, сост. Г. М. Василевич, 1936; М. О ш а р о в. Северные сказки. Новосибирск, 1935; и др.

<sup>2</sup> Устное сообщение А. А. Попова.

Столь же интересным, с точки зрения исторического подхода к изучению эвенкийского анимизма, представляется второй комплекс воззрений эвенков о душе — представления о ханяи или ханьякан. В языке эвенков ханяп, ханьякан означает: 1) тень (отражение); 2) душа-тень || отражение; 3) предок, дух предка. Как сигнализирует семантика слова, эта душа является источником, вернее, средством воплощения предков в потомках. Эта душа мыслилась обладающей способностью отделяться от тела еще при жизни человека и жить вне его довольно продолжительное время. Само собою разумеется, что если ханяп еще при жизни человека могла отделяться от тела и продолжать жить вне его, то и после смерти человека ей ничто не должно было мешать отделиться от тела и продолжать жить самостоятельно. А если она продолжает жить и после смерти, то тем самым нет необходимости считать ее смертной. Следствием этого должно было быть воззрение идеи бессмертия одной из душ, в данном случае — ханяи.

В этом комплексе представлений о независимости от тела души ханяи душевный интерес для нас имеет, прежде всего, ее трансформация. Пока человек жив, душа эта обитает при теле и бывает видна и уловима в своей телесности в форме тени или отражения (в зрачке, в воде и т. д.). Когда человек умирает, она покидает его тело, становится невидимой, уходит на верховья мифической родовой реки. Вместе с тем изменяются ее функции: если в первом случае она была лишь источником сновидений (явления сна, как было указано выше, ассоциировались эвенками с временным уходом от тела души ханяи), то во втором — она источник творческого начала (зарождения) и перевоплощения, что и подчеркивается ее новым названием — оми.

Что касается коллективного жилища (вместилища) душ оми, так называемого мирук, то следует прежде всего напомнить, что тот же мотив подчеркнут и в комплексе представлений о душе бэен: умершие телесные души живут в нижнем мире тоже в одном коллективном жилище, которое осмысливается как мэнэен. В одном из эвенкийских преданий, повествующем об общинном домохозяйстве и общинных началах жизни предков, также фигурирует мэнэен в значении большого общинного жилища<sup>1</sup>. В эвенкийском языке мэнэ означает — «жить оседло», «жить долго на одном месте»; мэнэдек — «стойбище безоленных, сидячих охотников рыболовов»; мэнэдерп — «оседлый»; мэнэкэн — «сам», «само», «сама»; в удэгейском языке мэнэ означает — «сам», «сами», «свой»; мэнгде — «вместе». Эвенское мэнэ дословно означает — «оседлый эвен». Проследиваемые по материалам эвенкийской этнографии брачные связи родов, двусторонний кузенный брак, особая роль в религиозной жизни членов рода зятей, особая роль в общественной и семейной жизни дядей по матери, ярко выраженные матрилокальные черты и следы матриликального поселения, культ женских родовых духов, отражающий особую роль женщины-матери, — все это дает основание говорить о наличии в прошлом у эвенков материнского рода, а мэнэен трактовать как отражение в идеологии некогда реально бытовавших общинных жилищ. К этому следует добавить, что археологические материалы, в частности памятники прибайкальского неолита тасковской и серовской стадий, раскрывают сходную по значению картину жизни древнейших предков современных эвенков<sup>2</sup>.

Еще более отчетливо следы материнского рода проступают в другой части комплекса представлений о душе бэен и душе оми — в образах «древ-

<sup>1</sup> А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936, стр. 162, 163.

<sup>2</sup> А. П. Окладников. Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья. «Вестник древней истории», 1938, № 1 (2), стр. 251.



х» женщины (старух), хранительниц дороги в мир мертвых. Дорога в ргу буга (нижний мир || землю) лежит через древние поселения мифических старух, обитательниц нижнего течения родовой реки. Родовой характер поселений подчеркивается тем, что каждая из старух живет обособленно, но на одной и той же мифической родовой реке. Их стойбища сположены по берегам реки, одно за другим, подобно тому, как были ранее расселены по берегам рек эвенкийские роды. Решающее значение имеет часть этого комплекса представлений, где говорится о хозяйке селения или мертвецов. Здесь черты родового матрилокального поселения раскрываются и подчеркиваются. Образ «дальней старухи», живущей за устьем мифической родовой реки, на земле поселения мертвецов-сородичей, наиболее ярко раскрывается со стороны своей социальной семантики в известном уже читателю обряде проводов души умершего в мир мертвых. Когда шаман привозит на могильном помосте-плоту телесную душу умершего сородича на устье мифической родовой реки, он кричит через залив по направлению к стойбищу мертвецов-сородичей и просит принять от него привезенного сородича. На зов шамана выходит из жилища (поселения мертвецов) старая женщина. Судя по всему — это глава и хозяйка родового поселения: она расспрашивает шамана, выслушивает его просьбу и принимает решение — велит одному из мертвецов поехать через залив и привезти от шамана прибывшего нового сородича. Следует подчеркнуть, что данные представления были свойственны не одним только эвенкам Подкаменной тунгуски. Представления о мифической родовой реке, близкие по значению эвенкийским, составляют центральную ось родовой мифологии долины<sup>1</sup>. В представлении нанай (гольдов), указывает Л. Я. Штернберг, главной селения мертвецов считается женщина<sup>2</sup>.

У шивхов (гиляков), по сообщению того же автора, посреди дороги в мир мертвых покойника встречает старуха и осматривает, есть ли него в ухе дырки.

Если связь этих представлений с эпохой материнского рода представляется несомненной, то столь же отчетливо звучит в этом комплексе и другой, не менее интересный для нас мотив — тотемические представления, рступающие в цикле перевоплощений души оми. Душа оми перед тем, как перевоплотиться в человека, существует несколько времени в образе животного или птицы: идя за мамги (духом предков) по дороге в мир мертвых, она принимает образ зверя или птицы и только благодаря этому перевоплощению получает возможность вернуться в родовое хранилище душ мирук). Столь же характерно и другое: перевоплощение оми в человека является как вселение ее в чрево женщины. Впрочем, и в этом случае эвенки — не исключение. Судя по материалам В. А. Аврорина и И. И. Козьмичского, близкий по значению цикл перевоплощений одной из душ человека и временного пребывания ее в различных зооморфных субстанциях зафиксировал на примере другой тунгусо-маньчжурской пародности — орочей и притом в более архаической и отчетливо тотемической форме: там душа после всех перевоплощений попадает в реки буни улини (реки мертвых) к тигровой или медвежьей старухам, живет некоторое время на реке родовой реке, а затем возвращается к людям на землю и дает начало новому поколению<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Устное сообщение А. А. Попова.

<sup>2</sup> Л. Я. Штернберг. В сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айвы». Хабаровск, 1933, стр. 494—495.

<sup>3</sup> В. А. Аврорин и И. И. Козьмичский. Представления орочей о еленной, о переселении души и путешествиях шаманов, изображенные на «карте». «Сборнике МАЭ», 1949, т. XI, стр. 330.

Представления о телесной душе — бэен для нас интересны тем, что в них анимистические черты смыкаются с таким кругом верований, которые древнее анимизма. Мы склонны думать, что представления о бэен (душе тела), как они рисуются по материалам эвенкийской этнографии, в принципе мало отличаются от исходных форм верований, улавливаемых при анализе эвенкийских шингкэн<sup>1</sup>. Они свидетельствуют о том, что первоначально само тело человека наделялось особыми сверхъестественными свойствами, и это надделение явилось первой формой иллюзорного отражения в сознании различия жизни и смерти.

---

<sup>1</sup> А. Ф. Анисимов. Представления эвенков о шингкэн'ах и проблема происхождения первобытной религии. В «Сборнике МАЭ», 1949, т. XII, стр. 160—194.