

Г. М. Василевич

О культуре медведя у эвенков

Специальных работ, посвященных культу медведя у эвенков, почти не имеется. В статье Е. И. Титова приведены лишь некоторые данные, записанные им от северобайкальских эвенков из рода Киндигир.¹ Б. А. Васильев, собравший материал по медвежьим обрядам у ороков, а также литературный материал по медвежьему празднику у народов Сибири, поставил перед собой задачу выделить разновременные пласты в этом празднике. Древнейший пласт он назвал евразийско-американским, к нему относится ритуал над медведем, убитым на охоте, над медведем во время его свежевания, варки, поедания и захоронения останков. Второй пласт — позднейший — Васильев условно назвал айнским. В этот ритуал входит выращивание медведя, принесение его в жертву и захоронение.² Его традиции проникли в Приамурье с юга и распространились у береговых народов Татарского пролива и Охотского моря.

Медвежий ритуал у сымских эвенков описан К. М. Рычковым.³ А. Ф. Анисимов, собиравший материал среди байкитских эвенков с Подкаменной Тунгуски, объединив свои материалы с литературными данными, дал описание обрядов из медвежьего ритуала в связи с исследованием по проблеме генезиса представлений о верховных духах.⁴

Некоторые из медвежьих обрядов упоминаются попутно⁵ в разных статьях и трудах.

В настоящей статье мы объединили все известные нам этнографические и фольклорные материалы, так или иначе относящиеся к культу медведя у эвенков, используя и фотоколлекции МАЭ, с целью проследить пути появления этого культа у эвенков. Мы считаем, что нельзя обходить данные фольклора, поскольку этнографические факты из области

¹ Е. И. Титов. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода. СЖС, 1923, вып. 1.

² Б. А. Васильев. Медвежий праздник. СЭ, 1948, № 4.

³ К. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, 1922, кн. III—IV, стр. 109—112.

⁴ А. Ф. Анисимов. Религия тунгусов. М.—Л., 1958, стр. 106—110.

⁵ Записи у эвенков с Енисея: М. Ф. Кривошапкин. Енисейский округ и его жизнь. Т. III. СПб., 1865, стр. 34; П. И. Третьяков. Туруханский край, его природа и жители. ЗРГО по общей географии, 1869, т. III, стр. 487. — Записи обрядов на охоте у аяно-майских эвенков: Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта прианских тунгусов. СМАЭ, 1913, II, стр. 60. — Записи у виллюйских эвенков: Р. Маак. Виллюйский округ Якутской области. Ч. III. СПб., 1887, стр. 108. — Обряд захоронения головы медведя у северобайкальских эвенков: М. Г. Левин. Эвенки северного Прибайкалья. СЭ, 1936, № 2, стр. 75—77. — Записи у разных групп эвенков: Г. М. Василевич. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков. СМАЭ, 1957, XVII, стр. 167—170.

религиозных представлений во многих случаях сохранились до нашего времени не столько в пережитках, сколько в виде устоявшихся рассказов, превратившихся в мифы и сказки. В разных жанрах фольклора отражены наиболее древние представления о медведе и формы его культа.

У эвенков к нашему времени сохранилось в вариантах и фрагментах три мифа, в которых фигурирует медведь. Один — западный — характерен для ангарско-енисейских эвенков, их потомки расселились к северу от Ангары до самых тундр и к западу от Енисея. Второй — кругобайкальский. И третий — восточный; он характерен для охотских эвенков и эвенов, от которых попал к орокам Сахалина.

Краткое содержание западного мифа о девочке Хеладан сводится к следующему. У старика было пять дочерей. Однажды он попросил принести воды поить. Ни одна из дочерей не принесла. Тогда он сам пошел на реку. Была зима. Старик стал пить воду прямо из проруби и примерз бородой. Попробовал оторваться, но лед держал его крепко. Тогда он начал предлагать ему каждую из своих дочерей. Лед согласился на самую младшую, Хеладан, и отпустил его. Вернулся старик и отправил дочь на реку вместе с ее игрушками. Она ушла. Села на лед, и льдина, оторвавшись, поплыла вниз по течению. Дальше следует описание реки *эндекит*, соединяющей верхний и нижний шаманские миры, на мысах которой «жили» древние шаманки.⁶ Девочка обращалась к каждой из них с просьбой помочь ей выйти на берег и дать погреться у костра. Все отказывали. Только обладательница десяти бубнов не отказала и сообщила, что льдина несет ее в конечный пункт шаманского мира. Она бросила девочке два шила, чтобы та зацепилась за берег и сошла на него.

Когда девочка вышла, льдина запела, предлагая вернуться и соблазняя ее разными камнями для изготовления красок, кожемялками, скребками, точилами, чашечками, огнивом, которые виднеются в обнажениях берегов. Но Хеладан от всего отказывалась, говоря, что камнями для растирания красок кажутся черепа людей, брусочками — людские голени, черной краской — кал людской, красной краской — их кровь, кожемялками — позвоночные хребты людей, скребками-чучун — тазовые кости с круглыми отверстиями и лодыжки, чашками — черепа, огнивом — кости предплечья.⁷ Льдине не удалось соблазнить ее. Хеладан пошла жить к медведю *нгамонд'и*. Тот сказал ей: «Меня убей, освежуй, сердце мое положи спать с собою, кишки положи на малу (место против входа за очагом), двенадцатиперстную и прямую кишку — против себя, шерсть выспиши в ямку, тонкие кишки развесь на сучке наклоненного дерева, а голову положи на малу». Хеладан все сделала, как он велел.

Утром проснулась, смотрит — против нее спят старик и старуха, на малу играют двое детей, рядом спит старик. Выскочила из чума, видит — бродят олени, долина полна ими, а на наклоненном дереве висят недоуздки. Хеладан начала пробовать спины оленей, нажимая на них. Все прогибались, выдержал только самый маленький. Она обуздала его, села верхом и поехала к эвенкам. Подъезжает, они водят хоровод в своих чумах. Она проскочила через девять чумов, в десятом ее схватили.

⁶ Представление енисейских шаманов помещало миры мертвых на эндекит, располагая их ниже устьев собственно шаманских рек — «дорог в нижний мир». На эндеките шаманское изображение поместило все отжившее: группы древнего населения, каменные и костяные орудия.

⁷ Древние костяные и каменные предметы быта, которые позже изготовлялись из железа, эвенки находили в береговых осыпях. Шаманы складывали их вместе с изображениями своих предков-шаманов и называли *муды* — предки, *амаканчлеи* — наши предки (отмечено К. М. Рычковым и И. М. Суловым в начале нашего века). Их «кормили» и перевозили во время перекочевок.

Тогда Хеладаи в песне выразила свое сожаление, что ушла из мест медведя-нгамондри.

В этом мифе можно выделить три пласта: один — легенда о какой-то группе населения нгамондри (~момондой), группе аборигенов, вошедших в состав тунгусов Приангарья в глубокой древности и давших некоторым семьям эвенков оленей. Второй пласт — медвежий миф нетунгусского происхождения, в котором медведь-нгамондри рисуется культурным героем, давшим эвенкам оленей⁸ и все, что связано с обработкой оленьего сырья. И третий пласт — поздний — дает описание шаманской космогонии, представляющей собой реку, по которой плывет на льдине девушка Хеладаи, чтобы попасть в самую нижнюю часть шаманского мира, откуда никто никогда не возвращается.

У этих же эвенков имеется еще миф о Гуривуле.⁹ В нем также можно выделить несколько наслоений. В нем медведь назван амикан и нгамондри. Это людоед, который, поймав девочку, собрался ее убить, чтобы съесть. В одном из вариантов мифа медведь, пожертвовав собой, дал эвенкам все орудия для обработки шкур. Наслоения в этом мифе относятся к эпизодам с птицами *гаша*¹⁰ и с охотником-шаманом Гуривулем (Муревулем — в вариантах).¹¹

Краткое содержание мифа сводится к следующему. Кочевал эвенк с семьей и остановился на высокой горе. Дочь оставила игрушки на старом стойбище. Она поймала оленя и вернулась на старое стойбище. Смотрит, на стоянке лежит медведь-нгамондри и перекатывает на груди ее игрушки — бабки (кости плюсны). Девочка испугалась. Нгамондри схватил ее и связал, а собаку и оленя привязал к деревьям. Около разложил подстилку, чтобы убить девочку и разделать. Тогда она начала хитрить, говоря, что отец и мать никогда не свеживали убитых зверей поблизости от стоянки, где люди могли испражняться. Не собирали и хвойные ветки на близком расстоянии от стоянки. Медведь, следуя ее указаниям, отошел так далеко, что его не стало слышно. После этого девочка начала просить свищей развязать ее. Те попробовали, но изгнули клювы, а развязать не смогли. Тогда девочка обратилась к пробегавшей лисе. Та отвязала, и девочка убежала. Медведь, возвратясь, разругал лису. Она предложила ему съесть себя вместо девочки. И легла к нему на колени. Медведь замахнулся топором, а лиса, увернувшись, убежала. Медведь ударил по своим ногам. Испробовав мозг своих ног, он пополз по следам девочки.

⁸ Представление о появлении оленей, приведенное в этом мифе, распространилось среди потомков ангарских тунгусов (к северу от Ангары и к западу от Енисея) настолько, что в 1920—1930-х годах на вопрос «Откуда произошли олени?» они отвечали: «От медведя», — называя его уже обычным *амака* ~ *амикан* — дед.

⁹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Сост. Г. М. Василевич. Л., 1936, стр. 45—52.

¹⁰ Следует отметить, что образы девиц, превращающихся в аистов (*grus*) *гаша* ~ *гаша*, широко распространены в сказаниях восточных эвенков и эвенов в районе между Алданом и Охотским морем. Эти сказания отразили расселение тунгусов из Забайкалья на восток. Превращение людей в птиц-гаша в легендах потомков ангарских эвенков и в птиц-гаша в сказаниях восточных, зафиксированных факты расселения, говорит о древнем единстве тунгусов в эпоху создания этих мифов. Если учесть соответствие *с/ш* ~ *р* (в языках алтайской семьи), а также название птицы *гаруа*, изображение которой орочи подвешивают к колыбели, то можно тунгусское название *гаша* ~ *гаша* ~ *гаруа* сопоставить с индийским *гарудя*. В санскрите это слово означает то коршуна, то журавля, то орла (С. А. Колин. Гессериада. Л., 1935, стр. 226). Эта птица фигурирует в сказаниях тюркских и монгольских народов. Все это свидетельствует о том, что происхождение культа птицы *гаша* ~ *гаша* уходит в глубокую древность алтайской языковой общности.

¹¹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 151—152.

Вернувшись на стойбище, девочка не застала своих, они откочевали за реку. Напрасно она кричала, никто ее не перевез. Тогда она от обиды обратилась к яру с просьбой обрушиться. Яр ополз и задавил ее родню. В тех местах жил *дяндри*.¹² Он сделал маленькую долбленку и перевез девочку через реку. В это время следом на берег вышел медведь и стал спрашивать, где мель, чтобы перебрести. Девочка отвечала: «пониже», «повыше». Медведь не понял и на задних лапах пошел бродом. Дальше говорится, как он, подобно человеку, постепенно погружался по пятки, по мышцелки, по колени, по бедра, по таз, по живот, по подмышки, по плечи, по горло, по подбородок, по рот, по нос, по глаза, по макушку — и начал тонуть. Тогда он сказал: «Пусть мои пятки сделаются брусками, голени — точилами, спинной хребет — кожемялкой, череп — камнем для растирания красок, кровь — красной краской, кал — черной краской» (так объясняется нахождение в обнажениях минералов для изготовления красок).

Девочка осталась жить с дяндри. Тот замучил ее тасканием воды из речки: она приносила, он выливал. Весною девочка начала просить птиц унести ее. Журавли, гуси, лебеди отказывали, согласились птицы-гаша. Они выдернули по перу и бросили девочке. Та поднялась в воздух и улетела. Напрасно дяндри соблазнял ее новым костюмом, нагрудником, шапкой, затылочным украшением, ноговицами, бахромой на поясе. Она не спустилась. Прилетела к старухе — матери гаша-людей. Та сказала, что ее сыновья могут съесть девочку; чтобы этого не произошло, спрятали ее в игольник. Вечером явились сыновья. Почувяв дух человека, гаша стали просить мать отдать им девочку на съедение. Та согласилась отдать на следующий день вечером, когда они вернутся с охоты. Утром они уже охотились и вдруг услышали чей-то полет. Это летела девочка. Они пустили в нее стрелу и подбили крыло.

В это время шаман Гуривуль, услышав полет, стал просить ее спуститься к нему, обещая построить свайное жилище для защиты от гаша. Она согласилась на жилище на десяти сваях, спустилась и стала женой Гуривуля. Через три года у них родился сын. Однажды пришли гаша. Мать высыпала им на шкуру сушеное мясо, а сына подергала за ухо, чтобы заплакал, и пошла якобы подмывать его. Сама же быстро влезла на лабаз и подняла вверх лесенку. Гаша прибежали и стали грызть свай. Тогда женщина песней начала призывать Гуривуля. Муж вернулся только после ее троекратного пения-призыва. Он начал пускать стрелы в гаша, убил двух, третий убежал. На месте, где гаша грыз свай, остался клык. Тогда Гуривуль, взяв клык, пошел по стойбищам искать врага. Найдя его, предложил поискать друг у друга вшей. Когда гаша положил ему на колени голову, он убил его, проколов его же клыком первый шейный позвонок.¹³

¹² *Дяндри* — букв. «человек», так смыские эвенки — потомки ангарских — называют кетов, селькупов и иногда хантов и манси. Корень слова *дян* (~ *чан*) — наследие очень древнего субстрата. Суффикс *-дри* (варианты: *-ри*, *-ни* ~ *-нэй*) тунгусский, он образует собственные имена мужчин и родоплеменные названия. Например, в сказаниях западных групп — дяндри, игамэндри, няндри, и преданиях эвенков — торгаидри. Имена на *-ни* широко распространены в сказаниях эвенков, эвенков, негидальцев. В исторических источниках одно и то же имя записано с суффиксами *-ни* и *-нэй*: *Томкани* ~ *Томканэй*; аналогичное мы имеем в этнониме *игамэндри* ~ *момондой*, а собственные имена на *-дри* записаны в XVII в. от енисейско-питских эвенков (Дагаидрей, Хомуидрей). Имена на *-нэй* отмечаются у тунгусов с XI в. (у чжурчженей) до наших дней.

¹³ Искание вшей в волосах друг у друга было особым удовольствием, и часто гость искал у хозяина, после чего хозяин искал у гостя. Этим пользовались враги, чтобы убить шилом в затылок.

Фрагменты этого сказания записаны в разных местах. От эвенков из района Чирингды в 1912 г. на русском языке их записал И. М. Суслов.¹⁴ В одном из фрагментов интерес представляет название группы населения момондой (~нгамондри — у сымских эвенков). Момондой — это люди, отличающиеся от эвенков по языку («их не слышали», т. е. не понимали). С ними эвенки вели немую обменную торговлю: эвенки оставляли свои вещи и уходили, а на месте оставленных вещей появлялись другие.¹⁵

Следующий фрагмент записан от енисейских эвенков с р. Пит в 1897 г. Г. Гуттом,¹⁶ третий — от ангарских эвенков с р. Каменка в 1926 г. Т. И. Петровой.¹⁷ Фрагмент эпизода, когда девушка просит перевезти ее через реку, записан в 1934 г. Айзенберг от непских эвенков.¹⁸ Распространение этого мифа обязано расселению енисейско-ангарских эвенков к северу от Ангары.

Второй миф — кругобайкальский — распространен в верхней половине бассейна Ангары и севернее, в верховьях Лены и в северном Прибайкалье. Основное название медведя в нем — *маци* — является одновременно названием большой группы древнего центральноазиатского населения, носящей название мангитов ~ мангытов и вошедшей в состав почти всех тунгусоязычных народов, монголов и тюрков.¹⁹ Среди групп эвенков побережья Охотского моря и Омолона имеется название медведя *торганди*, которое также является древним родоплеменным названием тунгусов Среднего Приамурья.

Рассказы и сказки о манги — конных охотниках, стремящихся взять в жены эвенкийку,²⁰ — перекликаются с воспоминаниями о мангиянах, от которых ведут свое происхождение некоторые из верхнеленских эвенков. Среди забайкальских эвенков и маньчжуров много шаманов происходило из рода Манги. По данным С. Широкогорова, их биографии должны были знать начинающие шаманы. У народов Нижнего Приамурья память о манги сохранилась косвенно. У нанайцев словом «манги» называлось одно из антропоморфных изображений из дерева, которые устанавливались по бокам ствола с «захороненной» головой медведя. Оба изображения обозначали предков. Поэтому словом «манги» называли также изображения духа-хозяина дома *дюли*. Известно, что у удэгейцев был антропоморфный дух манги. У орочей манги считался покровителем шаманов. Таким образом, у нанайцев, как и у эвенков, манги — это предки. В далеком прошлом, еще до того как группы забайкальских эвенков вошли в состав нанайцев, у них, как и у соседних эвенков, существовал в варианте культ медведя, внесший в их мифологию и название манги. У всех тунгусоязычных народов Нижнего Приамурья манги связаны с шаманами.

¹⁴ Архив ИЭ, К-1, оп. 1, № 58.

¹⁵ Немой обмен между группами эвенков Приангарья был отмечен в XVI—XVII вв. в предании о чулудеях (Отписка енисейского воеводы князя Константина Осиповича Щербатова в Сибирский приказ о диких людях чулудеях. ЧОИДР, 1888, кн. I (144), разд. III, Материалы).

¹⁶ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 241.

¹⁷ Там же, стр. 152—153.

¹⁸ Архив ИЭ, К-11, оп. 1, № 126, л. 7—8.

¹⁹ Сборник материалов по эвенкийскому фольклору, стр. 67—69, 176—179, 183, 187, 280, 282; Исторический фольклор эвенков. Запись текстов, перевод, комментарии Г. М. Василевич. Л., 1966, стр. 331—333; Торганэй. Эвенкийские сказки. Запись Г. М. Василевич. Л., 1939, стр. 17—22, 47—54.

²⁰ Г. М. Василевич. Фольклорные материалы и племенной состав эвенков. В кн.: Труды Второго всесоюзного съезда РГО. Т. III. М., 1949, стр. 363.

Третий миф — восточный. В нем в одном слове соединены значение «медведь» и название групп, вошедших в состав данного народа. Этот миф встречается у эвенов. В. Г. Богораз записал у омолонских эвенов, что медвежий предок — брат бабушки Дантры — называется Торгандри.²¹ В. И. Цинциус записала у негидальцев — *дапта*²² — одно из названий медведя. Фонетический вариант Торгандри — Торгани — имя сына де-вушки и медведя из эвенской сказки, записанной Н. Ткачиком и опубликованной К. А. Новиковой.²³ Краткое содержание этой сказки следующее.

Сестры, ушедшие в оленье стадо, были застигнуты бурей. Ночью, когда они гнались по следам оленей, младшая исчезла. Старшая не нашла ее, в поисках сама провалилась в нору медведя. Около медведя она провела всю зиму, посасывая подушечку его лапы. Весной она вышла вместе с медведем. Тот указал ей дорогу домой. Стала она жить с родителями. Затем опять исчезла. Мать, проходя с водой мимо маленькой пещеры, услышала детский плач. Она пошла в пещеру и увидела дочь и двух малышек: один весь покрыт мехом, другой — обычный ребенок. Мать, чтобы над дочерью не смеялись, взяла воспитывать медвежонка, а дочь — мальчика. Когда братья подросли, юноша захотел помериться силами с медведем. В борьбе человек убил медведя острым камнем, который, как он сказал, заменял ему когти. Брата, убившего медведя, звали Торгани. Умирая, медведь завещал людям ритуал охоты, свежевания, трапезы и захоронения медведя. Мать медведя не ела его мясо. Так объясняется появление запрета на поедание определенных частей медведя для женщин.

Эта сказка распространена в вариантах среди аркинских эвенов, аянских эвенков и на Сахалине. В ней отражен один из обрядов медвежьего ритуала (борьба мальчика с медведем — пуком веток с вложенным внутрь в анатомическом порядке медвежьим костяком), выполнявшийся в 20-х годах подкаменнотунгусскими эвенками.

В сказаниях амурско-зейских эвенков, а также в сказках верхнеленских и северобайкальских, к которым эти сюжеты были занесены из Приамурья, *торганэй* называются пешие охотники (мужчины и женщины), прямо или косвенно связанные с медведем. В зейских вариантах пеший охотник — сын женщины и медведя — добивается брака с девицей Торганэй (на которую наслонился древний образ хозяйки тайги). Он проходит через ряд испытаний, пока не становится ее мужем. В другом зейском варианте Торганэй — пеший охотник, живущий со своим братом, сыном птицы-девицы, воспитанным в тайге. Торганэю однажды удастся разрубить крылья — одежду птицы-девицы — и взять ее в жены. Но через несколько дней он уходит на дальнюю охоту и, вернувшись, никого не находит. После этого он отправляется на восток в поисках жены. В пути ему помогает орел. Затем он встречает утку-девицу, которая ухаживает за младенцем. Тот оказывается его сыном. Мать младенца в тайге не живет, а приходит только кормить его, растет он на попечении утки-девицы. Торганэй подстерегает жену и рубит крылья-одежду, после чего она остается с ним. Сын его, подросши, отправляется на поиски невесты и остается у нее.²⁴

²¹ В. Г. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере. Художественный фольклор, 1926, № 1, стр. 69.

²² *Дапта* (негид.), *даптра* (эвенск.) — «свойственники», группа, из которой брали жен. В восточных диалектах эвенкийского языка этому слову соответствует *дара*.

²³ Эвенский фольклор. Сост. и вступ. статья К. А. Новиковой. Магадан, 1958, стр. 89—99.

²⁴ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 170.

В верхнеленском варианте пеший охотник Торганэй соблазнил и отнял жену у конного охотника Болонтура, имевшего и оленей. Один из коней, как и кафтан Болонтура, обладает волшебными качествами, с помощью которых ему удастся обманом убить Торганэя и наказать жену.²⁵

Фонетические варианты имени Торганэй~Торгандри~Торгани (в эвенских сказках) образованы древним тунгусским суффиксом, впервые записанным, как уже упоминалось, в XI в. в именах чжурчженей,²⁶ что позволяет относить начало образования подобного рода собственных мужских имен к Приамурью. Сама основа имени — *торган* — была названием племени или группы населения в Верхнем Приамурье. В XVII в. этим именем называли группу дауров,²⁷ по языку близкую конным тунгусам и связанную с ними узами свойства.

Связь женщины с медведем отражена и в фольклоре других тунгусо-язычных народов Нижнего Приамурья. Так, по сообщению Пель-Горского, у удэгейцев было предание о происхождении их от брака женщины с медведем.²⁸ Орочи верили, что в тех случаях, когда охотник убивал медведя — мужа своей сестры, она умирала от печали.²⁹ В нанайских и ульчских легендах девушка, ставшая женой медведя, сама превращалась в медведицу, когда дети ее подрастали.³⁰

Таким образом, по мифам и мифическим сказкам эвенков и эвенов, орочей, ульчей, нанайцев, а также по этнографическим данным медведь связывается с девушкой (женщиной). В западных эвенкийских вариантах связь медведя с девушкой выражена нечетко, медведь рисуется культустрегером. В восточных вариантах медведь является отцом медвежонка, рожденного девушкой. По представлениям других народов Нижнего Приамурья девица — жена медведя рождает людей. В эвенкийско-эвенских вариантах связь с медведем случайна и девица не превращается в медведицу. В сказках Нижнего Приамурья медведь — постоянный муж при наличии мужа-человека, а женщина превращается в медведицу, когда становится ненужной детям.

²⁵ Исторический фольклор эвенков, стр. 260—267.

²⁶ Агунай (XI в.), Угунай (XI в.) и Дигунай (XII в.) — внук Агуды. В XVII в. имена на *-най*, *-ни* были записаны у разных групп эвенков. В меньшем количестве они сохранились и в начале XX в.

²⁷ Группа дауров торгачины (свойственники тунгусов) известна по сведениям Идеса (XVII в.); Б. Бранд, его спутник, писал, что язык торгачинов сходен в большей части с тунгусским (E. Isbrand Ides. Three Years Travels from Moscow over Land to China. London, 1706, p. 103; B. Brand. Beschreibung der chinesischen Reise, welche vermittelt ist einer Zaris gesandtschaft durch der ambassadeur. Herrn Ides Anno 1693—1694 von Moscau über Gross Ustiga, Sibirien, Dauren durch Mongolischen Tartarey Verrichtet worden. Hamburg, 1698). Миссионеры XVII в. относили торгачинов, мергенцев и солонов к одному и тому же народу (J. H. Plath. Geschichte des Ostlichen Asiens. T. I, Bd. I. Göttingen, 1830, S. 955). По русским источникам XVII в., северные торгачины — лелюльские люди, родственные даурам, — были конными охотниками, южные занимались земледелием (В. Огородников. Туземное и русское земледелие на Амуре в XVII в. Тр. Дальневост. унив., 1927, сер. III, № 4, Владивосток). Возможно, этноним «торган» своим происхождением связан с названием монгольского племени торго + г/ут → торгут. Связь же омолонок ламутов орочол с Амуром сохраняется не только в самоназвании «орочол» и некоторых родовых названиях, но и в вынесенных ими топонимах, таких как Кетлятпор в районе р. Охоты. (Г. М. Василевич. Самоназвание орочол, его происхождение и распространение. Изв. СО АН СССР, 1963, № 9, вып. 3; ДАН, 1948, т. III, стр. 315).

²⁸ Пель-Горский. Ипородческое население по р. Бикину, Иману и Ваху. Тр. Приамурск. отд. РГО (1895), Хабаровск, 1896.

²⁹ И. А. Лонатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Зап. Общ. изуч. Амурск. края, 1922, т. XVII, Владивосток, стр. 206.

³⁰ Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, стр. 502.

Примечательны эвенкийско-эвенские мифы еще и тем, что, во-первых, в восточном варианте медведь завещает человеку обряды ритуала, который сохранился в той или иной степени почти у всех тунгусоязычных народов, исключая маньчжуров. Кроме того, у подкаменнотунгусских эвенков сохранился обряд борьбы мальчика с медведем, который не отмечен ни в фольклоре, ни в ритуале у народов Нижнего Приамурья. Во-вторых, название медведя или сына медведя и девицы бывает этнонимом — названием группы, вошедших в состав древних тунгусов. Эти этнонимы связаны своим происхождением с определенными территориями: нгамэндри — с районом Енисея—Ангара; манги — с районом Ангара—Лены—Северного Прибайкалья; торганэй~торгандри~торгани — с районом Среднего Приамурья и Охотского побережья. Из этих районов мифы-сказки и представления о медведе были разнесены тунгусами на запад от Енисея, на север и северо-восток от Амура.

Отсутствие у народов Нижнего Приамурья рассказов, аналогичных западным мифам эвенков, и нечеткость их представлений о манги позволяет считать, что культ медведя тотемистического характера был унаследован пратунгусами. Группы пратунгусов, ушедшие на восток на ранних этапах истории, принесли и элементы этого культа. Поэтому они и сохранились фрагментарно у народов Нижнего Приамурья.

В мифах о медведе косвенно сохранилась память о предках нгамэндри, манги, торган, от которых, по-видимому, было унаследовано представление о медведе-предке. Таким образом, слова получили разные значения: «медведь» и «предок».

Представление о медведе и девушке у эвенков и эвенов получило дальнейшее развитие в поверье об особом отношении медведя к девочкам. Медведь их не трогал. Устоявшиеся рассказы превратились в сказки, в вариантах записанные от эвенков и ороков. К девочке, оставшейся одной в чуме, приходил медведь и приносил ей пищу (восточный вариант); приходил и имитировал ее движения (западный вариант).³¹

Случай, когда охотник проваливался в берлогу медведя, дали повод к рассказам, что медведь не трогает провалившегося в берлогу человека. Охотник, понав к медведю, переждал бурю и почувствовал голод. Посмотрел на медведя — тот сосет лапу. Он подполз к медведю и попробовал пососать медвежий палец. Медведь не выдернул, он спал. Когда кончились большие морозы, охотник вышел из норы и пошел своей дорогой. По пути он ломал все настоженные на медведя самострелы.³²

В сказках о животных и человеке уже ярко отражено превосходство человека над медведем. Это следствие представления о победе над старшим братом, медведем, младшего брата — человека. В сказках об объектах страха объектом боязни у медведя является человек, который показан различно: младший брат (у большинства эвенков), пене́к с «поперечными» глазами (*эвунки есачи* — Сым, Нижняя Тунгуска, Ика), «ушастый пене́к» (Сым).³³ В одном из вариантов этой сказки дано заключение: «Поперечноглазый, убив медведя и освежевав его, похоронил голову, шерсть развеял. На следующий день смотрит — вместо шерсти бродят

³¹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 128.

³² Там же, стр. 16—17.

³³ Человек отличался от медведя поперечным разрезом глаз и большими ушами, у медведя были круглые глаза и маленькие уши. Пеньком называли человека потому, что прежде эвенки ставили покойника в дупло сухого дерева, поэтому *мугдэ* — пень и *мугды* — предок. Возможно, термин *эвунки* — поперечноглазый и самоназвание *эвенки* дали сымским эвенкам, потомкам ангарских, повод этимологизировать происхождение слова «эвенки».

олени» (Сым, см. стр. 151). В другом варианте, записанном на Урми, концовка такая: «Если бы в борьбе человека убил медведь, то он начал бы есть людей. Но человек был сильнее медведя еще с самого начала творения».³⁴

Случай с царапинами на дереве заставили эвенков считать медведя умным. Медведь случайно царапнул ствол дерева выше человеческой зарубки. Охотник, увидев это, сделал зарубку выше; через несколько дней пришел медведь и сделал царапину еще выше. Это послужило основой для нового варианта сказок о медведе.

Если в мифах и легендах медведь представляется существом умным и доброжелательным к людям, которые его уважают, то в сказках, где действующие лица — животные, медведь представлен простоватым, даже глупым и смешным.³⁵ Сказки эти сосуществовали с легендами, и эвенки относились к такому явлению, как к нормальному, не придавая никакого значения отрицательным характеристикам. В. Г. Богораз обратил внимание на подобную двойственность, выраженную еще резче у палеоазиатов (в отношении ворона — у чукчей, владычицы моря Седне — у эскимосов). Объяснял он это социальными причинами — переходом от материнского рода к отцовскому, «поэтому и произошла ревизия древних рассказов».³⁶

Представления о связи девушки с медведем и медвежий ритуал породили немало запретов-оберегов на разные части его мяса. Так, девушки и женщины не могли есть мясо с головы и мозг. Если случайно женщина съедала кусочек мяса с этих частей, то считалось, что во время беременности у нее будут головные боли, роды будут тяжелыми, а во время кормления ребенка у нее пропадет молоко. Нельзя было есть и мясо с шеи, чтобы во время родов не было судорог, которые могли притянуть голову к спине. Нельзя было есть печень и почки медведя.

Мясо с головы могли есть только мужчины и самые старые женщины. Им первым подавали палочку, на которой были нанизаны кусочки с разных частей головы. Мужчинам не разрешалось есть глаза, которые обычно «хоронили» вместе с головой. Проглатывание глаза охотниками так, чтобы его не коснулись зубами, во время медвежьей трапезы у сымских эвенков, по-видимому, было заимствованным явлением, поскольку оно характерно для их соседей — кетов³⁷ и алтайских тюрков.³⁸ У восточных эвенков вместо этого проглатывали, не задевая зубами, ложку *сэвэна* — вареного и мелко накрошенного мяса, прокипяченного с салом. Навар от медвежьего мяса нельзя было есть ни людям, ни собакам. Его обычно выливали в ямку подальше от стойбища и засыпали землей, чтобы собаки не обнаружили. Мясной навар по концентрации жира действовал отрицательно на желудок и вызывал рвоту. Кроме того, эвенки считали, что от него на охоте будут мерзнуть ноги, хотя сам жир медведя широко использовали против обмерзания лица и рук.

Обереги-запреты, связанные с медведем, были широко распространены среди эвенков и других тунгусоязычных народов.³⁹ Захоронение останков медведя было наследием древнейшего магического обряда воспроизводства животных, служивших основой жизни охотника. Чтобы зверь не ис-

³⁴ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 18.

³⁵ Там же, стр. 13, 14, 207, 222.

³⁶ В. Г. Богораз. Социальный строй азиатских эскимосов. В кн.: Вопросы истории доклассового общества. М., 1938.

³⁷ Е. А. Алексеевко. Культ медведя у кетов. СЭ, 1960, № 4.

³⁸ Л. П. Потанов. Пережитки культа медведя у алтайских тюрков. Этнографический исследователь, 1928, № 2—3, стр. 20.

³⁹ См. в настоящем сборнике статью В. И. Цинциус «Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом».

чезал, кости его всегда складывали (*зуливкил*) на лабазе (*зулик*) — настиле на невысоких сваях или стволах деревьев. Но с головой медведя обращались, как с телом умершего человека: ее «хоронили». Невыполнение этого имело свои последствия. Эвенки говорили: «Кости медведя положи на *зулик* или *дэлкэн*, если не положишь, медведь рассердится и разгонит всех зверей перед тобой на охоте» (Подкаменная Тунгуска, Урми), «на охоте сломаешь себе ногу» (Сахалин), «на охоте будет неудача» (Сутам, Учур), «заболеешь» (Олекма), «заболят ноги» (Алгома, истоки Зеи). Длинные кости нельзя разбивать, их надо положить на *гулик* в направлении к солнцу (Алгома). мех и старую шкуру медведя нельзя бросать в огонь — медведь рассердится и отомстит (Подкаменная Тунгуска, Учур). Нельзя разбивать поперек череп медведя — при встрече с медведем последний изуродует лицо охотника (Алдаи, Учур). Молодым нельзя спать на медвежьей шкуре — родится нервный ребенок.

Медведь, по представлениям олекминских и амурских эвенков, раньше был человеком, потом *сэвэки* (творец человека и животных) наказал его и надел на него шкуру. Но тем не менее он хорошо слышит и понимает человеческую речь. Он может и петь, его песня строится на мотив: «*Э'элэң, Э'элэй!*». Поэтому у олекминских эвенков эти слова запева стали синонимом для слова «медведь». Увидев медведя, они кричали ему: «*Э'элэң, Э'элэй, хурукэл тала! Хурукэл Э'улави!* — Делонг, делой, иди туда! Иди домой!». О медведе следовало говорить только хорошее, так как он мог слышать. Если охотник оговаривался, он лишался удачи на охоте. При встрече с медведем летом нельзя было говорить: «Не боюсь». Услышав, медведь мог напасть на человека. Наоборот, следовало сказать: «Не смотри на меня, иди дальше!». Тем более нельзя было говорить детям: «Медведь тебя съест», — услышав, медведь мог напасть на произнесшего эти слова. Но считалось, что охотник, изуродованный медведем во время схватки, долго проживет. У олекминских эвенков существовало правило не бросать раненого медведя, догнать его и добить или посмотреть, что стало с раненым. Если охотник этого не делал, медведь мог рассердиться и разогнать перед ним всех зверей. Встретив же зимою медведя-шатуна, эвенк должен был его сразу убить или, обнаружив след, прийти на следующий день и убить. Если он этого не делал, то лишался удачи на охоте. Для удачи же на охоте пришивали к подошве кусок медвежьей кожи.

На охоте и во время свежевания употребляли подставные названия для медведя. Это привело к огромному количеству синонимов. При наиболее часто употребляемом названии *хомоты* были синонимы *этыркэн*, *атыркэн* — старик, старуха, *амака~амикан* — дед (*эхэ, эхэкэ* < якут. — самец), *эникэн* (*эбэкэ* < якут. — бабушка, самка), *бэе, нэкэе* — браток (при обращении),⁴⁰ *омолги* — парень. Как уже говорилось, медведя называли родоплеменными этнонимами.

Были названия, связанные со страхом перед медведем: *нэлэкэ, эбэй, эбэчи* — страшный, *коңноко, коңноты* — черный, *тактыкагды* — кедровый, *накита* — медвежья шкура, *кудуку, Э'элэң ~ Э'элэнэй, корко* (< селькуп.), *мэңэр* — наживка, *хун'у, наптаралды* — низкий, *куңки* — счастье, *амураку, бакая, ушкан, няңняко* и др. Как и у всех животных, играющих роль в жизни эвенков, у медведей были и половозрастные названия: *амикан~амака* — самец, *эникэн~эн'экэн* — самка, *хутэткэн~утукэн* — детеныш до одного года, *уюкучэн* — детеныш трех лет, *бирин* —

⁴⁰ Эти термины не выражали родства с медведем, а употреблялись во всех случаях при обращении к любому человеку.

медведица без медвежонка, *барка* — медведица с медвежонком, *дылмар* — медведь четырех лет, *сатымар* — пяти и более лет, матерый медведь.

Подставные названия были у частей тела медведя, ими пользовались во время свежевания. Так, голову *дыл* называли *з'агари* (Сым, Илимский район), *туңсуку* (Алдан, Учур, Урми). Шкуру *нанна* называли *сун*, *арбагас* — кафтан; глаз, вместо *еса*, — *осикта* — звезда, *иңэктэ* ~ *иңэмуктэ* — черемуха, *килтар* — блеск; мясо, вместо *уллэ*, — *манье* — наживка, *силамачин* — мясо с верхних частей ног; сало, вместо *имуксэ*, — *хэриндэ*; лапу, вместо *хагдыки*, — *мана*, *лапэ* (<русс.); сердце, вместо *меван*, — *сэлэ* — железо, *тукалакин* — клубень (Сым). Вместо *гарнам* — выстрелил — говорили *гэлэжэнэм* — снял шкуру.

Для истории происхождения медвежьего ритуала очень важен факт, что ритуал совершался только над медведем, убитым в берлоге. Такая охота производилась осенью, реже весной. В пути медведя могли убить на земле, прежде над убитым таким способом медведем ритуал не производился. Если на охоту в берлоге шло несколько охотников, то в тайге убивал медведя при встрече один охотник. Раньше убивали рогатиной, подставив ее так, чтобы медведь, навалившись, пронзил себе сердце. Имена охотников-удальцов запоминались, и о них рассказывали легенды, которые разносились по всей тайге. Но не зарегистрировано ни одного рассказа о мастерах охоты в берлоге. Это можно объяснить пережитком древнейшей традиции, своими корнями уходящей к охоте на медведей в пещерах в палеолитическое время. На медведя в берлоге охотник в одиночку не охотился, а приглашал всегда свойственника, позже — человека из другого рода.

В ритуальной охоте существовали свои правила. Охотник, найдя нору, должен был сообщить об этом своему свойственнику, чаще брату жены, и предложить ему убить и освежевать медведя. Передача этого «убийства» называлась *ниматкин*, а свойственник в таких случаях назывался *нимак* ~ *нимэк*. К. М. Рычков по этому случаю записал поговорку: «Для медведя восемь чужеродцев легче, чем два брата»;⁴¹ в ней отразилось представление о медведе — брате человека, поэтому и убивать его должен был член другого рода.

Охотник, получив согласие свойственника, передавал ему свою рогатину (ружьё). На следующий день, при соблюдении всех правил ухода охотников (тишина на стойбище, запрет для оставшихся брать в руки острые предметы, чесать волосы и т. д.), они уходили друг за другом, впереди шел обнаруживший берлогу. Подойдя к ней, они кричали поворонью: «*Ки-ик! Ку-ук! Ка-ак!*». Иногда махали руками («крыльями»). Затем нимак перегораживал жердями вход в берлогу и, держа рогатину (ружьё) наготове, садился со словами: «Это пришли якуты (или русские) убить тебя!». Выследивший охотник через отверстие в верхней части берлоги беспокоил медведя палкой. Медведь, выходя из берлоги, наваливался всей тяжестью на подставленную рогатину (в XIX в. в медведя чаще стреляли из ружья). Иногда бывали случаи, когда у неправильно поставленной рогатины ломалось древко. Тогда в землю у входа быстро втыкали крестообразно две жерди, загораживая таким образом медведю выход. И выследивший охотник шел делать новое древко из крепкого дерева, чтобы медведь не мучился и не рассердился. Убив медведя, опять извинялись за то, что бил его якут, или русский, или чужеземец. Затем накидывали медведю на шею петлю и выволакивали из норы со словами: «Дед (бабка), потихоньку выходи! *Ку-ук! Ки-ик!*». Если это была мед-

⁴¹ К. Рычков. Енисейские тунгусы, стр. 109.

ведица, пору проверяли и медвежат вытаскивали живыми. Иногда их тут же убивали.

Подкаменнотунгусские эвенки вставляли в пасть распорку *турга* со словами: «Дед (бабка), не зевай!». Свежевали чаще тут же, подостлав толстый слой хвойной подстилки или тальниковых ветвей и уложив медведя головой на восток (Сым). Нима, прорезав шкуру вдоль брюха и вдоль передних лап, начинал отделять ее от туши со словами: «Дед (бабка), шубу снимать станем. Много муравьев бегают, они кусают!». Или: «Это режут тебя глупые люди». Или: «Дед (бабка), кедровки лают по-собачьи, словно вшей ищут друг у друга».

Подрезая шкуру вокруг корковидной ступни и когтей, говорили: «Дед (бабка), женщина обнимает твою лапу». Или: «Дед, потянемся через колодину». Когти или подошву оставляли на лане, чтобы охотник мог отличить свой след от медвежьего. Иногда вначале подрезали одну лапу, затем по диагонали вторую, затем так же другие две. При этом говорили: «Дед (бабка), ты ходишь по гарям». Так делали, чтобы медведь не заплетался и не падал. После отделения кожи от кистей передних лап на сгибе делали поперечный надрез сухожилия со словами: «Дед (бабка), ты отлежал лапу!». Отделив от кожи кисти задних лап, тоже делали на сгибе поперечный надрез сухожилия со словами: «Дед (бабка), ты отлежал лапу!». Отделяя шкуру от туши, говорили, слегка поскребывая ножом: «Дед, вшей бью». Имитировали разговор. Свежую спрашивал: «Здесь или там? Где резать?». Нима отвечал за медведя: «Так, так!». — «Какие тут люди?». — «Остяк (юрак, или якут, или русский)». Чтобы не ссориться с медведем, не говорили: «эвенк». Учурские эвенки, подрезая шкуру вокруг носа, приговаривали: «Муравьи распались». Вокруг лап: «Потянемся через колодину». Вокруг ушей: «Сгибается от ветра». Раньше шкуру с головы отделяли вместе с головой у шейных позвонков. Если свежевали на стойбище, то шкуру с головы отдирала самая старая женщина (Сым, Олекма, Учур, Урми). Затем снимали сало. Тушу покрывали ветками срезом на восток и уносили на стойбище сало и шкуру. Сало делили между всеми семьями стойбища. Каждая семья переваривала его отдельно в своем котле. Угостившись салом, шли к нимаку и слушали его рассказ об охоте. На следующий день ехали за тушей с охотничьей нартой или в лодке. Когда тушу подвозили, все оставшиеся выходили навстречу, махали руками с криками «Ку-ук! Ке-ек! Ка-ак!». На стойбище тушу укладывали на толстую хвойную подстилку и продолжали разделку. Вначале отрезали у атланта (шейного позвонка) голову и, отделив ее вместе с легкими, печенью и сердцем, укладывали носом на юг (Сым) на отдельную подстилку. (Некоторые эвенки отделяли голову от легких, сердца и печени). Нима тут же съедал сердце медведя в сыром виде, чтобы приобрести свойства медведя. Затем вынимали глаза, чтобы захоронить их вместе с головой. После этого отделяли все внутренности и складывали в брюшину, наконец делили мясо по суставам: вначале отделяли передние ноги, потом охотник вырезал паховое сало вместе с *repis'om*; сало тут же жарили на вертеле, а *repis* оставляли. Часть мяса делили между всеми и оставляли для родственников и свойственников, живших поблизости.

Унюк записал у подкаменнотунгусских эвенков еще одно действие во время свежевания. Сняв сало, перекладывали его накрест от задних ног к передним, чтобы заставить медведя спотыкаться.⁴² Рычков описал у сымских эвенков имитацию стрельбы из маленького лука в брюшину

⁴² М. Унюк. Обряд над убитым медведем. Охотник и рыбак Сибири, 1927, № 7.

медведя и отметил одинаковое название этой стрельбы и стрельбы после погребения человека.⁴³

После этого устраивали медвежий праздник, который назывался у некоторых эвенков *нимцакан*, так же как называются фольклорные произведения (миф, сказание, предание, сказка), понятие «древность», «традиция». Ритуал медвежьего праздника прежде продолжался несколько дней. Первое описание его дал К. М. Рычков, которому в 1906—1908 гг. удалось наблюдать его у сымской группы эвенков. В первый день, разложив костер у старого кедра, варили до полуночи шейную часть медведя. Днем вели тунгусский танец, в котором подражали его движениям. В полночь криком «Ку-ук! Ке-ек!» давали знать, что кушанье готово. Тогда вокруг костра усаживались старшие, за ними остальные, и все молча и торжественно ели. Съев, молча расходились. На второй день приготавливали *тэкмин* (у восточных эвенков — *сэвэн*). Опять с утра ничего не ели. Молодежь пела и плясала. В полночь раздавался крик «Ку-ук! Ка-ак!», приглашавший к трапезе. Чтобы походить на чужеродцев — воронов, — все мазали лица сажей и называли друг друга *оли* (ворон). Затем тихо рассаживались вокруг костра и *нимак*, которого в этот день называли *хуюврэн* (повар, букв. — кипячитель), раздавал каждому по ложке *тэкмина*. Каждый съедал с благоговением. Потом все расходились по чумам, где досыта ели вареное мясо. В третий день охотники кипятили воду для варки головы. К вечеру голову медведя в шкуре укладывали на бересту мордой на юг и гребнем из бересты имитировали расчесывание «волос» медведю, затем привязывали к ушам кедровую хвою — «серьги», а на голову клали цветную ленту. Хуюврэн (свойственник) после этого вырезал ножом *penis* и насаживал его на палочку. Каждый мужчина ударял по палочке острием своего ножа. Когда она падала, хуюврэн приступал к снятию шкуры с головы медведя, и только тогда голову опускали в кипяток. В полночь опять криком «Ку-ук! Ка-ак!» оповещали о трапезе. Мужчины чинно усаживались около головы, которая была выложена на бересту, женщины — около блюда с кусками задней части медведя, и все приступали к трапезе. В это время, по сообщению эвенков, некоторые из них «пытали счастье», т. е. пробовали проглотить глаз медведя, не задев его зубами. Все внимательно следили за глотавшим. Проглотивший должен был стать удачливым охотником.

Последний обряд ритуала — похороны черепа медведя — производился на следующий день или через день. Челюсти, кости, гребень, серьги, ленту, лук и стрелу, которыми стреляли в тушу, складывали на бересту и, завернув, уносили на запад от *стойбища*. Выбрав в тайге кедр, сверток подвешивали, а голову насаживали на подрубленный ствол молодого кедра. Затем некоторое расстояние пятились задом и возвращались на *стойбище*.

После возвращения шаман устраивал камлание для очищения хоронивших, для чего забивали оленя. Считалось, что после этого душа медведя становилась посредником между *экиэри* (дух-хозяин верхнего мира) и людьми. Шкуру с туши брал себе свойственник, иногда ее передавали шаману, если тот был из рода матери. Шкуру же с головы сымские эвенки всегда передавали шаману. В costume из медвежьей шкуры шаман камлал в поисках души болящего («лечение»). Лапы медведя подвешивали на шею оленям, чтобы охранять их от волков, иногда клали на лабаз, чтобы хищники не разоряли, иногда привязывали к колыбели,

⁴³ К. Рычков. Енисейские тунгусы, стр. 109—111.

чтобы ребенок не плакал. На медвежьей лане присягали, слегка подналивая ее во время присяги. Грудную кость вешали на центральную жердь (чимка) остова чума.

У подкаменнотунгусских эвенков медвежий ритуал записан нами в 20-х годах. Процесс разделки туши отличался от описанного незначительными деталями: отрезав голову у атланта, они вынимали глаза и завертывали их в бересту или в прутья, затем относили в тайгу. Там отсывали с трех сторон дерево (чаще лиственницу) и на высоте двух метров делали засек, куда вкладывали пакет с глазами со словами: «Дедушка, глаза твои спрячем в чуки (ствол, на котором захоронены голова и глаза), кедровки кричат!». Обнаженную часть ствола мазали кровью. На следующий день охотники варили голову, которую ели вечером. Перед едой обращались к медведю: «Дед, твою голову просил тунгусский сын». Мужчины ели, кроме того, и отваренное мясо, женщинам же разрешалось есть только мясо с ребер. Иногда присутствующие бросали через плечо обглоданные ребра со словами: «Стань колодиной!». Или: «Стань валежиной!». Говорили так, чтобы при встрече в тайге с медведем между охотником и зверем упало дерево. На следующий день череп, освобожденный от мяса, завертывали в прутья и связывали с двух концов. После этого приступали к обряду борьбы мальчика с «медведем». «Младший брат» — мальчик — обхватывал «старшего брата» — пук ветвей с костями, — топтался с ним, ронял на себя, падал на него. Все присутствующие с интересом следили за «борьбой», поощряя мальчика репликами. По сообщению эвенков, прежде обряд борьбы производился с пуком, в котором были в анатомическом порядке сложены все кости медведя.

После борьбы (а раньше до нее) была трапеза, во время которой каждый из присутствующих торжественно съедал ложку *тэжмигун*'а. Остатки этого блюда раздавали гостям, чтобы те снесли родственникам. Через день охотник, выследивший пору, шел хоронить голову на *коңи* (дуплистое дерево, чаще кедр), который с этого момента назывался чуки. Уходя со стойбища, охотник говорил: «Дед, тебя несусь на кедровый пенек». В тайге, найдя соответствующий кедр, охотник подсекал его и на два оставленных вверху шпенька насаживал голову и раздвигал пасть распоркой со словами: «Дед, твоей голове я нашел такой чум, что никто его не найдет». Устроив череп на чуки, охотник уходил на стойбище. Как и сымские, эти эвенки вешали грудную кость на чимка, а коготь зарывали на пороге.

У алдано-учурских эвенков медвежий праздник сохранялся еще в 40-х годах. Они продолжали традицию с вороньими криками во время охоты, свежевания, приготовления традиционного блюда, варки головы и во время трапезы. Основным обрядом в этом празднестве была *сивайба* — угощение. Целый день женщины варили мясо, рубили его и кипятили в сале, одновременно охотники варили голову. К трапезе приглашали всех живших поблизости; прежде в ней принимали участие только члены семей, кочевавшие вместе. Груды отваренного мяса складывали на большую сковороду, а голову — на блюдо. В голову втыкали палочку с языком. В чуме все чинно рассаживались: женщины слева, мужчины справа, самые старые около малу. Блюдо с головой ставили около охотников, а сковороду с мясом — около женщин. Таз с сэвэном стоял в стороне. Наиболее уважаемый мужчина брал первым кусок мяса, затем отрезал мелкие кусочки от головы медведя и от сала и нанизывал на палочку, которую предлагал охотнику, убившему медведя; тот, приняв палочку, отрезал еще кусочки и, посадив их сверху, возвращал. Тогда при-

нявший палочку, отрезав часть от верхнего кусочка, бросал его в огонь со словами: «Пошли такого же»; потом срезал с нижней челюсти кусочка и, насадив на эту же палочку, передавал самой старой женщине. Она в свою очередь передавала ее старой женщине, сидевшей рядом, та тотчас же возвращала палочку обратно. Тогда первая, отрезав частицу от верхнего кусочка, бросала его в огонь со словами: «Зверя пошли!». Если старой женщины не было, палочку с кусочками мяса передавали старому мужчине, тот передавал другому старику и дальше охотникам. Принимая палочку, каждый из них говорил: «Давун!».⁴⁴ Только после этой церемонии все начинали угощаться мясом медведя. Ели молча. Мужчины отрезали мясо с отваренной ими головы, женщины ели мясо с задних частей, сложенное на сковороду. Через некоторое время ставили на середину таз с сэвэн⁴⁵ и передавали его по кругу влево. Но никто не брал, пока таз не доходил до самой старой женщины, которая благоговейно брала ложкой сэвэн и торжественно съедала его. Тогда таз передвигали дальше и каждый брал ложкой сэвэн, стараясь не капнуть жиром. Ели только по одной ложке. При этом, поднося ложку ко рту, произносили «Ку-ук» и «Давун». Когда таз доходил до охотников, каждый из них старался проглотить сэвэн, не задев зубами. Все внимательно следили, кто из охотников и сколько ложек сможет так проглотить. Таз обходил по кругу три раза, затем его отставляли в сторону, и угощение кончалось. Остатки раздавали пришедшим гостям. После трапезы, когда кости головы медведя обсыхали, их складывали на тальниковые прутья, сохраняя анатомический порядок, вставляли между челюстями палочку с кончиком языка, которая в самом начале трапезы была воткнута в мясо, и перевязывали пук с двух концов. Вся связка называлась чуки. Ее хоронили на стесанном с четырех сторон стволе лиственницы. Стесанные стороны обмазывали кровью медведя и черной краской делали поперечные полоски, а на подрубленной верхушке вырубали два зубца так, чтобы при укладке головы они входили в челюстные впадины. Дерево с пуком, в котором была медвежья голова, также называлось чуки. Вынутые глаза вкладывали в орбиты, а срезанные уши и кончик носа прикладывали к костям.

Похороны производились молча. Все остальные кости, после того как они обсыхали, складывали в ближайшее дупло или, обвязав снаружи прутьями, укладывали на ветку рядом с чуки, подперев ее вершинкой наклонно поставленной лиственницы. Лапы, если их не оставляли, вешали на соседние лиственницы. Некоторые эвенки заворачивали глаза в бересту и подвешивали к веткам рядом с чуки. Иногда тут же подвешивали срезанные губы медведя.

Медвежий ритуал (охота в берлоге, свежевание, варка головы мужчинами, а мяса женщинами, приобщение к мясу, захоронение черепа и

⁴⁴ Слово «давун» образовано от корня *да(н) — да(л) — да(в)* — передавать просьбу, чужие слова при сватовстве, сват, проситель, передатчик чужой просьбы, член рода, из которого берут жен, свойственник (синоним в этом значении — *мага*); отсюда множ. ч. *даха — даша* — свойственники. Тунгирские эвенки называли мясо медведя словом от этого же корня — *давки*. У эвенов *Даитра* — имя сестры медвежьего предка *Торгандри*. У негидальцев *дацга* — одно из названий медведя. Корень этот характерен для всех тунгусо-маньчжурских языков, что позволяет отнести его происхождение к пратунгусской общности.

⁴⁵ Слово «сэвэн» имеет несколько значений: 1) *сэвэ* — медвежий жир и топить жир (при совершении обряда очищения окуривают обычно дымом жира и можжевельника); 2) блюдо из сала с мясом (Зей, Учур, Амгунь, Урми); 3) дух-помощник шамана (все эвенки, нанайцы, ульчи); 4) изображение этого духа (эвенки).

других частей вместо целого костяка) отмечен у негидальцев и эвенов,⁴⁶ орочей,⁴⁷ ульчей,⁴⁸ нанайцев⁴⁹ (рис. 1—4).

Но наряду с этим ритуалом орочи, ульчи, ороки имели и второй — южного происхождения, по-видимому заимствованный от айнов. Он состоял из воспитания медведя в клетке, кормления его женской грудью, вождения медведя по домам, его убийства, кормления черепа, прощания и захоронения.⁵⁰

Большинство эвенков оставляло лапу для гадания. Что-нибудь загадав, подбрасывали ее и смотрели, какой стороной она упадет. Если падала тыльной стороной вверх, желание должно было исполниться; упадет ладонной — не исполнится. Если по-соседству был шаман, лапу передавали ему для изготовления колотушки для бубна. Гадание на лапе было воспринято первыми шаманами и ими продолжалось на колотушке бубна. Колотушка была первым атрибутом, приобретаемым начинающим шаманом. Вслед за лапой-колотушкой шаманы делали плащ из медвежьей шкуры. У некоторых забайкальских и амурских шаманов было два плаща. Один — из медвежьей шкуры, в нем шаман камлал для лечения, когда он сам «ходил» в свой «нижний мир» в поисках души болящего, которая могла быть унесена туда духами враждебного шамана. Этот плащ и само камлание назывались *хэргиник тэкэни* (букв. — корни снизу). Оно всегда производилось с кровавой жертвой. В другом плаще, из шкуры дикого оленя, производились камлания, наслонившиеся на древние охотничьи мистерии, они не имели кровавой жертвы — камлания и плащ назывались *угиник тэкэни* (букв. — корни сверху).

В нижнем шаманском мире — на реке *эндекит* — помещалось все ушедшее из жизни, поэтому и камлание «вниз», т. е. в нижний шаманский мир, колотушку и плащ из медвежьей шкуры также можно отнести к более ранним атрибутам шамана и к первым действиям, введенным шаманами. А это в свою очередь свидетельствует о появлении медвежьих обрядов у тунгусоязычных народов значительно позже охотничьих мистерий. Неучастие шаманов в медвежьем ритуале говорит о том, что ритуал развился до начала становления шаманства.

Мы не нашли у эвенков ни одного фрагмента мифа о медведе — родоначальнике людей и о медведе — помощнике творца. Это мы объясняем географическими условиями, в которых обитали пратунгусы в период создания мифов о происхождении земли, человека и животных. По общей лексике, сохранившейся в тунгусо-маньчжурских языках, это были горные районы с гольцовыми зонами, где медведи и не водились. Охота же на лосей и медведей связана с тайгой, хотя и гористой, куда пратунгусы вышли после отхода групп, ставших тунгусоязычным компонентом в образовании чжурчженей. Следовательно, начало медвежьего культа относится к периоду расселения пратунгусов по тайге задолго до начала оленеводства.

Уточнить время становления всех обрядов ритуала позволяет, во-первых, факт совершения ритуала двумя родами (позже — двумя большими

⁴⁶ См. в настоящем сборнике статью В. И. Цициус «Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом». Захоронение у эвенов — по материалам Н. П. Ткачика.

⁴⁷ В. Г. Ларькин. Орочи. М., 1964, стр. 47—48.

⁴⁸ А. В. Смоляк. Ульчи. М., 1966, стр. 125.

⁴⁹ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, стр. 204—205.

⁵⁰ О связи некоторых элементов культа медведя с шаманством см.: Н. М. Ядринцев. О культе медведя. ЭО, 1890, № 13, стр. 110.



Рис. 1. Чуки адано-учурских эвенков. МАЭ, колл. № И-1475-109.

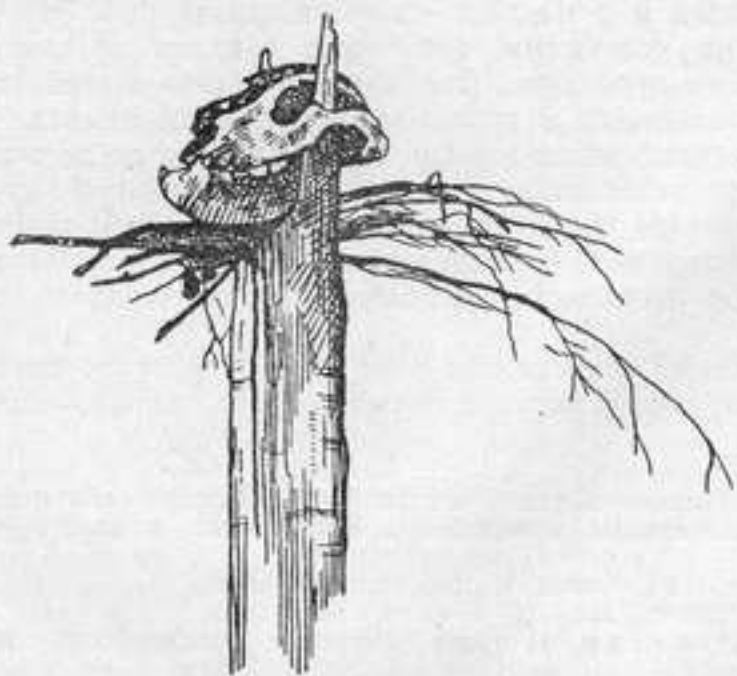


Рис. 2. Чуки амгунских эвенков. МАЭ, колл. № И-1475-172.

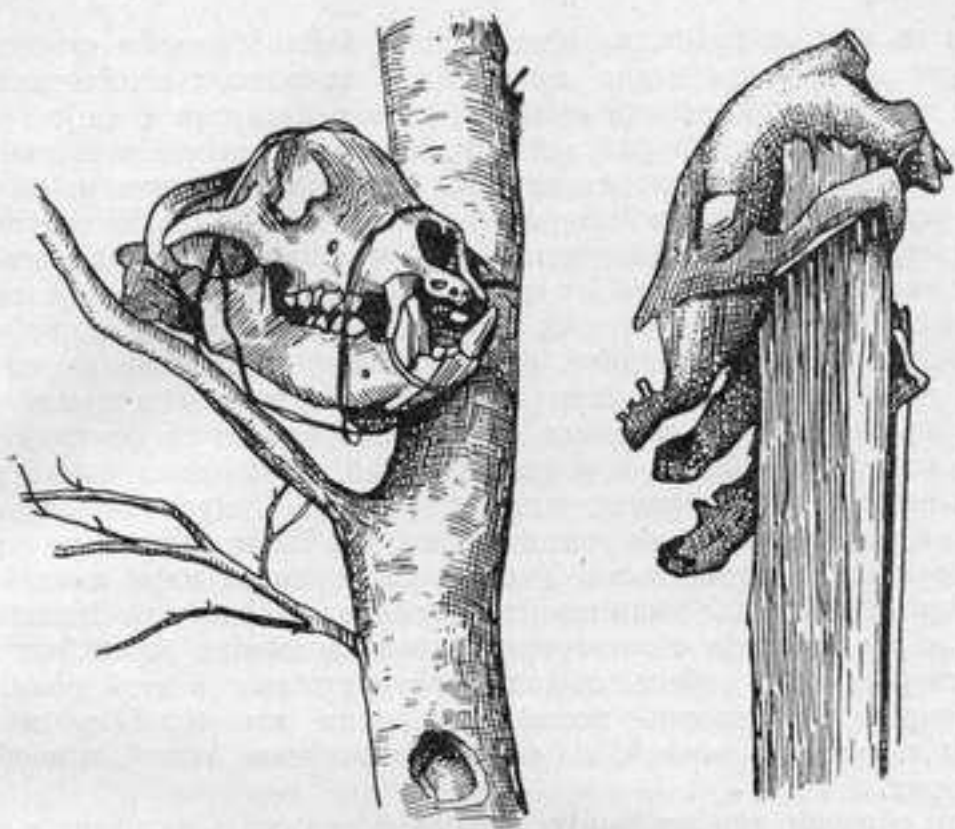


Рис. 3. Чуки нанайцев. МАЭ, колл. № И-1957-1, 4.

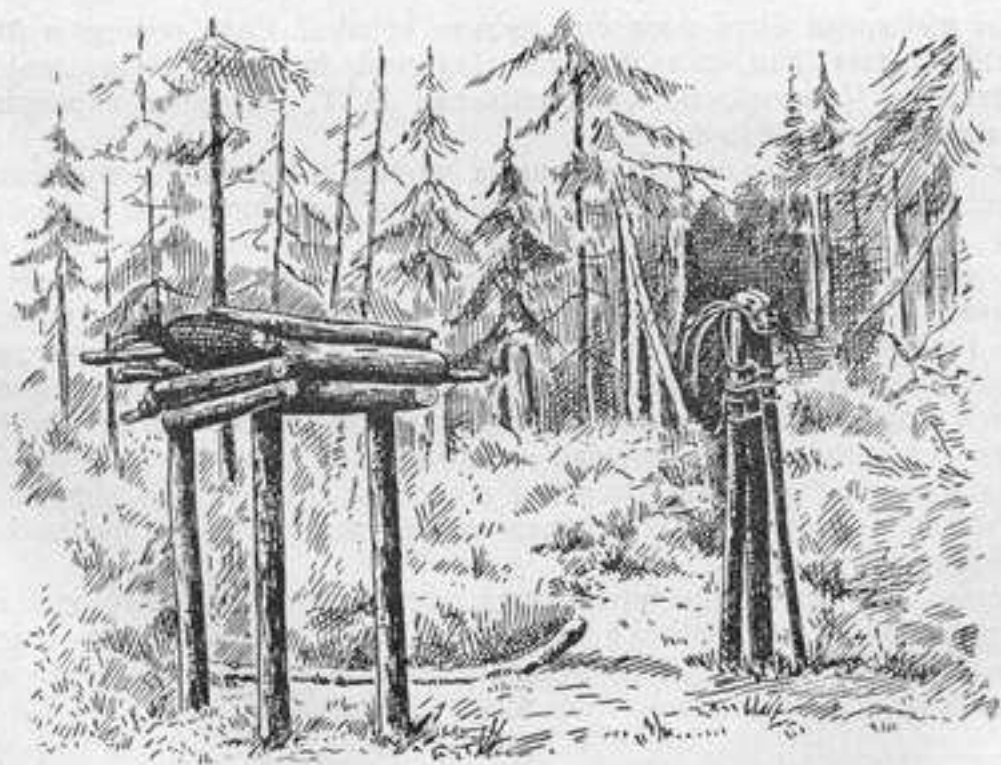


Рис. 4. Чуки эвенков (по определению автора).
Материалы автора.

семьями из разных родов, находящихся во взаимобрачных отношениях). Эти роды на раннем этапе могли быть из разных этнических групп (эвенки и игамэндри, эвенки и манги, эвенки и торган и др.). Традиция участия при выполнении ритуала лиц, находящихся в отношении свойства, сохранилась до нашего времени. Судя по пережиткам, свойственники — родня по жене, по матери (и сам охотник) — были ведущими во всех обрядах. Это подтверждается и применяемой при свершении обряда терминологией, образованной от корня *да-* (передавать просьбу, сватать). Во-вторых — роль ворона во всех обрядах ритуала. Очень важно, что эта роль, значительная у западных групп, по мере продвижения на восток уменьшалась, пока не ограничилась одним подражанием крику ворона. Среди современных олекминских эвенков сохранился во фрагментах рассказ о браке эвенкийки с вороном, который не понимал языка жены.⁵¹ А среди соседей их — верхнеалданских эвенков — сохранились фрагменты рассказа о том, что в давнее время вороны *оли* были людьми, но с другим, чем у эвенков, языком, потом дух-хозяин верхнего мира наказал их и они стали птицами. У илимпийских эвенков к северу от Нижней Тунгуски в варианте мифа о сотворении человека именно ворон был помощником творца, а не собака, обычно фигурирующая в этой роли. Ворон стал помощником творца после сотворения им человека и животных. Он летал над землей, наблюдая за жизнью людей, и сообщал об этом творцу.

Таким образом, все эти факты указывают на связь человека с вороном и медведем. С одной стороны, медведь был как бы свойственником человека, с другой — участники ритуала, чтобы обмануть медведя, уподоблялись чужим, в данном случае — воронам. С людьми, говорившими на другом языке, у которых был культ ворона, тунгусы могли вступать в брачные связи. Следовательно, и эти люди могли быть их свойственниками.

Кем же могли быть носители культа ворона? Роль ворона в мифологии характерна для палеоазиатов (чукчей, коряков, эскимосов), а на Камчатке и Чукотке, по свидетельству В. Г. Богораза, скрещивались медвежий и вороний мифы.⁵²

На соседство предков современных чукчей и коряков с пратунгусами указывают лингвистическая и некоторая этнографическая близость. Из общей для них лексики в данном случае представляют интерес два слова: «ворон» и «свойственник». Тунгусское *оли* ~ *уоли* ~ *воли*⁵³ имеет аналогию в чукотском (*вэлы*) и в чаучуенском диалекте корякского языка (*вэлы*). Слово *мата* (в эвенкийском и эвенском — свойственник, чужеродец, гость, пришелец, богатырь) в чукотском и корякском языках является корнем, от которого образуется вся терминология свойства и глаголы «сватать», «получать пай от охотничьей добычи».

Анализ этих терминов позволяет в соседях пратунгусов видеть сибирских предков современных чукчей и коряков в период формирования медвежьего ритуала.

Можно высказать предположение, что в формировании медвежьего ритуала приняли участие предки палеоазиатов, подобно тому как в состав разных групп пратунгусов вошли игамэндри, манги и торган и их этнонимы получили два значения: предок и медведь.

⁵¹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 230.

⁵² В. Г. Богораз. Социальный строй американских эскимосов, стр. 72.

⁵³ Сохранилось в солонском, эвенском, негидальском, ульчском и нанайском языках.

Таким образом, нынешнее состояние изученности медвежьего ритуала у эвенков, собственно говоря у пратунгусов, позволяет сделать следующие выводы относительно времени и места его возникновения.

1. Воспроизведение всего ритуала только над медведем, убитым в берлоге, указывает на наследование древнейшего способа охоты на медведя в пещерах.

2. Ритуал включил раннюю охотничью традицию сохранения костей животных для воспроизводства последних.

3. У пратунгусов сам ритуал развился только после расселения их по горной тайге, в которой водились медведи. Об этом говорит лексика, относящаяся к охоте на лося и медведя, а также к флоре тайги, общая для тунгусо-маньчжурских языков⁵⁴ без собственно маньчжурского.

4. В создании медвежьих мифов и ритуала приняли участие и оказали на них влияние нетунгусоязычные группы, которые соседствовали с пратунгусами в разных районах горной тайги (нгамэндри, манги, торган и группы сибирских предков современных чукчей и коряков). Они-то, вероятно, и придали отдельным обрядам ритуала тотемистический характер.

5. Учитывая пути расселения пратунгусов по тайге⁵⁵ и районы распространения медвежьих мифов (сказок), можно считать, что местом формирования медвежьих мифов и ритуала была горная тайга, примыкавшая с запада и с востока к Байкалу. Отсюда отдельные группы тунгусов еще в доленеводческий период вынесли основные элементы обряда на восток до устья Амура и Охотского моря, на север до тундровой зоны и на запад от Енисея. К XX в. сохранились только фрагменты мифов и неполные обряды ритуала.

⁵⁴ Г. М. Василевич. Роль охоты в истории тунгусоязычных народов. *Die Jagd bei den altaischen Völkern*, 1968 (*Asiatische Forschungen*, Bd. 26).

⁵⁵ Г. М. Василевич. Эвенки. (К проблеме этногенеза тунгусов и этнических процессов у эвенков). Доклад по опубликованным работам, представленный на соискание ученой степени доктора исторических наук. Л., 1968.