
А. Ф. АНИСИМОВ

СЕМЕЙНЫЕ «ОХРАНИТЕЛИ» У ЭВЕНКОВ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА КУЛЬТА ПРЕДКОВ

Путь к раскрытию и познанию земных материальных корней первобытных верований как надстроечного общественно-исторического явления указан товарищем Сталиным в его гениальном произведении «О диалектическом и историческом материализме».

«Если природа, бытие, материальный мир является первичным, а сознание, мышление — вторичным, производным, если материальный мир представляет объективную реальность, существующую независимо от сознания людей, а сознание является отображением этой объективной реальности, то из этого следует, что материальная жизнь общества, его бытие также является первичным, а его духовная жизнь — вторичным, производным, что материальная жизнь общества есть объективная реальность, существующая независимо от воли людей, а духовная жизнь общества есть отражение этой объективной реальности, отражение бытия»¹.

Отсюда ясно, что марксистское исследование первобытных верований, показ и раскрытие земных, материальных корней этих верований имеют не только познавательное значение, но и актуальны, как методологическая проблема, как проблема конкретно-исторического изучения и конкретизация на этнографическом материале вопроса об отношении мышления к бытию, который для этнографа, изучающего первобытные верования, встает как вопрос о происхождении и развитии первобытной религии, о возникновении и развитии отдельных ее форм.

В рамках настоящей статьи нами рассматривается всего лишь один вопрос, наиболее сложный и менее всего разработанный, — вопрос о семейных «охранителях» у эвенков и культуре предков, который, думается нам, способен привести к раскрытию генезиса изучаемого явления. Необходимо особо при этом подчеркнуть, что верования, о которых идет речь в данной статье, для эвенков ныне являются уже пройденным этапом. В результате культурной революции и социалистической реконструкции хозяйства и быта эвенков существовавшие у них до Советской эпохи различные формы верований и культа отошли теперь в область преданий, как и другие архаические элементы старых форм жизни. В прошлом культурно и экономически отсталые племена исконных обитателей сибирской тайги — эвенки ныне стали равноправными строителями коммунистического общества. Атеистическое мировоззрение стало составной частью их идеологии.

* * *

Среди материальных святынь эвенкийского культа существенный интерес представляют существовавшие в прошлом у них изображения

¹ И. Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 545.

духов — «охранителей» семьи и рода. К. М. Рычков, обследовавший этот культ на материалах северных енисейских эвенков (современного Илимпейского района Эвенкийского национального округа), по поводу этих идолов писал, что «они имеют большею частью изображение человека из дерева, рога дикого оленя, железа и меди»². В подобных изображениях, сообщает указанный исследователь, «пребывают духи-предки, слившись с самими предметами»³. По свидетельству К. М. Рычкова у северных енисейских эвенков указанные идолы носили название *мухды*.

Описывая связанные с ними представления эвенков, К. М. Рычков говорит: «Всякие благополучия, все, что дает природа в борьбе за существование путем различных промыслов, — не без участия *мухды*. Таким образом, *мухды* выполняют роль истинных помощников — кормильцев семьи и рода. Эти домашние божества, вложенные в мешок или ящик, хранятся всегда на санках, покрытых оленьей шкурой, снятою нередко с копытами с дикого оленя. Такие санки по форме и устройству походят на женские и всегда стоят в отдалении от жилища, передком на запад. При перекочевках они всегда находятся в середине аргиша, причем под идолов впрягают чистых оленей, преимущественно белой масти, посвященных верховному божеству *маину*»⁴.

Идолы эти были окружены соответствующим культом: идолов время от времени кормили (мазали кровью, жиром, костным мозгом) или окуривали дымом горящего жира, что воспринималось так же, как кормление духов — охранителей семьи и рода. Подобные кормления совершались всякий раз, как возвращались охотники после удачной охоты. «По возвращении с удачной охоты, — пишет К. М. Рычков, — *мухды* кормят кровью, салом или мозгом убитой дичи, обмазывая идолу лицо или окуривая его дымом от сожженного жира дикого оленя или [жира] рыбьего». «Независимо от этого, идолов кормят таким же способом ежемесячно, на каждое новолуние, при этом указывают им, что нужно от них для благополучия семьи или рода»⁵.

Не менее существенно в комплексе представлений об этих духах и другое — отчетливо выраженный патриархальный колорит. «Являясь помощниками, кормильцами и охранителями семьи и рода, идолы, — пишет о них К. М. Рычков, — естественно требуют к себе известного уважения, в противном случае они мстят всеми зависящими от них способами»⁶. К этому следует добавить, что идолы эти «переходят из рода в род по наследству и ни в коем случае не могут переходить в чужой род»⁷. А так как родовая основа эвенков была агнатной, то и наследование этих идолов совершалось, как правило, по мужской линии, при том в строго определенных степенях патриархального старшинства. «*Мухды*, — констатирует К. М. Рычков, — передаются по наследству из рода в род, по преимуществу старшему из сыновей, при чем *мухды* покровительствуют семье и способствуют единению рода. Честь хранения и ухода за ним принадлежит старшему в семье»⁸.

Судя по материалам К. М. Рычкова, у северных енисейских эвенков были, помимо семейных, также и общеродовые *мухды*, которые хранились у шаманов родов и осмыслились как идолы духов-предков шаманов. «Имеющиеся у потомков шаманов идолы, — пишет по этому

² К. М. Рычков, Енисейские тунгусы. Землеведение, кн. I—II (Приложение), 1922, стр. 104.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 105.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же, кн. III—IV (Приложение), 1922, стр. 130.

поводу указанный исследователь,— суть не что иное, как олицетворение души предков шаманов»⁹. Среди прочих духов-предков эти шаманские духи-предки занимали главенствующее положение. Подобно тому как шаман в общественной жизни рода стоял всегда над родом, закрепляя за собой социальные привилегии религиозного руководителя рода, подобно этому и духи-предки шамана рисуются стоящими во главе над прочими духами-предками и выступают в роли родовых духов-предков. Относительно их К. М. Рычков отмечает: «Являясь олицетворением шаманов-предков, *мухды*, в свою очередь, имеют духов-помощников, умерших сородичей, талисманы и пр.»¹⁰. Повидимому, К. М. Рычков подразумевал их, когда писал: «Изображения *мухды* имеют только шаманы или потомки их. В каждом роде имеется столько *мухды*, сколько в них имелось шаманов»¹¹. Тот же исследователь говорит в другом месте: «Изготавливают их исключительно шаманы, вселяя в них какого-либо предка-шамана»¹². Впрочем, в этой части сообщения К. М. Рычкова не отличается большой четкостью. В ряде случаев, к тому же существенно важных, трудно бывает установить по тексту, какую из этих категорий духов указанный автор имеет в виду, когда пишет о них в своем сочинении.

Сказанное К. М. Рычковым относительно этого культа применительно к северным енисейским эвенкам может быть распространено и на другие группы этой народности, в частности эвенков р. Подкаменной Тунгуски (нынешнего Байкитского и Чунского районов Эвенкийского национального округа), обследованных нами во время экспедиций 1929—1931 гг. и 1937 г. Судя по нашим наблюдениям, этот культ у эвенков р. Подкаменной Тунгуски полностью совпадал с тем, что нам известно из описаний К. М. Рычкова. Подобно северным енисейским эвенкам у них также существовало разграничение помянутых «охранителей» на семейных и общеродовых. Они представляли собой зооморфных и антропоморфных идолов из рогов дикого копытного зверя (лося, оленя) или сучков дерева с какими-нибудь зооморфными чертами, из звериных шкур, пластинчатой меди и разноцветных тканей (грубошерстного сукна). Эти идолы, как и у северных енисейских эвенков, почитались как «защитники», «охранители» и «кормильцы» семьи и рода и осмыслились как вместилища соответствующих духов-предков: общеродовые идолы, хранившиеся у шаманов родов,— как вместилища родовых духов-предков, семейные — как вместилища духов-предков семьи. Первые изображались зооморфно (в форме лося, дикого оленя, медведя), вторые — антропоморфно и почитались в тесной связи с воззрениями о покойниках: во время обряда «кормления» покойников антропоморфных идолов мазали кровью жертвенного оленя, «угощали» жиром, а также лакомством северян — костным мозгом; помимо того, каждое новолуние их как духов-предков семьи — обитателей мира мертвых «кормили», окуривая дымом горящего на углях или раскаленном камне (а иногда и на сковородке) жертвенного жира. Всякий раз, когда добывали крупного копытного зверя (лося, дикого оленя), указанных идолов «кормили» тем же путем (мазали кровью, жиром, костным мозгом, окуривали дымом горящего жира), выпрашивая при этом у них удачу на промысле и благополучие в жизни семьи и отдельных ее членов. При болезнях и неудачах на промысле, при падеже оленей и т. д. к ним обращались за помощью и защитой, для чего их «кормили» таким же образом и окуривали, «угощая» жиром, приносили в жертву идолам цветные бусы, нитки бисера, лоскутки цветного молескина и просили «охранителей» заступиться и помочь в беде. Тем же путем шаман рода

⁹ К. М. Рычков, указ. раб., Землеведение, кн. I—II (Приложение), стр. 104.

¹⁰ Там же, стр. 105.

¹¹ Там же, кн. III—IV (Приложение), стр. 130.

¹² Там же, кн. I—II (Приложение), стр. 104.

выпрашивал «помощь» и «заступничество» у родового духа-предка, совершая перед родовым идолом аналогичный обряд «кормления» духа-предка и принесения ему богатых, на его взгляд, даров (вешал на идола одну-две бусины, нитку бисера, несколько узких полос цветного молескина). Совершая камланье, шаман обращался к этому духу-предку, охранителю и заступнику рода, прося у него помощи в предстоящих шаманских странствиях, а также совета и его непосредственного участия в изгнании причины несчастья (болезни сородичей, падежа оленей и т. п.). Когда наступало время менять ту или иную часть шаманского облачения на новую (шаманский плащ, бубен и другие части костюма шамана через известный срок заменялись новыми), шаман давал знать сородичам, чтобы те убили для него одного или нескольких диких оленей. Каждый раз, когда сородичи добывали шаману копытного зверя, шаман совершал перед родовым идолом тот же обряд, что и его сородичи, совершавшие обряд «кормления» семейных «охранителей» после каждой удачной охоты.

В отличие от северных енисейских эвенков у их южных соседей — эвенков р. Подкаменной Тунгуски — родовые и семейные идолы «охранители» хранились и перевозились не в нартах, а в особых кожаных мешках, которые при перекочевках с одного стойбища на другое навьючивались вместе с другими предметами культа на священного оленя белой масти и в таком виде «ехали» посреди аргиша (связанных за повод в один ряд вьючных оленей), «схраняя» в пути людей и оленей.

Пытаясь понять и расшифровать данные представления, мы обращаем внимание на то, что они не совпадают по времени возникновения. Не беря на себя смелости заранее утверждать, что в этом комплексе представлений следует считать первичным и что вторичным, мы попытаемся рассмотреть каждый из элементов этого комплекса в отдельности и лишь потом, следуя данным палеонтолого-этнографического анализа, высказать некоторые общие выводы.

Перед нами как будто обычный культ предков, в котором духи-охранители являются духами-предками. При этом, если судить по общему патриархальному колориту, в котором выступают обряды этого культа и связанные с ним представления, содержанием их служит превратное отражение реальных отношений людей эпохи патриархального общества. К подобному выводу исследователь склоняется тем более, что многие из характерных патриархальных черт культа предков имеют место и у эвенков. Здесь также семейные духи-охранители понимаются как духи-предки семьи, а так как родовая основа эвенков агнатная, то эти духи всегда остаются в семье и переходят из поколения в поколение по мужской линии. При этом порядок наследования, как мы видели выше, всегда был строго определенным — по старшинству и существовал в общественном быту как общепризнанная норма обычного права: семейные «охранители» наследовались всегда старшим из мужчин семьи, а после его смерти — ближайшим из его кровных родственников: старшим из его братьев, а если не было таковых — старшим из сыновей. У эвенков р. Подкаменной Тунгуски с этим связано было также закрепление за этим лицом прав главы семьи. Если иметь в виду, что при этом порядке наследования семейные «охранители» считаются «пребывающими» в семье, а нормы обычного права не допускают под страхом религиозного запрета передавать их за пределы ближайших агнатных родственников в другую семью, если иметь в виду это, а также вышеописанный порядок наследования, выдержанный в строгих границах патриархальной иерархии, то нельзя не признать, что в истоке этих явлений лежат отношения патриархальной семьи. В данных представлениях и обрядах культа эти реальные социальные отношения, отношения патриархальной семьи, являвшейся хозяйственной единицей патриархально-родового общества, выступают в

форме превратного отражения, поставленными с ног на голову. Отсюда понятным становится и то, почему эти «охранители» считаются полно-властными хозяевами семьи, от воли которых зависит благополучие и жизнь ее членов. Понятным становится и тот принцип, на котором строятся отношения между семьей и ее «охранителями». Последние, полагали эвенки, «требуют» к себе со стороны подчиненных им членов семьи подчеркнутого уважения, заботы, явного почитания. Имея это в виду, члены семьи, а из них прежде всего старший из мужчин, «кормят» и чествуют «охранителей» семьи (см. выше). В том случае, когда члены семьи недостаточно внимательны и почтительны к своим «охранителям», последние наказывают виновных, насылая на них различные несчастья, лишая удачи на промысле и в личной жизни. Поэтому считалось хорошим тоном не только не забывать о своих семейных благодетелях, но и «советоваться» с ними во всех сколько-нибудь значительных случаях жизни: ведь они — *экиэн* (от *экиэин* — благополучие), говорили в этом случае эвенки Подкаменной Тунгуски.

Эвенк, желая «посоветоваться» по тому или иному случаю жизни с семейными «охранителями», обращался, как правило, всегда к огню очага. Он садился поближе к очагу чума, подбрасывал в огонь сухих, тонко наколотых дров и начинал рассуждать про себя или вслух об интересующем его вопросе. Рассказывая таким образом духу огня о своих желаниях и намерениях, он все время прислушивался к «голосу» духа огня (потрескиванию дров, пощелкиванию угляков) и по ним пытался определить, что «говорит» ему дух огня. Сообразуясь с тем, как реагировал огонь (потрескивал, пощелкивал) при том или ином повороте мысли, эвенк, наконец, начинал «понимать», как ему казалось, «голос» духа огня и узнавал от него решение духов-охранителей семьи, духов-заступников и кормильцев.

Итак, духи, о которых говорилось в нашем изложении, являлись центральной фигурой семейного и родового культа. Кто же такие эти духи? Почему они не могли, как мы видели выше, переходить из одной семьи в другую, из одного рода в другой? Оказывается, эти духи являются духами-предками и за пределы рода (а в семье — семьи) выходить не могут. Итак, семейные и родовые духи-охранители, защитники и кормильцы есть духи-предки. Оставляя пока что в стороне вопрос о родовых духах-охранителях, напомним, что семейные «охранители», понимаемые как духи-предки семьи, несут на себе совершенно отчетливые следы патриархально-родового общества, представляя собой превратное, фантастическое отражение в форме религиозных представлений реальных отношений патриархальной семьи как экономической единицы этого общества. Теперь мы узнаем, что эти «охранители», почитаемые как духи-предки семьи и соответствующие функционально и семантически (как превратная форма отражения действительности) реальным отношениям патриархальной семьи, имеют тесную связь с культом огня и почитаются в неразрывной связи с ними. Более того, дух огня (очага) выступает среди них центральной и наиболее значимой фигурой: через него общались с духами-предками, охранителями и кормильцами семьи, к нему обращались непосредственно в этих случаях с просьбами, от него получали указания и советы.

Нам думается, что эта связь с огнем, очагом не случайна. Связь эта проходит красной нитью через все обряды культа духов-охранителей (духов-предков). Всюду, где фигурируют эти духи, выступает и дух огня: когда совершали обряд «кормления» идолов духов-охранителей, «кормили» и духа огня; когда чествовали «защитников» и «кормильцев» семьи по случаю удачной охоты, прежде всего «угощали» дух огня. Словом, во всех случаях почитания духов-охранителей (духов-предков) и духа огня (очага) совпадают, выступают в неразрывном единстве, как две стороны одной и той же медали.

Что же представляет собой этот дух огня (очага)? В повседневной жизни эвенков дух огня (очага) окружен был неустанным вниманием, заботой и подчеркнутым почитанием. Разводя огонь (всюду, где бы это ни пришлось ему делать, — в чуме, в пути или в тайге на промысле), эвенк говорил: «Благополучие дай!» Садясь есть, эвенк обязан был первый и притом лучший кусок отдать духу огня (бросить в сгонь). Хозяйка чума, прежде чем кормить семью, «кормила» духа чумового огня, бросая в огонь наиболее лакомые кусочки и приговаривая: «на, ешь, сыта будь, зверя дай, чтобы сыто было!». Это обращение к духу огня, как к женщине, не случайно. Дух огня действительно мыслился женщиной и в обращении именовался всегда и всюду — *энэкэ*, дословно — бабушка. В существовавших о ней представлениях и образах, связанных с ее культом, бабушка — дух огня — выступала двояко: с одной стороны, хозяйкой и главой чума, домашнего очага, хозяйства, с другой — хранительницей душ семьи и рода, местом перевоплощения душ рода в новые поколения потомков-сородичей. Первая черта наиболее отчетливо проявлялась в обряде «переноса» очага и в обряде встречи оленьего стада, вторая — в воззрениях об инкарнации одной из душ.

Обряд «переноса» очага совершается всякий раз, когда семья переходила с одного стойбища на другое. После того как все вещи навьючены на оленей, хозяйка снимала покрышку чума, свертывала ее в трубку и навьючивала на одного из оленей. На месте прежнего стойбища еще оставался конусообразный остов чума из жердей, а на земле, посередине прежнего чума, — догорающий костер. Затем хозяйка брала какой-нибудь из предметов домашнего обихода, вышедших за ветхостью из употребления (старую одежду, обувь, кусок старой оленьей шкуры, старую берестяную коробичу и т. п.) и вешала неподалеку на сук дерева как жертву духу — хозяйке места (земли). Затем хозяйка входила внутрь остова чума, склонялась над тлеющим очагом, брала щепоть золы и просила «бабушку-огонь» переехать на новое стойбище. При этом хозяйка мазала слегка руки золой и совала по щепотке золы под обшлаг рукава. После этого она садилась на своего верхового оленя и трогалась в путь. За нею, связанные уздами друг за друга, шли длинной цепочкой навьюченные олени. Придя на место новой стоянки, развьючивали оленей, вырубали шести для остова чума и ставили их конусообразно по кругу. Низ устилали хвойной подстилкой, оставляя посередине небольшой круг для костра, а верх (деревянный остов чума) покрывали равдужной или берестяной покрышкой (тремя длинными полостями, налегающими сверху вниз одна на другую). После этого хозяйка входила в чум, склонялась над местом будущего очага и вытряхивала на него (или делала вид, что вытряхивает) золу из прежнего очага, приглашая «бабушку-огонь» устраиваться на новом стойбище. Затем разводился огонь и начиналась обычная жизнь в чуме.

Столь же отчетливо образ «бабушки огня» как хозяйки и главы семьи и чума проступает и в обряде встречи оленьего стада. Когда собранное пастухом оленьё стадо подгоняли к чуму, навстречу стаду выходила хозяйка чума и заклинала его головешкой, взятой из костра чума. От той же головешки разводили летом — дымокуры, зимой — костер, подле которого грелись люди и бродили олени. Обращаясь к духу огня, хозяйка при этом говорила: «Стереги лучше, сделай так, чтобы больше стало».

С другой стороны, «бабушка огня» считалась имеющей непосредственное отношение к инкарнации души, а очаг — местом, где обитает эта хранительница и мать рода и где совершается переход душ из мира духов в мир людей. По прежним воззрениям эвенков считалось, что у каждого человека имеются телесная душа (*бээн*, дословно — тело), душа-тень (*ханян*, дословно — отраженье) и душа-судьба (*маин*, дословно — счастье). Последняя из этих душ, представляя собой явление до-

вольво позднее, характерное для позднейших стадий развития анимизма, непосредственной связи с реинкарнацией не имеет, и от нее, полагали эвенки, не зависят ни явления жизни, ни явления смерти. Что касается первых двух душ, то здесь дело обстоит в вопросах инкарнации так. Душа-тело считается неотделимой от тела человека и потому признается уходящей после смерти людей в мир мертвых. Душа-тень, наоборот, считается способной отделяться от тела человека еще при жизни его, а потому явления смерти на нее не распространяются. Признавалось, что после смерти она уходит от тела и, приняв иную субстанцию, подчеркнутую ее новым названием *оми* (от *о—ми*, что значит стать, возникнуть, появиться, образоваться, настать, притти, наступить, сделать, исполнить, производить), уходит на вершину мифической родовой реки и там поселяется в родовом хранилище душ *омирук* (от *оми* и суффикса *рук* служащего для образования названий вместилищ). Спустя некоторое время дух предков *манги* (о нем несколько ниже) приходит из нижнего мира (с устья мифической родовой реки, где живут одним стойбищем телесные души умерших сородичей) и уводит с собой из родового вместилища душ душу *оми*. По пути в нижний мир (мир обитания телесных душ умерших сородичей) душа *оми* перевоплощается из антропоморфного существа в зооморфное (зверя или птицу) и уходит от духа предков *манги* обратно в свой родовой *омирук* (родовое вместилище душ *оми*). Спустя известное время душа *оми* покидает *омирук* и проникает через дымовое отверстие в чум, по-эвенкийски — *харанду бурурэн* (от *харан*, означającego костер в чуме, место очага, площадь, где стоит чум, место для чума, стойбище, поселение; суфф. дательно-местного падежа *ду* и глагола *буру-ми*, взятого в третьем лице — *бу ~ бурэн*, означającego упасть, свалиться, зайти). Из *харан* (костра||очага||места чума) душа *оми* попадает незаметно в чрево женщины и дает начало новому потомству. Вот почему бабушка *того мушун* (дух огня||очага) мыслилась эвенками хранительницей душ рода, творящей (рождающей), давней (старой, бабушкой) женщиной (матерью) рода, матерью||родом||местом рождения в значении рождающей||рождения||начала рода.

О чем говорит этот образ духа огня? Какие социальные мотивы звучат в его культе и связанных с ним представлениях? Как объяснить несомненное противоречие, имеющееся между данными представлениями, и тем, что уже известно нам о семейных охранителях из предыдущего? Теперь пред нами другой мировоззренческий пласт и притом, судя по всему, гораздо более древний. Оказывается, среди пантеона семейных «охранителей», которые осмысляются как духи-предки семьи и рисуются в представлениях с подчеркнутыми патриархальными чертами, центральное место принадлежит духу огня (очага). Дух этот представляется женщиной и понимается как общеродовой, а не семейный.

Родовой характер *того мушун* (духа огня) достаточно отчетливо определяется уже по предыдущему материалу. Родовой характер этого духа подчеркивается еще и тем, что огонь у эвенков считался символом родового единства, а общность огня — признаком принадлежности к одному и тому же роду. О том же свидетельствуют представления, согласно которым считалось предосудительным одолжать огонь очага чуждого рода или пользоваться очагом чужеродца. Наиболее наглядно общность родового огня как символа родового единства и связь этих представлений с образом наиболее пожилой и уважаемой женщины выражена в следующем обычае долган (в прошлом — эвенков, позднее колонизированных якутами). Согласно устному сообщению А. А. Попова, обстоятельно изучавшего этнографию долган, у них в прошлом существовал обычай, согласно которому родовой огонь всякий день по утрам разводился в чуме самой старой и уважаемой женщины стойбища и от нее разводился по остальным очагам. Так как родовой огонь за-

прещалось передавать чужеродцу, то в стойбищах, где проживали представители нескольких родов, огонь добывался каждым родом в отдельности, но в том же порядке, т. е. самая старая женщина каждого рода в отдельности добывала по утрам у себя в чуме огонь и от ее очага огонь разносился по остальным чумам сородичей. К этому следует добавить, что у долган, как и у эвенков, дух огня представляется «охранителем» семьи и почитался как самое благожелательное существо. Дух огня у долган представляется также в образе женщины и при обращении назывался матушкой. Обращаясь к очажному крюку, на котором висит котел с пищей, долгане говорили: «Матушка, познания свои сложившая со времен возникновения вселенной и неба, выскажись, помоги!»

О чем свидетельствует этот цикл представлений? Не говорят ли они о том, что патриархальным чертам культа предков в прошлом предшествовали матриархальные? Об этом убедительнее всего свидетельствуют следующие социальные мотивы. Огонь как символ родового единства признавался у эвенков единым для всего рода. Род как основная ячейка их прошлого общественного строя представлял собой группу лиц, связанных между собой отношениями кровного родства, а символом этого единства было наличие общего для всего рода огня || очага. Об этом красноречивее всего свидетельствует обычай, запрещающий передачу огня чужеродцу. Однако, если сейчас огонь выступает только как символ родового единства, то в прошлом он был реальной формой выражения его: род имел один общий очаг, а общий очаг и связанное с ним общинное домохозяйство были материальной основой древнего рода. Об этом наглядно свидетельствует отмеченный выше обычай долган, по которому родовой огонь добывался каждое утро в чуме старой женщины рода. Добытый этой женщиной огонь почитается общеродовым и символизирует единство рода, а ее чум — общим для сородичей и символом их былой общинной жизни. Этот родовой огонь и родовой очаг как символы родового единства и общности материальной жизни связаны с образом духа огня, представляемого в образе женщины и почитаемого главой и хозяйкой не только семьи, но и рода. Все это убедительно свидетельствует, что истоки этих воззрений лежат в реальных условиях того общественного бытия, при котором экономической основой общества являлось общинное домохозяйство, а во главе последнего стояли женщины. Только материнский род с его матрилокальным браком и матрилокальным характером поселений родов, с его системой общественных и личных отношений, при которых главенствующее положение в семье и обществе принадлежало женщине, мог породить подобные воззрения, ибо эти воззрения являются не более как превратным отражением реальных отношений эпохи материнского рода. О том же свидетельствуют и памятники эвенкийского языка. По материалам Г. М. Василевич, эвенкийское слово *харан* означает: 1) площадь, место для юрты, место очага; 2) костер в юрте; 3) стойбище, стоянка¹³. Таким образом, стойбище, очаг и место для очага и жилища некогда воспринимались как некое нерасчлененное единство и выражались одним и тем же словом. Это вполне понятно, ибо очаг был общим, жилище — общинным, а общественная и домашняя жизнь была организована на общинных началах. В этом случае образ духа огня, мифической хозяйки очага и главы чума и рода есть лишь рефлекс матриархального общинного домохозяйства, которое находилось, как известно, в руках женщин и составляло экономическую основу их почетного положения в семье и обществе.

Если это так (а в этом нет, на наш взгляд, сомнений), то образ духа

¹³ Г. М. Василевич, Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь, М., 1960, стр. 152.

огне, являющийся центральным среди пантеона духов-охранителей, понимаемых и почитаемых как духи-предки и притом в их специфическом патриархальном колорите, является образом женских духов-предков и соответственно этому выражением материнского родового начала и материнской линии кровного родства. Огонь считается символом родового единства и соответственно этому — символом кровного родства. Как символ родового единства огонь считается общим для всего рода, а члены рода — людьми одного огня || очага. Общность эта мыслится как общность по крови, а родовой очаг и связанное с ним общинное домохозяйство, составляющее экономическую основу этой общности, — как общность кровнородственных связей, начала или корня рода. Последнее, как мы видели, персонифицируется в образе женщины — духа огня и представляется как постоянная инкарнация родовых душ. Одна из душ умершего сородича (инкарнирующая душа *оми*) возвращается через известное время обратно на родовое стойбище, проникает через дымовое отверстие внутрь чума, к матери — духу огня, а от нее — в чрево женщины, — дух огня осмысливается как хранительница душ рода, а очаг — как место инкарнации душ предков и будущих потомков рода. А так как дух родового огня мыслится в образе женщины и в обращении называется то матерью рода, то бабушкой, хранительницей рождения рода, то символизируемое образом этого духа единство кровного родства должно пониматься как родство по материнской линии. Это доказывают нижеследующие обычаи долган, зафиксированные А. А. Поповым. У долган при совершении обряда лечения больного с помощью родового огня последний добывался дядей по матери, высекавшим над больным с помощью кресала искры целебного, по их мнению, родового огня. Еще более отчетливо когнатные элементы этого культа выступают в обрядах перехода невесты в чум жениха, когда она перед входом в женихово жилище зажигает лучинки, взятые с собой от родового огня, и с помощью их зажигает огонь на очаге, говоря: «Первоначальный *саран* (место, где разводят огонь очага) — матушке, новый огонь устроив (засветив), новый *саран* устроила. Пусть в ней огонь мой не перестает гореть».

Из изложенного следует, что патриархальные черты в эвенкийском культе предков являются более поздними, вторичными, что древнейшую основу этого культа составляют не агнатные, а когнатные черты. Истоки его древнее отцовского рода, ибо вскрытые нами в этом древнейшие когнатные черты не только не соответствуют, но прямо противоположны системе отношений отцовского рода с его патриархальным строем жизни. Следовательно, в условиях патриархального родового строя, сохраняя в женских образах духов-охранителей свои специфические когнатные черты, этот культ продолжал существовать в модернизированном на патриархальный лад виде. Блестящим подтверждением этому служат нанайские (гольдские) *джуолин*'ы. «Почти в каждом доме, — пишет о нанайцах Л. Я. Штернберг, — имеется большое деревянное изображение, иногда одно, иногда — два, — мужчина и женщина *джуолин* в форме человека с большими грудями. То обстоятельство, что почти все *джуолин*'ы, хотя бы и мужчины, изображаются с женскими грудями и сложенными на груди руками служит указанием на то, что первоначально *джуолин*'ами считались только родоначальники, а лишь впоследствии, с изменением положения женщины, *джуолин*'ы, хотя и мужчины, все же продолжали изображаться в первоначальном виде, в форме женщины, из страха нарушения традиции»¹⁴. К этому следует добавить, что нанайские *джуолин*'ы, подобно эвенкийским духам-охранителям, считаются духами предков и почитаются как

¹⁴ Л. Я. Штернберг, Гольды. Сборн. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны». Статьи и материалы. Хабаровск, Дальгиз, 1933, стр. 475.

покровители семьи и рода¹⁵. Нанайским *джуолин*'ам соответствуют негидальские *маси*. К ним обращаются негидальцы с просьбой: «Сделай, чтобы было хорошо, чтобы не болели, сделай, чтобы зверя много было»¹⁶.

Если образ духа огня и связанные с этим образом воззрения отражают превратно отношения материнского рода, то, стало быть, эвенки эту стадию общественного развития прошли? В противном случае трудно было бы трактовать указанные представления как превратное отражение реальных отношений материнского рода. Вопрос вполне законный, и на него нетрудно ответить, ибо существование материнского рода у эвенков доказано и не вызывает сомнений. Четко прослеживаемые по материалам звенкинской этнографии матримониальные связи родов, двусторонний кузенный брак, особая роль в общественной жизни эвенкийских родов представителей рода зятя, которые при данных матримониальных связях и двустороннем кузенном браке оказывались также родом матери, особая роль в общественной и семейной жизни дядей по матери, следы матрилокальных поселений, сохранившиеся в брачных обычаях, а также ряд других свидетельств не позволяют сомневаться в существовании у эвенков в прошлом материнского рода¹⁷. В одном из преданий эвенков р. Подкаменной Тунгуски, повествующем об общинном домохозяйстве и общинных началах жизни предков современных эвенков, говорится о родовом общинном жилище *мэнээн*¹⁸. Помимо содержания текста, не оставляющего сомнения в том, что рассказывается именно об общинном домохозяйстве и общинном жилище древнего материнского рода, на это же указывает и сама семантика слова *мэнээн*. В эвенкийском языке *мэнэ* означает жить оседло, жить долго на одном месте; *мэнэдек* — стойбище безоленных, «сидячих» охотников-рыболовов; *мэнэдери* — оседлый; *мэнэкэн* — сам, само, сама. В других языках тунгусско-маньчжурской группы это слово имеет аналогичные значения. В удэйском языке *мэнэ* означает сам, сами, свой, *мэнэдэ* — вместе¹⁹. Эвенское *мэнэ* значит оседлый эвен²⁰. Таким образом, сама семантика слова исчерпывающе показывает как хозяйственно-производственные черты [стойбище || поселение || оседлое жилье безоленных («сидячих») охотников-рыболовов], так и социальные функции этой древнейшей формы общежития предков современных нам эвенков (тождество *мэнэ* с возвратно-притяжательными формами — сама, само, сам; свой, свои, а также с понятиями совместности и давности — вместе с..., так как было). О том же сигнализирует и археологический материал. Памятники прибайкальского неолита исаковской и серовской стадий раскрывают сходную с этнографическим материалом картину жизни древних предков эвенков, живших в Прибайкальской тайге за 3—4 тысячелетия (а то и более) назад. Женские захоронения серовской стадии, обильные разнообразными вещами, в число которых входит также и лук со стрелами, свидетельствуют, по мнению автора этих раскопок А. П. Окладникова, о почетном положении женщины и ее активном участии в хозяйственной и общественной жизни материнского рода²¹. Решающее значение в этом отношении имеют установленные археологией следы больших

¹⁵ П. П. Шимкевич, Материалы для изучения шаманства у гольдов, Записки Приамурского отдела Русского географического общества, вып. 2, 1936, стр. 56; И. И. Козьминский, Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов, «Известия КИПС», 1929, № 3, стр. 44.

¹⁶ Л. Я. Штернберг, Негидальцы, Сборн. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», стр. 535.

¹⁷ А. Ф. Анисимов, Родовое общество эвенков (тунгусов), изд. Научно-исслед. Ассоциации Института народов Севера, Труды по этнографии, т. I, Л., 1936.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Е. Р. Шнейдер, Краткий удэйско-русский словарь, Учпедгиз, 1936, стр. 50.

²⁰ В. И. Левин, Краткий эвенско-русский словарь, Учпедгиз, 1936, стр. 73.

²¹ А. П. Окладников, Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья, «Вестник древней истории», 1938, № 1 (2), стр. 251.

общинных жилищ, прослеживаемые, как сообщает об этом А. П. Окладников, в виде больших постоянных очагов и кое-где в виде мало еще изученных остатков прочих больших жилищ — землянок²². Суммируя данные археологических раскопок, А. П. Окладников приходит к выводу, что памятники серовского комплекса древней неолитической культуры Прибайкалья принадлежали людям материнского рода в эпоху его расцвета²³.

Вовращаясь после этого к образу родового духа огня (*того мушун*), отметим, что если все остальные духи-охранители семьи, — почитаемые как духи-предки, связывались в представлениях и обрядах с культом покойников и осмыслились как духи покойных мужских предков, то дух огня наоборот, представлялся общеродовым духом и непосредственной связи с культом покойников не имел. Дух родового огня, представляемый в образе женщины — хранительницы душ рода и места рождения, — не имеет пластических изображений (идолов) и в отличие от агнатных духов-предков мыслится как давний женский дух рода — бабушка (*энэкэ*) в смысле древней матери рода. Не говорит ли это о том, что патриархальный культ предков как своеобразная форма поклонения человеку человеку является превратным отражением социальных отношений отцовского рода, а не вообще культа покойников? Не указывает ли это на то, что в развитии этих представлений лежали определенные социальные отношения, а не биологическое чувство страха перед мертвым? Не сигнализирует ли это, что истоки культа предков следует искать в условиях социального бытия, а не в культе покойников, как обычно трактуется в этнографической литературе? Если это так, то не следует ли рассматривать культ предков в его историческом развитии как явление многостадийное, а не одностадийное? Изложенное нами выше дает на эти вопросы положительные ответы.

Судя по тому, как изображались отношения живых людей к покойникам в религиозных воззрениях эвенков, эти отношения — отрицательные. Перед тем как выносить труп из чума, ему говорили: «Иди, куда пошел! Назад не оглядывайся! Назад не возвращайся!» С тем, чтобы покойник не смог вернуться назад, труп выносили не в дверь, а между боковых шестов чума. Покидая могилу, пятились задом и стреляли из лука по направлению могилы. После погребения тотчас снимались с прежнего стойбища и уходили на новое место, подальше от места погребения. Соорудив чум на новом месте, вырубали ольховую палку и клали ее на порог поперек двери, чтобы усопший не мог переступить порог и войти в чум. Позднее шаман рода совершал особый обряд (*камлаиве*), отводя телесную душу умершего в страну мертвецов-сородичей (*буки* или *букит*). Последняя, полагали эвенки, находится в нижнем мире (*хэргу буга*), а путь туда лежит по мифической родовой реке (*мимонги хокто бира*). Возвращаясь обратно, шаман загораживал вход в этот мир и ставил подле него стражу из своих шаманских духов-покровителей, чтобы умершие не могли выйти на среднюю землю (мир) к живым людям. Если покойникам, полагали эвенки, удастся пройти через эту заставу и выбраться на среднюю землю к людям, они превращаются в злых духов *неви* (от *невими*, дословно искать взглядом), которые преследуют людей и причиняют им смерть (уводят с собой в мир мертвых).

Эти представления эвенков о покойниках мало согласуются с тем, что нам известно о семейных охранителях как духах-предках. Если охранители как духи-предки семьи признаются защитниками и кормильцами, то души покойников, обитающие в мире мертвых, мыслятся как существ-

²² А. П. Окладников, Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья, «Вестник древней истории», 1938, № 1 (2), стр. 248.

²³ Там же.

ва вредоносные. Если первые окружаются почитанием, то в отношении мертвых принимаются меры предосторожности и ограждения. О каких же духах-предках как объектах поклонения может идти речь? Ведь подразумевается же такая категория «светлых», «добрых» духов-предков, «защитников» и «кормильцев» семьи, если семейные идолы-«охранители» мыслятся как вместилища духов-предков? Эвенкийский материал дает вполне определенный ответ, указывая, что этими духами были духи избранных предков: в роде — духи-предки шаманов, в семье — агнатные предки главы семьи. То и другое, как мы видели выше, связано с разложением рода, с установлением патриархальной семьи как экономической единицы общества, с выделением социальной верхушки — шаманов и родовых вождей, с закреплением их социальных привилегий и отличного от других социального положения.

Как же следует понимать образ духа огня с его ярко выраженными когнатными чертами? Этот образ духа огня по своей социальной семантике, несомненно, восходит к эпохе материнского рода. Нет сомнений и в том, что истоки его возникновения лежат в условиях социального бытия материнского родового строя. Очевидно, и то, что образ этого женского родового духа выступает как обобщенный образ более древних форм представлений о женских духах-предках. Неясно лишь одно: в каком социальном значении бытовали в сознании людей материнского рода эти представления как древняя форма воззрений о духах-предках? Где в таком случае искать истоки этой древнейшей формы? Ответ на это дан в самом содержании образа духа родового огня. Последний, как мы видели выше, представляется эвенкам как хранительница душ рода и места рождения. В этом случае образ духа родового огня совпадает функционально с образом мифической прама матери рода, от которой вел свое происхождение материнский род. Ответ на второй вопрос дает семантика слова *мушун*. Дух родового огня, как указано выше, носит название *того мушун*. Первое слово *того* дословно означает огонь, второе — *мушун* — переводится в русско-эвенкийских словарях, как дух-хозяин явлений природы (*му мушун* — дух-хозяин воды, *урэ мушун* — дух-хозяин горы и т. п.).

Наше внимание не может пройти мимо того факта, что слово *мушун*, служащее для выражения понятия «дух-хозяин», употребляется у эвенков только применительно к явлениям природы. В отношении хозяйства и предметов хозяйственного значения, преимущественно оленеводства и его материальной части, у эвенков для выражения того же понятия «дух-хозяин» существует другой термин — *эден* (от *эдэ* ~ *эды*, что значит муж, *эден*, означающий хозяин, глава, владетель || обладатель). К остальным предметам, которых анимистическое мировоззрение наделило духами, употребляется с той же целью термин *ичи* (от *ин*, означающего — жизнь, и суффикса обладания — *чи*; *ичи* дословно обозначает — одухотворенный, имеющий духа). Как показывает термин *эден* трактующий понятие хозяин как понятие муж || хозяин, муж || глава и т. д., эта дифференциация терминов, служащих для обозначения одного и того же понятия дух-хозяин, не случайна. Тот факт, что термин *эден* применяется лишь к явлениям и предметам хозяйства и оленеводства преимущественно, служит тому убедительным свидетельством. Данный факт доказывает, что подмеченная нами выше связь термина с соответствующими четкими границами его бытования не случайна, а дифференциация их — явление стадийного порядка, обусловленное стадийным процессом развития общества.

Итак, если эта связь не случайная — а в этом, повидимому, нет сомнений, — то как должно трактовать происхождение слова *мушун*? Ключ к решению этого вопроса лежит в том слове, которое служит у эвенков для понятий природа, явления природы, а также в нормах

мировоззрения, связанных с этим словом. Мы имеем в виду эвенкийское слово *буга*. Г. М. Василевич указывает следующие значения слова *буга*: 1) небесный свод; небо); 2) вселенная; мир; 3) родина (место рождения); 4) погода; 5) бог; 6) черт; 7) гром; 8) полярная звезда²⁴. Добавим, что слово *буга* в языке эвенков имеет значительно больший ряд значений, например, *буга* в значении «мир» дает семантический ряд: верхний мир (*угу буга*, от *угу* — верхний), средний мир (*дулу ~ дулугу буга*, от *дулу ~ дулугу* — средний), нижний мир (*хэргу ~ эргу буга*, от *хэргу ~ эргу* — нижний)²⁵. Для нас в данном случае важно отметить то, что *буга* означает, с одной стороны, природу и ее явления, с другой стороны, — родовое божество и ассоциируется с рождением (в значении места рождения).

Если иметь в виду ту причинную связь, которая нами была раскрыта на примере анализа слова *эден* в значении дух-хозяин, то факт употребления слова *мушун* в том же значении, но применительно лишь к явлениям природы, дает нам основание предполагать наличие возможной генетической близости между словами *мушун* и *буга*. Наличие в эвенкийском языке слов: *бука*, означающего пороз, олень-производитель, *буку* (вин. *букувэ*), означающего сильный зверь, *бугу* (вин. *бугува*), означающего олень²⁶, а также факт наличия в эвенкийском языке фонетических чередований — *г ~ к*, *к ~ х*, *х ~ с ~ ш* — дают нам основание предположить наличие в прошлом одновременно с формой *буга* также и *бугу ~ буку ~ буху*. Наличие в маньчжурском языке слов: *буга* в значении изюбрь; *буха* — зверь; в монгольском: *буга ~ бугу* в значении олень, изюбрь, *буха ~ буку*, означающих бык, — делают такое предположение вполне вероятным. Имея в виду наличие в эвенкийском языке ассимиляции согласных на расстоянии типа: *би — мин*, *бу — мун*, закономерно предположить образование из *буху* интересующего нас слова *мухун ~ мусун ~ мушун* (в тех говорах, где *ш || с*, это слово в современном эвенкийском языке звучит, как *мусун*, в говорах, где *щ || х*, оно звучит, как *мухун*).

В этом плане отметим, что среди родовых духов-покровителей у эвенков фигурирует также *буга ~ бугады* (*ды* — суффикс прилагательных по признаку отношения: *бира* — река, *бирады* — речной, относящийся к реке)²⁷. В представлениях эвенков р. Подкаменной Тунгуски этот дух — покровитель рода *буга ~ бугады* мыслится женщиной и почитался хозяйкой рода, главой и владычицей, от которой зависит успех сородичей в жизни и в добывании средств к жизни, прежде всего в охоте, в промыслах. Однако этим антропоморфным формам представлений о *бугады* не соответствуют формы изображений этого духа (идолы). Хранившиеся у шаманов родов идолы этого духа — покровители и охранители рода, хозяйки главы сородичей, кормилицы и подательницы средств к жизни, как ее мыслили себе эвенки, как правило, имели зооморфный характер: изображались в виде лося или дикого оленя.

Принятая у эвенков форма изображения *буга ~ бугады* в виде лося или дикого оленя, разумеется, не случайна. Об этом говорит нам прежде всего семантика слов, близких генетически к слову *буга*: эвенкийских — *бука*, означающего пороз, бык-производитель, *буку* — сильный зверь, *бугу* — олень, *бугу ~ буга ~ бээ*, означающих изюбрь; маньчжурских — *буга* — изюбрь, *буха* — зверь; монгольских — *бугу ~ буга* — олень, изюбрь, *буха ~ буку* — бык; бурятского *бугу* — изюбрь, марал; якутского *буга* — бык; алтайского *бука* — бык; киргизского *бугу* —

²⁴ Г. М. Василевич. Указ. словарь, стр. 23.

²⁵ См. нашу монографию «Семантика эвенкийского слова *буга* в ее историческом развитии» (рукопись хранится в архиве Института этнографии АН СССР).

²⁶ Г. М. Василевич. Указ. словарь, стр. 23—24.

²⁷ Там же, стр. 195.

олень, лось²⁸. Еще более отчетливо эта причинная связь форм изображения *бугады* с образом зверя (лося, дикого оленя) проступает и раскрывается в нормах мировоззрения, связанных с данным словом.

В представлениях эвенков р. Подкаменной Тунгуски указанный родовой дух-охранитель *бугады* осмыслялся ими не только как глава и хозяйка рода, но и как глава и хозяйка тайги, мифическая мать и хозяйка зверей. В отличие от *того мушун* — духа родового огня, хранительницы душ сородичей и хозяйки места рождения, обитающей в костре (огне || очаге) чума, — родовой дух *бугады*, который эвенки представляли себе главой рода, хозяйкой тайги и матерью зверей, мыслился обитающей в тайге, в материальных святынях родового культа — священных родовых деревьях и скалах *бугады*; последние функционально и семантически во многом были подобны тотемическим центрам, хорошо известным читателю по австралийским материалам. К этому следует добавить, что эти материальные святыни эвенкийских родов, осмысляемые эвенками как места обитания их родовых *бугады*, с давних пор (со времен неолита) были местами их родового культа и центрами, вокруг которых группировалась вся религиозная жизнь рода. Примером этому может служить скала на р. Мархе и найденные при ней жертвенные предметы, описанные подробно А. П. Окладниковым. По свидетельству указанного исследователя, самый нижний слой жертвенного места этой скалы, если судить о нем по типу найденных в нем каменных изделий, «может быть отнесен к концу местного средненеленского неолита»²⁹. Подобные родовые святыни, судя по словам эвенков Подкаменной Тунгуски, были у них и в недавнем прошлом также местом родового культа, возле которых род совершал массовые родовые религиозные обряды *шингкэлэвун* и *гиркумки*, имевшие целью обеспечить удачу на промысле. Подробнее об этих обрядах и местах родового культа — священных деревьях и скалах *бугады* читатель может узнать из нашей работы, посвященной анализу этих обрядов³⁰.

Бугады, обитающая в этих материальных святынях рода, мыслилась эвенками двойко. В одном случае (когда речь идет о *бугады* как хозяйке рода) ее представляли антропоморфно, живущей под землей неподалеку от бабушки *дуннэ мушун* (дословно духа-хозяйки земли), в других случаях (когда дело идет о *бугады* как хозяйке тайги и матери зверей) ее мыслили в образе зверя (лосихи или самки дикого оленя, матери и вожака звериных табунов). Понять этот двойственный характер образа *бугады* помогает следующая, крайне примечательная черта: *бугады* наделялась в представлениях о ней всеми признаками материнства, но мыслилась не как родящая мать, а как хозяйка-владычица зверей. Эвенки ее называют *бугады энинтын* (от *эни* ~ *энин* — мать, *тын* — лично-притяжательный и личный суффикс 3-го лица мн. ч.). С другой стороны, в эвенкийско-русском словаре Г. М. Василевич слово *энин* (с притяжательным суффиксом) дается как имеющее два значения: 1) мать, 2) лосиха³¹. Между тем в рассказах эвенков о *бугады* как родовом божестве о самом материнстве говорится очень мало и глухо по сравнению с тем, что говорится о ней как владычице — хозяйке зверей и тайги.

Однако если до недавнего времени этот образ продолжал существовать в представлениях с атрибутами материнства, а *бугады* называлась

²⁸ Г. М. Василевич, Древнейшие языковые связи современных народов Азии и Европы. Труды Института этнографии, т. II, 1947, стр. 217; е е же. Указ. словарь, стр. 23—24.

²⁹ А. П. Окладников, Исторический путь якутского народа, Якутск, 1943, стр. 34—35.

³⁰ А. Ф. Анисимов, Представления эвенков о шингкэн'ах и проблема происхождения первобытной религии. Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР, XII, 1949.

³¹ Г. М. Василевич, Указ. словарь, стр. 187.

«матерью» зверей (*энинтын*), то отсюда следует, что в эпоху господства материнского рода этот мотив материнства как важнейшей общественной функции по представлениям того времени, был, повидимому, одной из существенных черт этого образа. Отсюда вытекает вывод, что образ матери-зверя первоначально распространялся не на всех зверей, а лишь на определенный вид зверя-тотема. Этот вывод полностью подтверждается тем, что нам известно о шаманской *харги*, представляемой также в образе лосихи или самки дикого оленя и осмысляемой как «мать-зверь» шамана, его главный дух-помощник, звериный двойник шамана. Существенно в образе *харги* и другое: *харги* понимаются как духи-предки и мыслятся существами двойной природы — полулюди-полузвери. Из этого следует, что образ *бугады*, восходя своими истоками к тотемизму, оказывается очень близким образу мифических духов-предков, которые рисуются как образ женского духа, мифической праматери — зверя.

В свете вышеизложенного образ *бугады*, хозяйки — владычицы зверей и тайги, почитаемой матерью зверей, но фактически сохраняющей лишь атрибуты материнства, встает как более обобщенный слитный образ первичных представлений о мифических прародительницах — зверях-тотемах. Оказавшись в диаметрально-противоположной среде социального бытования — отцовском роде, основанном не на материнском, а на отцовско-правовом начале, первичный образ прародительницы — зверя-тотема постепенно утерял черты материнства, поскольку исчисление родства в отцовском роде велось не по линии матери, а по линии отца. Как результат поражения материнского родового начала и женской линии исчисления родства этот образ с потерей функции материнства утерял и другое — значение мифической первоматери, предка тотемного рода. Поскольку в новых социальных условиях эта черта не только теряла свой прежний смысл, но и противоречила сути отцовского рода, прежний образ мифической матери — тотема || зверя — стал образом матери — владычицы зверей.

На тотемические истоки культа предков указывает и другой факт — связь духов-охранителей с тотемическим характером культа медведя. Последнее наиболее отчетливо проявлялось в том, что, когда убивали медведя, идолов духов-охранителей не только не «кормили», обмазывая кровью, жиром и костным мозгом, как это делали при возвращении с удачной охоты на других зверей, но даже старались всячески это скрыть от духов-охранителей. Это стремление охотников и их сородичей скрыть от духов-охранителей факт добычи медведя, по мнению К. М. Рычкова, объясняется опасением охотников, «что убит какой-нибудь предок-сородич, превратившийся в животное»³².

Если к этому добавить, что тотемический характер и тотемические истоки культа медведя ныне являются общепризнанными, а также тот в высшей степени важный факт, что дух предков, хозяин нижнего мира и дух-помощник шамана, так называемый *манги*, представлялся звенкам существом двойной природы (*манги* на языке звенков означает 1) дух предков; 2) медведь) и на шаманских ковриках (*дэтур*) изображался в образе человека-медведя, то эта связь духов-охранителей с древними духами-предками — тотемами становится тем более убедительной и мотивированной.

В звенком культе «охранителей», почитавшихся как духи-предки, существенно важно и то, что духи эти почитались в неразрывной связи со всем олицетворением сил природы: в сумку, где хранились идолы духов-охранителей, звенки клали шкурки мелких пушных зверьков, шерсть животных, части скелета животных и птиц, зубы, когти и перья. Это указывает на то, что образы культа предков родились в борьбе че-

³² К. М. Рычков, Енисейские тунгусы, Землеведение, кн. I—II (Приложение), стр. 105.

ловека с природой как результат превратного, фантастического отражения чувства бессилия перед природой, ощущавшегося первобытным человеком на отдельных этапах этой борьбы. Наиболее древний образ культа предков — образ прародительницы — являлся, как мы видели, одновременно и образом помощницы в охоте, на промысле, в борьбе с могущественными силами природы.

Эти воззрения не могли, разумеется, появиться в оформленном виде ранее того, как возникли представления о душе. «...признавши существование души, люди, в силу общей ограниченности, никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела»³³. Здесь видит Ф. Энгельс начало представлений о бессмертии души, в силу которых человек населил природу миром душ наряду с миром духов. Когда появились эти представления о душах умерших людей, тогда только на их основе и мог возникнуть обобщенный образ души предка, духа-предка — помощника, тот образ, который мы застаем в более поздних слоях верований эвенков.

³³ Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах, т. II, М., 1948, — 350.