

А.А. Бурыкин, В.Н. Соловар



**ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ
И ФОЛЬКЛОРУ НАРОДОВ
СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

Департамент образования и молодёжной политики ХМАО – Югры
БУ «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок»



А.А. Бурыкин, В.Н. Соловар

**ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ
И ФОЛЬКЛОРУ НАРОДОВ
СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

Тюмень
2017

УДК 621.926:39
ББК 82.3(2РОС):63.521=660
Б-91

Рецензенты:

кандидат исторических наук В.Н. Адаев,
кандидат исторических наук Е.А. Волжанина

Ответственный редактор:

доктор исторических наук Д.А. Функ

Бурыкин А.А., Соловар В.Н.

Исследования по этнографии и фольклору народов Северо-Западной Сибири / А.А. Бурыкин, В.Н. Соловар. – 2-е изд., доп. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2017. – 380 с.

Книга содержит статьи по истории изучения этнографии, фольклора народов Севера Западной Сибири; в ней освещаются некоторые вопросы археологии, а также современные проблемы изучения традиционных религиозных верований народов Сибири.

Монография предназначена для тех, кто интересуется культурой народов Севера Западной Сибири.

ISBN 978-5-6040368-5-3

УДК 621.926:39
ББК 82.3(2РОС):63.521=660
Б-91

© Бурыкин А.А., Соловар В.Н., 2017
© БУ «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок»
© ООО «ФОРМАТ», изготовление, 2017

Содержание

Предисловие5

I. Из истории изучения этнографии и фольклора народов Севера Западной Сибири

Новое в интерпретации находок из лагеря русских полярных мореходов XVII века на Восточном Таймыре	8
Ричард Хаклюйт (1552-1616) и его издания как историко-этнографический источник	18
Языковая ситуация в Западной Сибири в XVI-XVII веках и практика общения русских служилых людей с коренными жителями: этнические, социальные, гендерные аспекты двуязычия в исторической динамике	21
Федор Петрович Литке как исследователь этнографии ненцев	24
Сочинения Г. А. Пирожникова как источник сведений по этнографии и истории коренных народов Обь-Иртышского Севера в начале XX века	29
Страницы истории этнографического изучения народов Севера Западной Сибири в XX веке О тех, кто не вернулся из экспедиций... (Н. А. Котовщикова, Я. Н. Попова, Г. Н. Грачева, А. И. Пика)	31
Этюды по гидронимии Западной Сибири. Обь, Иртыш, Енисей	51

II. Некоторые проблемы археологии и этнографии

Проблемы изучения и этнографической интерпретации археологических памятников островов Северного Ледовитого океана	60
Миграции с востока на запад и проблемы этнокультурной истории народов побережья Северного Ледовитого океана	60
Восточносибирские древности в описании путешествия Ф. П. Врангеля	61
Этноархеология острова Врангеля (вопросы историографии)	63
Проблемы этнографического изучения и задачи археологических исследований следов пребывания коренных жителей побережья Северного Ледовитого океана на Медвежьих островах	65
Древности Новосибирских островов	69
Средневековые миграции народов Средней и восточной Сибири: поиски причин и анализ последствий	72
Этногенез эвенков, проблема этнической принадлежности неолитических культур Прибайкалья и тунгусско-тюркские этнокультурные связи в свете некоторых новых данных	75
Этносы, географическая среда, динамика климата и миграции: к новому прочтению трудов Л. Н. Гумилева	77
Заметки на полях книги Г. Г. Шпета «Введение в этническую психологию» (к 80-летию первого издания): о генезисе идеи этнической психологии и о месте этнической психологии среди этнологических дисциплин	81
Коллективное и индивидуальное в гендерной ориентации: два полярных стереотипа поведения у представительниц малочисленных народов Севера	85
Некоторые современные проблемы развития литератур малочисленных народов Севера в свете гендерного анализа	90
Национальные средства массовой информации на языках малочисленных народов Севера РФ: трудная судьба – почему?	93
Развитие региональной образовательной инфраструктуры – безальтернативная задача реформирования и развития системы образования для коренных народов Севера	95

III. Современные проблемы изучения традиционных религиозных верований ханты и манси

Золотая баба – идол или топоним?	99
Вертикальные и горизонтальные компоненты в модели мира у народов Западной Сибири	103
Представления манси о хозяйках леса мис-нэ и их аналоги в религиозных воззрениях народов Сибири и Дальнего Востока	105
Традиционные религиозные воззрения народов Западной Сибири в контексте этнографии и религиоведения	108
Шаманы и шаманство как социокультурный феномен	159
Лар Л. А. Культовые памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень, изд. Института проблем освоения Севера, 2003. – 173 с.	267

IV. Традиционный фольклор обско-угорских народов в контексте типологии

Сказки обско-угорских народов в историко-типологическом освещении (заметки и наблюдения)	272
Сказки-диалоги у народов Сибири	283
Мансийская параллель к калмыцким стихотворениям-приметам «шинж» и фрагментам калмыцкого эпоса «Джангар» на фоне аналогичных образцов фольклора народов Сибири. О соотношении сказочных текстов и афористических жанров в мансийском фольклоре: к проблеме типов загадок и жанра антизагадок	292
Лексико-стилистические особенности личной песни обских угров	296
Следы жанрового синкретизма и жанровых трансформаций в мифологических рассказах и малых жанрах хантыйского фольклора	304
Богатство и бедность в фольклоре обско-угорских народов	308
Хантыйская загадка	321
Хантыйская сказка (заметки)	325
Фразеологизмы хантыйского языка, связанные с укладом жизни и обычаями	327
Хантыйские сказки. Тексты	330
Эдип в свете этнографии. Хантыйские сказки и древнегреческий миф	338
Материалы по фольклору финно-угорских и самодийских народов в коллекциях фонограммархива ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН	346
Краткий обзор научных публикаций собирателей фольклора народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока и сведения об отдельных исполнителях записей фольклора этих народов. Библиографическая информация к материалам, хранящимся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН	348
Сведения о некоторых исполнителях записей образцов фольклора и поэтического творчества народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, находящихся в коллекциях Фонограммархива ИРЛИ	352
Энецкий фольклор	359
Мифы о начальном периоде письменности у малочисленных народов Севера	361

V. Традиционная культура и музей

Градации этнической культуры и меры этничности культуры (по материалам разных социотерриториальных групп малочисленных народов Севера РФ)	364
Этничность и ее знаковые комплексы в разных сферах духовной культуры (по материалам народов Крайнего Севера РФ)	367
Градации народности культуры	370
О границах между настоящими и ненастоящими предметами в традиционной этнической культуре.....	372
Образ этноса в музее его восприятие посетителем	375

Предисловие

В ряду современных гуманитарных научных дисциплин трудно обнаружить более сложный предмет, чем этнография коренных малочисленных народов Сибири, северной и Южной Америки, Австралии и Новой Зеландии.

Здесь традиционные представления о предметах и объектах описания традиционной культуры аборигенных народов сосуществуют во времени с современной культурой этих народов, по своему видящих свое прошлое, настоящее, а иногда и будущее, связанное с территорией и государственно-правовыми отношениями в многонациональном государстве.

Здесь понимание культуры коренных жителей, многие элементы которых были заимствованы теми, кто позднее пришел на эти земли во времена, когда представления о границах государства, да и то приблизительные, имела только одна сторона – та, которая на бескрайних просторах Сибири двигалась на Север и на Восток – к морским побережьям, а в других местах – от моря вглубь континента, через горы и равнины, через пустыни и непроходимые джунгли, до еще неизвестных географических границ пространства.

Здесь сложный комплекс знаний, сформировавшихся на протяжении нескольких веков – от разрозненных свидетельств первых документальных источников до описаний моряков и путешественников, материалов географических и этнографических экспедиций, вписавших славные страницы в историю географии, этнографии, многих естественнонаучных дисциплин, до исследовательских монографий и тематических энциклопедических изданий о территориях и народах, от первых взглядов на предметы культуры до музейных коллекций, сохраняющих для потомков культурные раритеты, утраченные или утрачиваемые создавшими их народами.

В наши дни, когда этнография как дисциплина, сложившаяся в Европе нового времени с участием немецких ученых, живших и работавших в России, и развивающаяся в России XVIII – начала XXI веков сосуществует с такими науками, как этнология, культурная антропология, культурология как теория культуры, традиционный объект этнографии – народ и его культура, то, что создано руками и сознанием его представителей, – распределяется между этими дисциплинами, а они, в свою очередь, постепенно утрачивают свои позиции в образовании, тем самым утрачивая свое просветительское значение.

Изучение истории и культуры коренных народов Сибири сыграло огромную роль в становлении и развитии отечественной этнографии, понимании ее задач, оформлении теоретического и понятийного аппарата. В XX веке этнографическое изучение коренных народов Сибири приобрело новые задачи – характеристики процессов преобразования хозяйства и культуры коренных народов в условиях новой экономики и нового общественного строя и эти задачи решались столь же успешно, как успешно продолжалось изучение традиционной материальной и духовной культуры и языка, обогащаемое данными археологии, сравнительно-исторического языкознания, диалектологии. Новыми научными дисциплинами в изучении современной экономической жизни и культуры коренных народов Сибири стали этносоциология, демография, медицинская антропология.

В новой России, во множестве ее регионов, в том числе и на земле Югры, уже более четырех веков существует многонациональное и поликультурное сообщество, где как коренные жители, так и те, кого принято называть приезжими – и в Югре, и на Дальнем Востоке, и в Якутии, и на Чукотке и Камчатке – представлены разными народами, сохраняющими свою идентичность, одни делают это в условиях миграции приезжих, другие – в отрыве от родных мест – Севера. Центра, Юга России, Поволжья и Урала, Украины, Белоруссии, других стран СНГ. Существование народов предполагает процесс взаимного познания культуры, а длительное проживание на одной и той же территории ведет к формированию новых региональных культур, что мы видим на примере локальных культур старожильческого населения Сибири, и даже к формированию новых этнических групп – таких, как долганы – потомки эвенков, якутов и русских, говорящие на близком к якутскому языке, чуванцы – потомки казаков-землепроходцев и коренных народов бассейна реки Анадырь, говорящие на особом диалекте русского языка, колымчане – потомки русских, когда-то поселившиеся в низовьях Колымы и ныне владеющие пятью языками – местным русским, якутским, эвенским, юкагирским и чукотским, камчадалы, живущие небольшими группами по периметру северной части Охотского моря. Кстати, утраты среди коренных народов Сибири за последние три столетия, весьма невелики.

В XVIII веке исчезли арины, ассаны и пумпол-кольцы, родственные кетам, в XIX веке – котты, также говорившие на одном из енисейских, близких к кетскому языков, в XX веке ассимилировались камасинцы – один из самодийских народов, на рубеже XX и XXI веков ушли из жизни последние кереки – народ Южной Чукотки, родственной чукчам и корякам. Известный русский этнограф В. И. Иохельсон еще в конце XIX века предрекал исчезновение юкагирам – его прогнозы не сбылись, последние носители юкагирского языка и культуры живут в Якутии и в XXI веке, а численность юкагиров даже увеличивается.

Книга, предлагаемая вниманию читателей – это своего рода ответ на вызовы общественной жизни и культуры Югры и Сибири в XXI веке. Ее первый раздел посвящен географическим открытиям в Сибири и истории изучения культуры народов Сибири с XX века и географическим названиям – названиям великих сибирских рек.

Второй раздел книги составляют статьи, связанные с изучением отдельных проблем археологии отдаленных уголков Сибири и этнографии народов Сибири как в традиционном, так и в современном понимании. Третий раздел книги составляют работы, связанные с религиозными воззрениями хантов, манси и их соседей. Материалы четвертого раздела книги посвящены традиционному фольклору обско-угорских народов в сравнительно-историческом освещении и в плане выявления жанровых и сюжетных аналогий и поисков общих мотивов в устном творчестве других народов Сибири и Евразии. Статьи пятого, заключительного раздела книги посвящены проблемам экспозиции традиционной культуры народов Сибири в музеях, перед которыми ставится задача показать древние культуры народов Сибири в их динамике, раскрыть их содержание для тех, кто не знаком с народами Сибири и Югры и сделать образцы культуры узнаваемыми для новых поколений коренных жителей.



Из истории изучения этнографии и фольклора народов Севера Западной Сибири

Новое в интерпретации находок из лагеря русских полярных мореходов XVII века на Восточном Таймыре

В 1940-1941 годах на острове Фаддея (северном) и в заливе Симса на Восточном побережье Таймыра гидрографами были найдены остатки лагеря русских полярных мореходов XVII века. В 1945 г. места находок изучались А. П. Окладниковым, который проводил в местах находок на острове Фаддея и на берегу залива Симса археологические раскопки. Результаты археологических исследований и материалы коллекций были опубликованы [1], в 70-е годы XX в. Новые находки на острове Фаддея были сделаны В. А. Троицким. Все эти материалы в разное время привлекали внимание историков, географов и этнографов. В 2001 г. в Москве издана книга Л. М. Свердлова «Таймырская загадка», посвященная этой находке [2; 3, 23].

Как на момент публикации находок, так и в настоящее время среди исследователей не существует единства в определении направления плавания мореходов, лагерь которых был найден на острове Фаддея, а избушка и останки трех человек – на берегу залива Симса. Большинство ученых полагают, что мореходы плыли из устья Енисея к востоку, однако некоторые авторы (М. И. Белов, В. А. Троицкий) считали, что мореходы плыли из устья Лены на запад. На основании находки «клада», составляющего значительный по объему комплекс монет XVI-XVII веков, лагерь мореходов датировался временем около 1617 г., а само плавание приурочивалось ко времени запрещения Мангазейского морского хода (1610 и 1616-1619 гг.) – впрочем, сторонники версии о плавании мореходов с Лены на запад датируют находки временем около 1640 г. (В. А. Троицкий) или 1686 г. (М. И. Белов) [4; 5]. Сразу надо сказать о том, что высказывающиеся в литературе разными авторами версии о том, что плавание мореходов осуществлялось на двух кочах, потерпевших аварии в разных местах (С. В. Обручев, В. А. Троицкий) или даже трех кочах (Л. М. Свердлов) маловероятны – находки, сделанные гидрографами и археологами, однозначно составляют единый комплекс.

Все вещественные находки из лагеря полярных мореходов, сделанные гидрографами и археологами, хранятся в Музее Арктики и Антарктики (Санкт-Петербург). Эти материалы в

разное время привлекали внимание историков, географов и этнографов, хотя последующие годы не дали каких-либо новых существенных результатов в интерпретации находок.

Факт существования лагеря полярных мореходов XVII века за 60 лет со времени первых известий о находке гидрографов не только дал в руки ученых богатые вещевые материалы, но и оброс разнообразными историческими гипотезами. До сих пор неясно, откуда и куда плыли погибшие мореходы – с запада, то есть с Енисея, на восток – и опять же неясно, в неизведанные края или на реку Лену, о которой могли донестись слухи, или же они плыли с востока, из устья Лены, на запад – в Мангазею или в Архангельск? Когда мореходы потерпели крушение у острова Фаддея – сразу после 1617 года, как об этом говорит нам находка «казны», монетного клада, разделенного в отношении три к четырем, или позже, в 1640-е годы, как считал В. А. Троицкий, или в конце XVII века, как полагал М. И. Белов? Что появилось раньше – склад пушнины и охотничьего снаряжения на берегу острова Фаддея или избушка в заливе Симса? В этой избушке были обнаружены останки трех участников экспедиции – двух поморов-мужчин и одной женщины из коренного населения Сибири: как полагают на основании изучения костюма, украшений и некоторых других предметов, это была нганасанка, ненка или тундровая энка. Какова судьба остальных участников этого плавания, которым могли принадлежать оставленные вещи? В разных трудах на некоторые из этих вопросов даются разные, подчас диаметрально противоположные ответы.

На некоторые из таких вопросов попытался дать ответ в своем новом труде и Л. М. Свердлов, автор последней по времени книги, посвященной находкам на Восточном Таймыре. Стоит сразу же указать как на большое достоинство новой книги Л. М. Свердлова, то, что она написана с хорошим знанием предмета и с учетом большого количества современной научной литературы, посвященной этим находкам [3, 23], и это обстоятельство позволяет относиться к ней как к серьезной исследовательской работе. Бесспорно, автор имеет широкий исторический и географический кругозор, что помогает ему в

работе и делает его книгу весьма занимательным чтением как для специалистов-историков и географов, так и для широкого круга краеведов или любителей приключенческой литературы.

Основной предмет внимания Л. М. Свердлова заключен не столько в самих предметах, принадлежавших мореходам и найденных гидрографами и археологами, сколько в установлении целей и задач, маршрута и предполагаемого времени морской экспедиции, лагерь которой был обнаружен через 300 с лишним лет после гибели ее участников, и такой подход является достаточно новым в изучении обсуждаемой проблемы. Автор не случайно сосредоточил свое внимание не только на обстоятельствах, при которых был закрыт Мангазейский морской ход и времени этого события – 29 ноября 1619 года (с чем обычно связывалось это плавание мореходов), сколько на обстоятельствах и времени получения сведений о реке Лене. Он приводит точную дату получения русскими людьми первых известий о реке Лене, которая известна из документов – это 28 июня 1621 года (с. 77), но при этом допускает, что о ней могло быть известно и ранее [2, 84]. По мысли автора, эти два события и послужили причиной плавания мореходов с запада, из устья Енисея, на восток, то есть на Лену. Новым, во всяком случае мало известным, следует признать и сообщение о том, что где-то после 1616 года в районе устья Енисея потерпело крушение какое-то иностранное судно [2, 118] – и эта проблема, обозначенная автором, ждет своего разрешения. Однако, как нам представляется, в книге Л. М. Свердлова есть некоторые просчеты и заблуждения, касающиеся этнографических реалий и интерпретации географических названий в исторических источниках.

Предположение автора о том, что у берегов Таймыра погибли не один, а два коча – один у острова Фаддея, другой у берегов залива Симса [2, 35, 129], пока может рассматриваться лишь как очень смелая гипотеза. Анализ вещественных материалов показал, что все найденные на острове Фаддея и на берегу залива Симса предметы однозначно составляют единый комплекс. В развитие своей гипотезы Л. М. Свердлову приходится допускать, что на каждом из кочей находилась женщина-самоедка (части женского костюма, украшения и предметы женского рукоделия найдены в обеих точках находок, а останки женщины из коренного населения найдены в избушке в заливе Симса). Это, конечно, возможно – но, признаем, значительно менее вероятно,

нежели традиционная версия о едином источнике предметов на острове Фаддея и в заливе Симса. На этом фоне связь находки зимовья и предметов вооружения на острове Большой Бегичев в начале XX века с третьим судном той же самой экспедиции [2, 130], следы пребывания которой обнаружены в двух указанных выше местах, выглядит едва ли не домислом. Во всяком случае для таких утверждений нет никаких оснований: отметим, что и судьба предметов, которые видел Н. Бегичев на острове, носящем ныне его имя, к большому сожалению неизвестна.

Л. М. Свердлов считает, что мореходы, погибшие на восточном Таймыре, плыли с востока на запад, и конкретно – на реку Лену, к якутам и тунгусам – в этом его убеждают находки серебряных изделий, а серебро является и по сей день любимым металлом этих народов [2, 61]. Аргументация автора, надо признать, весьма изящна и нова, однако спорна – популярность серебряных украшений у якутов и тунгусов (эвенков и эвенов) севера Якутии, как представляется, должна относиться к более позднему времени, нежели начало XVII века: во всяком случае, распространение серебряных изделий у жителей бассейна Лены в XVII веке пока не подтверждено должным образом ни вещественными находками, ни документальными источниками.

Утверждение о том, что река с названием Catonga или Catowga, встречающееся у Дж. Логана и В. Перслоу – это не Нижняя Тунгуска, а река Хатанга, что существенно меняет географические представления названных английских авторов о Таймыре и прилегающих к нему территориях, на самом деле весьма и весьма спорно. Далее автор вскользь отмечает, что эвенки в своих песнях называют Катангой Нижнюю Тунгуску [2, 97, 100] – но он не учитывает того, что эвенки называли эту реку Катангой всегда, и они так называют ее на своем языке и до сих пор, при этом не только в песнях. Следовательно, то, что англичане под этим названием могли узнать о реке Хатанге, является если не прямо ошибочным утверждением, то во всяком случае весьма гипотетическим. По правде говоря, такие случаи в интерпретации исторической топонимики Сибири не единичны, однако же едва ли стоит умножать их число при наличии бесспорных фактов приурочения ономастических единиц к известным географическим объектам.

Л. М. Свердлов полагает, что огнестрельное оружие стало ненужным мореходам из-за того,

что у них отсутствовал порох [2, 47]. Это не совсем так – на острове Фаддея в «складе» найдены остатки бочонка с порохом. Что же касается погнутого ствола пищали, то мы думаем, что ствол одной из пищалей был изогнут по той причине, что сама пищаль из-за отсутствия других предметов использовалась как рычаг при безуспешных попытках снять коч с мели – потому-то она и была оставлена на острове, непосредственно вблизи места кораблекрушения.

Как хорошо известно, среди найденных предметов: принадлежавших мореходам, был обнаружен значительный по объему клад серебряных монет, очевидно, составлявший общую казну участников морской экспедиции. Казна была поделена на две неравные части и укрыта в двух местах вместе с другим имуществом мореходов на острове Фаддея и в заливе Симса. Казна полярных мореходов, насчитывающая в общей сложности 3557 серебряных монет от Ивана III до Михаила Романова (3414 копейки и 143 «денги»), как установил Г. И. Спасский еще в 1940-е годы, по самым поздним монетам датируется 1617 годом. Эта дата рассматривается как время отправления владельцев казны в их

последнее плавание, а сама экспедиция традиционно привязывается по времени к закрытию Мангазейского морского хода, т.е. к 1619 г. [6].

Сам по себе состав монет из казны полярных мореходов может и должен быть подвергнут дальнейшему изучению. В ходе его исследования в 1940-е годы было установлено время чеканки монет по периодам правления тех или иных царствующих особ, однако самое происхождение монет, то есть монетные дворы, где были отчеканены монеты, составившие казну (Москва, Новгород, Псков, Тверь) [7; 8], остается без определения, хотя оно принципиально важно для изучения условий формирования этой казны. Территориально наиболее интересным для сравнения с казной таймырских мореходов, несмотря на удаленность находок и вероятную хронологическую разницу во времени сокрытия, является клад с серебряными русскими монетами XVI-XVII веков, который был найден в селе Аяк на берегу реки Деп в бассейне Зеи [9], однако пока не известно, сохранен ли этот клад до настоящего времени.

Состав монет, обнаруженных в заливе Симса и на острове Фаддея, представлен в двух таблицах (табл. 1, 2):

Таблица 1

«Копейки»

Царствование (время чеканки)	Общее число	Находки в заливе Симса		Находки на острове Фаддея	
		Количество	% от общего числа	Количество	% от общего числа
Иван III	1	1	100	–	0
Иван IV – великий князь	329	175	53,2	154	46,8
Иван IV – царь	714	396	55,5	318	44,5
Федор Иоаннович	651	395	60,7	256	39,3
Борис Годунов	930	507	54,5	423	45,5
Лжедмитрий I	136	89	65,4	47	34,6
Василий Шуйский	332	197	59,3	135	40,7
Интервенция	86	49	57,0	37	43,0
Михаил Романов	158	93	58,9	65	41,1
Без определения	77	56	72,7	21	27,3
Всего	3414	1958	57,4	1456	42,6

Таблица 2

«Денги»

Царствование	Всего	Находки в заливе Симса	Находки на острове Фаддея
Иван IV – вел. князь	82	74	8
Иван IV – царь	46	42	4
Федор Иоаннович*	15	14	1
Всего	143	130	13

* Примечание. После правления Федора Иоанновича «денги» не чеканились.

На основании распределения монет разного времени чеканки по местам находок монет уже давно было установлено, что перед нами две части одного и того же клада, составляющего казну полярных мореходов, и эта казна преднамеренно была разделена на две неравные части – примерно в соотношении 4:3. Значительное преобладание «денег» в той части казны, которая найдена в заливе Симса, ранее объяснялось предположением, что обитатели избышки на берегу рассчитывали использовать более мелкие монеты для обмена с местным населением.

Мы попытаемся дать объяснение количественному распределению монет в двух частях казны и, с учетом состава предметов, найденных на острове Фаддея и в заливе Симса, постараемся определить состав участников этого плавания и, насколько возможно, проследить их судьбу.

В избышке в заливе Симса были найдены останки трех человек: двух мужчин-европейцев и одной женщины – судя по антропологическим данным и в особенности по костюму, представительницы самодийских народов, то есть ненки, нганасанки или энки. Если считать, что казна была разделена пропорционально количеству участников плавания, то, очевидно, общее число их было равно 7 или 14 (последняя цифра близка к команде коча, известной по документам XVII века). Женщина-самоедка была по существу равноправным участником похода (а вместе с частями традиционного западносибирского женского костюма найдены и остатки сарафана, а это значит, что его владелица состояла при мореходах длительное время, если имела русское платье), и, видимо, она должна была иметь право на свою долю в казне.

Попробуем рассчитать, чему могла быть равна доля спутницы мореходов, разделившей с ними их трагическую судьбу. При равных долях 7 участников из всего количества найденных монет на каждого приходится около 508 монет. Если допустить, что женщине была выделена половина доли, тогда ее часть будет составлять примерно 273 монеты – обратим внимание, что общее число найденных «денег» составляет чуть меньше половины этого количества. Если принять число участников похода равным 14, а долю женщины – за половину доли мужчины¹, то получится, что самоедка-спутница мореходов должна была иметь в собственности около 131 монеты – а эта цифра предельно близка

общему количеству найденных в заливе Симса «денег» (74 монеты), то есть мелких монет, и монет, оставшихся без нумизматического определения, то есть стертых и изношенных монет (56 монет). Очевидно, только этим и может объясняться столь большое количество «денег» в части казны, найденной в заливе Симса, и заметное количественное преобладание стертых монет в этой части клада – обратим внимание еще раз, что именно эти две группы монет (и только они) нарушают однородное пропорциональное распределение всех монет в обеих частях казны мореходов. При этих расчетах получается, что женщина-самоедка, взятая, как водилось среди казаков и промышленных людей «в вожи и для толмачества», имела право только на половину доли участника экспедиции, и к тому же была в известной мере обманута своими спутниками-поморами – не иначе мореходы решили так: самоедка так или иначе не пойдет со своей долей денег на рынок или в лавку, все равно навесит на одежду или обменяет родственникам для того же самого – так для этого и денежки, и сбитые монеты хороши будут...

Любопытно, что если казна мореходов была поделена на две части в некоей сложной пропорции, то ценные предметы, очевидно, взятые участниками экспедиции в плавание как товар и также разделенные между двумя группами людей, четко делятся в пропорции 1:2, при этом большая часть предметов, как и большая часть казны, были найдены в заливе Симса.

Среди предметов, принадлежащих мореходам на правах личных вещей или предназначенных для меновой торговли с местным населением, в двух местах, где находились разные группы мореходов, были найдены 9 нательных крестов (3 на острове Фаддея и 6 в заливе Симса) и 3 наперсных креста (1 на острове Фаддея и 2 в заливе Симса). Совершенно ясно, что это не могли быть собственные нательные кресты участников экспедиции, которые с ними не могли бы расстаться и не могли бы положить их в укрытия вместе с другими вещами. Среди найденных вещей нет таких предметов, которые указывали бы на то, что в морской экспедиции принимал участие кто-то из лиц духовного звания, в чьи обязанности входило бы обращение местных жителей в православную веру. Едва ли такие обязанности мог взять на себя и руководитель экспедиции, останки которого,

¹ Возможны и иные варианты дележа казны, допускающие, что глава экспедиции имел право на две доли: или что одна лишняя доля полагалась владельцу коча в соответствии с севернорусским обычаем выделять лишний пай или долю добычи на основное средство ее добычи, переходившую в собственность его хозяина.

как вполне возможно, тоже были найдены в избушке в заливе Симса. Вместе с тем трудно будет всерьез утверждать, что нательные и наперсные кресты оказались у мореходов после того, как отчаянные люди где-то ограбили церковь, церковную лавку или кого-то из лиц духовного звания. Откуда же у профессиональных мореходов, занимавшихся охотничьим промыслом и торговыми делами, могли в таком количестве взяться кресты, и тем более – наперсные кресты?

Надо полагать, что кресты, как нательные, так и наперсные, были изготовлены или приобретены участниками экспедиции для обмена или меновой торговли с местными жителями. Хотя это и может показаться странным, но коренные жители Севера и Сибири, обращаемые в христианство, распоряжались культовыми предметами и атрибутами далеко не так, как мы можем думать исходя из нашего собственного культурного опыта. У нас есть свидетельства того, что новокрещенные коренные жители Сибири носили полученные ими православные нательные кресты не так, как мы могли бы думать – на шнурке под одеждой; они носили эти кресты напоказ на одежде, точно так же, как они носили традиционные украшения. В начале XIX века Ф. Ф. Матюшкин отметил, что чукотский старшина (окрещенный не ранее чем в 1810-е годы) носил поверх кухлянки два образа и четыре креста [10]. Можно думать, что нательные кресты, соизмеримые по размерам с металлическими подвесками-украшениями, по эстетическим представлениям народов Севера Сибири или по ассоциации с традиционными амулетами-охранителями, как и металлические подвески, должны были носиться в некотором множестве.

Как это ни странно, но те кресты, которые были восприняты авторитетными интерпретаторами таймырских находок как наперсные, и которые воспринимаются нами как наперсные, вполне могли и не являться таковыми в сибирской реальности начала XVII века. Недавно Ханты-Мансийский музей приобрел крест, полученный в 1919 году при крещении Татьяной Сергеевной Молдановой, ханты по национальности. Размеры этого креста – 6,7 на 4,5 см [11]. Крест

такого размера в нашем сознании ассоциируется с наперсными крестами, но в данном случае такой крест выполнял в обряде крещения и в применении (постоянном или временном ношении) функции личного нательного креста. Очевидно, мореходы, имевшие некоторый опыт в меновой торговле, знали запросы своих партнеров по торговым операциям, имели у себя в запасе как нательные кресты обычного размера, так и кресты большего размера, которые и были приняты археологами XX века за наперсные кресты, ассоциирующиеся с атрибутом лиц духовного звания.

Отмеченная аналогия заставляет сделать одно оригинальное предположение относительно возможного исходного пункта погибшей экспедиции. В качестве постоянного места обитания русских мореходов, откуда они отправились в свое последнее плавание, назывались города русского Севера от Архангельска до Мангазеи. Если кресты большого размера, найденные среди вещей мореходов, имеют сходство с крестами, распространенными у хантов, то не так уж невероятно то, что местом проживания мореходов и областью их торговых операций, давшим им опыт общения с коренными жителями, был Обь-Иртышский Север – например, Тобольск, а вовсе не лежащая к востоку от устья Оби Мангазея, и тем более не западные территории, как то Архангельск или Кольский полуостров². К сожалению, мы лишены возможности проверить высказанное предположение по архивным документам большинства западносибирских городов, поскольку все архивы в Тобольске уничтожены многократными пожарами.

На основании количества монет, относящихся ко времени правления одной и той же царствующей особы, нам представляется возможным рассчитать ожидаемую вероятность пропорционального представления монет времени того или иного правителя, и сравнивая ее с числом реально найденных монет, можно попытаться установить примерное время формирования основной части казны мореходов, чей лагерь был обнаружен на берегах Северного Ледовитого океана более чем через 300 лет после того, как они дали отважным первопроходцам их последнее пристанище³.

В казне мореходов представлены монеты от Ивана III (всего одна, ныне утрачена) до Михаила Романова, таким образом, в ней присутствуют монеты за 84 года – с 1533 по 1617 годы. Таким образом, на каждый из годов этого периода в казне приходится примерно 39,7 монеты. Принимая во внимание продолжительность

царствования того или иного правителя или длительность исторического периода, можно проследить, насколько соответствует теоретической вероятности число монет того или иного времени, реально представленное в казне мореходов. Результаты этих расчетов приведены в следующей таблице (табл. 3):

Таблица 3

Ожидаемая величина и реальное количество монет в казне мореходов с учетом распределения монет по продолжительности правления царствующих особ

Правители	Годы царствования	Число лет царствования	Общее число монет периода правления	Ожидаемое число монет исходя из времени правления	Разница с ожидаемым количеством в %
Иван III			(1)		
Иван IV – великий князь	1533-1546	13	329	516,7	-63,7%
Иван IV – царь	1547-1584	37	714	1468,9	-48,6%
Федор Иоаннович	1584-1598 январь	13	651	516,7	+125,9%
Борис Годунов	1598-1605 апрель	7	930	277,9	+334,7%
Лжедмитрий I	1605-1606	1	136	39,7	+342,6%
Василий Шуйский	1606 май-1610	4	332	158,8	+209,1%
Интервенция	1610-1612	2	86	79,4	+108,31%
Михаил Романов	1612-1617	7	158	277,9	-56,8%
Без определения			77		

То, что количество монет времени Ивана Грозного в казне мореходов примерно вдвое ниже предполагаемого, объясняется тем, что монеты этого времени попадали в казну лишь sporadически и она была сформирована значительно позже царствования Ивана IV. Количество монет времени Федора Иоанновича в казне мореходов оказывается на 25% выше рассчитанного среднего числа для периода правления этого царя, правившего в продолжение 13 лет. Количество монет времен Бориса Годунова и Лжедмитрия I, правивших и чеканивших свою монету соответственно в течение 7 лет и 1 года, составляет 334, 7% и 342, 6% от ожидаемого – то есть почти втрое выше рассчитанного среднего количества для времени их правления: как

ни парадоксально, но 7 лет правления Бориса Годунова и год царствования Лжедмитрия I (Григория Отрепьева) знаменуются в казне мореходов одинаковым и весьма значительным преобладанием количества монет этого времени над их ожидаемым числом.

Далее в распределении монет по сравнению с ожидаемыми пропорциями начинаются странности, которые на первый взгляд выглядят малопонятными и противоречащими обычному распределению монет в кладках и любых монетных комплексах, согласно которым более поздние монеты численно преобладают над более ранними⁴. Количество монет времени Василия Шуйского, правившего 4 года, уже не более чем в три раза, а только примерно вдвое выше

² Даже помимо этого предположения, разумеется, нуждающегося в дополнительных доказательствах, проблема личных православных крестов, которые имели распространение среди коренных жителей Севера Сибири в XVII-начале XX веков, превращается в интересную проблему этнографических предметов и их роли и места в религиозных и эстетических представлениях, и эта проблема требует специального внимания.

³ Понятно, что такой метод расчета вероятности количества монет одного и того же правителя в монетном комплексе не дает абсолютно надежных данных. Мы не располагаем точными сведениями об абсолютном количестве монет, отчеканенных монетными дворами в правление того или иного царя. Тем не менее, если предполагать одинаковую интенсивность работы монетных дворов как некую постоянную величину, у нас появляется возможность сравнивать различные датированные монетные кладки друг с другом и тем самым пытаться устанавливать обстоятельства формирования изучаемых кладок.

⁴ Эта закономерность может нарушаться только по причинам прекращения или резкого уменьшения объема чеканки монет в какой-то определенный период времени – например: как это имело место с чеканкой монет в СССР с 1957 по 1960 год, накануне обмена денежных знаков и монеты, состоявшегося 1 января 1961 года. Монеты чеканки 1958 года составляют большую редкость, а монеты чеканки 1959 и 1960 годов: как кажется: отсутствуют совсем. Однако в аналогичных случаях закономерность будет нарушаться во всех выявляемых монетных комплексах без исключения – от потерянного кошелька до нумизматического собрания любого музея, так что любая неоднородность состава монетных комплексов, представляющих один и тот же период, должна объясняться историей данного монетного комплекса в отдельности.

рассчитанного ожидаемого количества монет этого царя. Число монет периода интервенции 1610-1612 годов оказывается лишь незначительно выше рассчитанного ожидаемого, а число монет Михаила Федоровича Романова, относящихся к самому последнему периоду времени формирования казны – почти в два раза ниже среднего. Исследователи пытались объяснить столь незначительное количество монет времени Михаила Федоровича в казне мореходов и полагали, что поздние монеты 1610-1617 годов на момент формирования казны попадали в Поморье и Сибирь в недостаточном количестве, чем и обуславливается их незначительное число в составе казны мореходов. Мы постараемся дать этому факту иное объяснение, которое будет увязываться с общей динамикой пропорций реального наличия монет того или иного правителя в казне мореходов и ожидаемого вероятного их количества.

По нашему мнению, динамика распределения количества монет относительно среднегодовой величины в определенной мере отражает состояние торговых дел компании мореходов, которым принадлежала казна. Капитал мореходов начал формироваться при Федоре Иоанновиче, и во время правления Федора Иоанновича дела у хозяев казны шли неплохо – их прибыль оценивается в 25 процентов от оборота. Время правления Бориса Годунова и Лжедмитрия для них было временем процветания, при котором доходы от промысла и от торговых операций составляли 230-240 процентов, и даже политическая смута не препятствовала благоприятному ведению коммерческих дел. После 1606 года, при царе Василии Шуйском дела торговой компании пошли несколько хуже, прибыль сократилась до 108 процентов. Время польской интервенции 1610-1612 годов могло дать хозяевам казны почти нулевой баланс, а время правления Михаила Федоровича обернулось для торговой компании мореходов и промышленников настоящим кризисом – за последние пять лет в казну поступило пропорционально меньше монет, чем за предшествующий менее продолжительный период 1610-1612 годов. Основываясь на этих расчетах, можно полагать, что именно неудачная коммерческая конъюнктура последних пяти-семи лет и стала тем обстоятельством, которое побудило мореходов предпринять рискованное плавание в район восточного Таймыра – в плавание,

которое закончилось для них трагически. Как было установлено на основании антропологического изучения костных останков, найденных в избушке на берегу залива Симса, останки одного из погибших принадлежат мужчине 50-55 лет. Возможно: что это был глава экспедиции – и тогда он вполне мог начать свою деятельность примерно за 30 лет до рокового плавания в район Таймыра, как раз во время царствования Федора Иоанновича.

В связи со сказанным нам хотелось бы обратить внимание, что в известныхкладах, соотносящихся по времени сформирования с казной мореходов, состав монет по периодам чеканки оказывается иным и существенно отличается от состава рассматриваемой казны именно в количестве монет позднейших периодов [12]⁵. В любом случае монеты из таймырской казны в наши дни требуют внимания специалистов-нумизматов и нуждаются в дальнейшем исследовании, которое обещает очень интересные и важные результаты.

Мы в настоящей работе предлагаем следующую версию развития событий на острове Фаддея и в заливе Симса [13]. Примерно в 1619-1620 гг. во время навигации – летом или ранней осенью – коч с командой в 7 человек (число принимается для простоты расчетов, но по количеству некоторых найденных предметов оно может быть равно и 14, тогда казна делится как 6:8), шедший от устья Оби и далее от устья Енисея на восток, сел на мель или был затерт льдами у острова Фаддея. При безуспешных попытках снять его с мели мореходы погнули ствол одной пищали (найдена на берегу острова Фаддея). Имущество промышленно-торговой экспедиции (пушнина, стрелы, порох, детали для ловушек на песцов, часть личных вещей), однозначно указывающее на цели плавания мореходов, было выгружено на остров и укрыто. Поскольку с коча был снят такой легкий груз, как меха, и одновременно с ними – стрелы и насторожки ловушек, есть основания догадываться, что мореходы не столько стремились разгрузить коч, сколько постарались убрать с судна охотничье снаряжение и добычу; вероятно, вследствие того, что они не имели разрешения на морские походы и на промысел и явно не желали попадаться на глаза представителям местной власти. При отсутствии на судне тех предметов, которые явно выдавали в них торговцев

и промышленников, занимающихся добычей пушнины, они могли бы сойти за охотников на морского зверя, занесенных штормом или льдами далеко на восток от районов промысла⁶. Как показывает распределение монет, участники экспедиции разделились в отношении, близком к 3/4, при этом в составе отряда была женщина-аборигенка (ненка, тундровая энка или нганасанка – однозначно это была ненка, если мореходы вышли в плавание из устья Оби), выполнявшая роль толмача (найденны части ее костюма и ее останки). Очевидно, именно ее денежная доля в «денгах» (самых мелких монетах) и стертых монетах, оставшихся без хронологического определения, объясняет преобладание таких монет в заливе Симса. Следовательно, участников похода было 7 (это принимается как рабочая гипотеза) или 14 (в этом случае своих хозяев находят нательные кресты и навигационные приборы, а денежные доли могут быть пересчитаны). Скорее всего, три человека остались на острове около аварийного коча (им была оставлена их часть общей казны), а четверо, в их числе женщина, дошли до залива Симса и построили избушку. В начале зимы коч был унесен дрейфующими льдами в море и те, кто остался на острове, пропали без вести вместе с ним (остатки коча не обнаружены, но на острове Фаддея найдены части лодки). Четверо, в том числе женщина, дошли до залива Симса и соорудили избушку. Промысловое оружие – стрелы, а также бочонок с порохом – осталось на острове: с собой было взято оборонительное оружие, необходимое для защиты от белых медведей (нож-пальма и рогатина, найденные непосредственно возле избушки и, следовательно, положенные наготове) и по крайней мере одна пицаль. С наступлением зимы один из членов отряда, который имел при себе единственную исправную пицаль, ушел на поиски людей, оставив часть вещей (в заливе Симса найдено 14 пуль, но не найдено самого оружия) и бесследно исчез в тундре. В течение какого-то времени оставшиеся в избушке люди питались мясом добываемых песцов (найденно множество песцовых черепов со следами вскрытия для того, чтобы извлечь мозг). На некотором удалении от избушки был найден

предмет, похожий на тупую стрелу-томар – видимо, эта стрела была потеряна при последнем выходе на охоту, однако выглядит странным то, что охотничьи или боевые луки не были найдены ни на острове Фаддея, ни в заливе Симса. Останки троих людей были найдены среди развалин избушки. Последние дни обитателей одинокой избушки были трагичны: одна человеческая кость была найдена в котле или около котла (в ней повышенное содержание меди). Видимо, женщина-самоедка умерла последней – ей принадлежат больше половины найденных останков и они количественно преобладают над останками мужчин-поморов. После того, как все люди умерли, избушка была разворочена белыми медведями. Если принимать число участников плавания равным 14, то получается, что вместе с судном пропали без вести в море 6 человек, а в тундре – пятеро, но построенная избушка едва ли могла вместить 8 человек.

В заключение нам хотелось бы представить еще две гипотезы, относящиеся к интерпретации таймырских находок.

Одна из этих гипотез касается судьбы мореходов, оставшихся на аварийном коче близ острова Фаддея. Вполне возможно, что этот коч был унесен льдами далее на восток – к Новосибирским островам, и тогда мореходы, отправившиеся в свой дерзкий поход, были бы первыми русскими людьми, кто ступил на промерзлую землю острова Котельный. Как известно из сочинений путешественников начала XIX века – М. М. Геденштрота, впервые описавшего находки Якова Санникова на острове Котельном, и Ф. П. Врангеля, который воспроизвел перечень находок в своем описании путешествия по Восточной Сибири и Ледовитому океану [14], в это время на Новосибирских островах были обнаружены следы пребывания людей, которым по праву могла бы принадлежать честь открытия этих островов.

М. М. Геденштрот писал: «На западном берегу сего острова [Котельный. – А.Б.] найдена тогда же могила неизвестного человека, от которого остались только несколько разбросанных костей: вероятно, тело было вырыто белым медведем. По найденным тут вещам: кресту,

⁵ Пока это самый близкий к интересующему нас времени клад, материалы по которому оказались доступны нам в публикациях.

⁶ Среди находок в заливе Симса был обнаружен документ с заголовком «Жалованная грамота», который был спрятан в ножнах от ножа; кроме заголовка, более ничего в этом документе прочитать не удалось. У нас есть серьезнейшие основания считать эту «грамоту» фальшивой: как явствует из известных нам материалов по делопроизводству XVII века, жалованные грамоты могли выдаваться от лица царствующей особы и адресовались весьма высокопоставленным лицам, к каковым, разумеется, заурядные сибирские промышленники и торговцы никак не могли относиться. Кроме того, подлинные жалованные грамоты, известные нам по архивным материалам и публикациям документов XVII века, не имели подобных заголовков.

стрелам, форме для литья пуль, ношеным котам и несколько мочалам (sic! – А.Б.) судить можно о том, что покойник был Архангельский промышленник, заброшенный сюда с товарищами бурей на пути их в Шпицберген. Древнее днище судовое, неподалеку от сего места, подтверждает сию догадку» [15, 128]. В других источниках отмечается, что при вскрытии могилы промышленника были найдены батас [якутское название ножа-пальмы. – А.Б.], две железные стрелы, калип [форма для литья пуль. – А.Б.], пила, две уды, огниво и кремь, и «желтой меди кастрюля» [16, 14]. Существует версия, что остров Котельный был назван «ввиду обнаружения на острове старинного медного котла» [17], хотя по другой версии этот остров получил наименование из-за того, что его первооткрыватели – спутники Ивана Ляхова забыли там медный котел [16].

Помимо старого корабельного днища, найденного «близ устья Царевой реки» [14] (современная река Балыктах), которому, видимо, на момент его обнаружения вполне могло быть более 100 лет, среди находок из могилы на острове Котельный наше внимание привлекают два предмета – «желтой меди кастрюля», напоминающая нам о тех котлах, которые были найдены гидрографами на острове Фаддея (с чего и начались находки на месте лагеря мореходов), и калип – форма для литья пуль⁷. В XVII-XVIII веках не было еще стандарта на калибр огнестрельного оружия, и, понятно, для каждого ружья требовалась своя форма для отливки пуль. Возникает вопрос: почему такой, без сомнения, ценный предмет, как форма для отливки пуль, был положен в могилу промышленника, а не унесен тем, кому досталась его пицаль? Ответ на этот вопрос один – значит, форма для отливки пицальных пуль стала ненужной из-за того, что сама пицаль была утрачена. А это обстоятельство заставляет вспомнить, что на острове Фаддея были найдены две пицали, одна из которых была приведена в негодность вследствие погнутого ствола и оставлена, а вторая, найденная в 1971 году В. А. Троицким, возможно, просто потеряна. То, что огнестрельное оружие у людей, похоронивших своего спутника на острове Котельном, было, но утратилось, и принадлежности к нему стали им ненужными, находит еще одно подтверждение. Вблизи вскрытой им

могилы Яков Санников видел крест с надписью, которая была сделана на прикрепленной к нему пластинке, отлитой из свинца. Очевидно, запас свинца был использован для изготовления этой пластинки после того, как люди с острова Котельный перестали испытывать нужду в свинце для пуль и дроби – и это опять-таки возможно только по той причине, что они потеряли огнестрельное оружие. Может быть, они потеряли его как раз на острове Фаддея? И медный котел был положен в могилу их спутника по той причине, что запас котлов, часть которых также была оставлена на острове Фаддея, явно утерять свою товарную ценность по сравнению с необходимостью выжить? Правда, по описанию найденной Санниковым могилы, она казалась ему довольно свежей и около нее лежала еще не сгнившая щепка – однако не вполне ясно, сколько времени эта щепка могла сохраняться в относительно свежем виде в условиях холодного климата острова Котельный.

Вторая гипотеза касается состава и места отправления экспедиции, участники которой высадились на остров Фаддея и разбили свой последний лагерь на берегу залива Симса. Почти все сторонники наиболее реалистической гипотезы, согласно которой участники экспедиции плыли с запада на Восток, молчаливо полагают, что мореходы вышли в свое последнее плавание из устья Енисея. Мы располагаем относительно поздними для XVII века свидетельствами о попытках плаваний из устья Енисея в сторону устья Лены – так, Н. Г. Спафарий в описании своего путешествия по Сибири писал: «А из устья Енисейского многажды хотели на кочах ехать к Лене реке, и не могли, оттого что льды великие ходят по морю и разбивают кочи» [18]. В топонимике Енисейского Севера сохранилось до наших дней название «Крестовское зимовье» – это зимовье располагалось вблизи памятного креста с указаниями имен мореходов, ходивших на кочах до реки Пясины и без вести пропавших в море [19], однако при этом остается неизвестным, что же появилось раньше – само зимовье или памятный крест, давший ему название. Таким образом, «Енисейская версия» маршрута мореходов, несмотря на свою реалистичность, пока обосновывается только такими сообщениями, которые либо вообще ничего не говорят о трагических исходах плаваний, либо не имеют

даты и указывают маршрут плавания пропавшей экспедиции не вполне определенно.

Что касается «Обской версии», основания для которой появились у нас исходя из наличия у мореходов «наперсных» крестов, то она достаточно неожиданно находит датированное подтверждение в источниках по истории арктического мореплавания первой четверти XVII века. Ф. П. Литке в своей книге «Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан...» в историческом обзоре плаваний в Западной Арктике приводит следующий факт: в 1625 году голландский мореплаватель Корнелий Босман встретил в Карском море русских мореходов. Очевидно, в ответ на расспросы голландца об условиях морского плавания к востоку от устья Оби, мореходы рассказали ему, что «несколько лет назад» отряд из трех судов отправился морем на восток, из них одно, «претерпев великие опасности», вернулось через год, а два других пропали без вести [20, 59]. Для 1625 года, которым датируются эти сведения, «Несколько лет назад» – это в том числе и 1619 год, то есть

год, которым датируется выход интересующей нас торгово-промышленной экспедиции в свое последнее плавание. Таким образом, у нас открываются некоторые возможности не только объединять находки на восточном побережье Таймыра, сделанные в 1940-1945 годах, и свидетельства о находках на острове Котельном, относящиеся к началу XIX века, в единый исторический комплекс, но и связать эти находки с сообщением К. Босмана об исчезновении двух русских судов с командами где-то в Северном Ледовитом океане к востоку от устья Оби за несколько лет до 1625 года, то есть примерно в 1619 году – следовательно, или накануне закрытия Мангазейского морского хода, или вскоре после его закрытия. Бесспорно положительной характеристикой данной гипотезы будет являться то, что она не требует передатировки времени стоянок мореходов, обнаруженных на острове Фаддея и в заливе Симса по сравнению с теми датировками, которые были сделаны при публикациях найденного вещественного материала.

Литература

1. Окладников А. П. Русские полярные мореходы XVII века у берегов Таймыра. М.-Л., 1948; Исторический памятник русского арктического мореплавания XVII века. М. – Л., 1951.
2. Свердлов Л. М. Таймырская загадка. М., [Б.и.], 2001.
3. Бурыкин А. А. Таймырская загадка // ЯЛИК (Языки. Литература. История. Культура), № 51, 2002, октябрь. С. 23.
4. История открытия и освоения Северного Морского пути. Т. 1. М.-Л., 1956.
5. Белов М. И. По следам полярных экспедиций. Л., 1977.
6. Бурыкин А. А. Два клада с казной полярных мореходов XVII века с Восточного Таймыра: проблемы интерпретации // Клады. Состав, хронология, интерпретация. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 26-29 ноября 2002 г. СПб., 2002. С. 248-251.
7. Хухарев В. В. Тверские клады: состав и хронология // Клады: состав, хронология, интерпретация. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 26-29 ноября 2002 г. СПб., 2002. С. 175-179.
8. Тимошина Н. Н. Клады монет XV-XVII вв. на территории Ивановского края // Клады: состав, хронология, интерпретация. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 26-29 ноября 2002 г. СПб., 2002. Там же. С. 183-185.
9. Сапунов Б. С. Экспедиция 2000 г. в бассейн Зеи (записки археолога) // Традиционная культура Востока Азии. Вып. 3. Благовещенск, 2001. С. 9.
10. Врангель Ф. П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах экспедицией, состоящей под начальством флота лейтенанта фон Врангеля. 2-е издание, М., 1948. С. 308.
11. Андриенко Л. С. Особенности комплектования этнографической коллекции в отдаленных северных регионах // Этнографическое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 137-138.
12. Мокерова Е. Ю. Клад 1614 г. из деревни Лобановка // Клады: состав, хронология, интерпретация. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 26-29 ноября 2002 г. СПб., 2002. С. 185-191.

⁷ Заметим, что батас (пальма) был найден в числе оружия, оставленного для обороны от медведей, и возле избушки в заливе Симса. Случайно ли такое совпадение и не слишком ли много совпадений среди найденных в разных местах предметов для того, чтобы они были случайными?

13. Окладникова Е. А., Бурькин А. А. Комплекс предметов и жилище русских полярных мореходов XVII в. на острове Фаддея и заливе Симса (новые перспективы интерпретации) // Северный археологический конгресс. Тезисы докладов Екатеринбург – Ханты-Мансийск, 2002. С. 326-328.
14. Врангель Ф. П. Указ соч. С. 91-92, 93-94.
15. Геденштром М. М. Отрывки о Сибири. СПб., 1830. С. 128.
16. Иванов В. Л. Архипелаг двух морей. М., 1979. С. 18. См. Ф. П. Врангель. Указ соч.
17. Якутия. Хроника. Факты. События. 1632-1917. Якутск, 2002. С. 120.
18. Спафарий Н. Г. Сибирь и Китай. Кишинев, 1960. С. 71.
19. Васильева С. П. Топонимическая картина мира Приенисейского Севера // Материалы XXXII международной филологической конференции. 11-14 марта 2003 года, Санкт-Петербург. Язык и ментальность. СПб., Филологический факультет СПбГУ, 2003.
20. Литке Ф. П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на военном бриге «Новая Земля» в 1821-1824 гг. 2-е издание, М., 1948. С. 59.

А. А. Бурькин

Ричард Хаклюйт (1552-1616) и его издания как историко-этнографический источник

Историко-географические сочинения, написанные учеными Средневековья и последующих столетий, являются для нас ценнейшим источником этнографической информации. Особая ценность этих трудов для этнографии заключается в том, что содержащиеся в них сведения фиксируют культуру народов в тех ее состояниях, которые относятся к недоступным для нас синхронным срезам, что делает материалы таких источников ценными для изучения исторической этнографии народов, регионов и целых континентов. Исключительная источниковедческая ценность отдельных источников этого периода и отдельных собраний таких источников, оформившихся в виде сводов и многотомных изданий, заключена именно в их масштабной всеохватности и комплексном характере, который делает их полезными для историков, историков географии как науки о Земле, историков путешествий, мореплавателей и географических открытий, а также представителей всех тех гуманитарных и естественных наук, кто пользуется письменными источниками в своих исследованиях.

Одним из таких изданий историко-географических сочинений, изданием, уникальным для своего времени и для того корпуса письменных историко-этнографических источников, которые достались нам в наследство от ученых

предшествующих столетий, является многотомная серия под названием «The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation. Collected by Richard Hakluyt, Preacher, and Edited by Edmund Goldsmith, F.R.H.S.»

Ричард Хаклюйт [Хаклюйт, Гаклюйт, в соответствии с английской транскрипцией – Хаклвит, но такое написание в русской литературе не используется] (с. 1552 – 23 ноября 1616), был английский ученый, известный как компилятор и издатель материалов, собранных английскими путешественниками в разных частях Земного шара⁸.

Семья Хаклюйтов происходит из Уэльса и, как известно по источникам, обосновалась в Херфордшире приблизительно в XIII веке. Ей принадлежала также недвижимость в Итоне. Ричард Хаклюйт родился в Херефорде. Его отец умер, когда будущему ученому было 5 лет, оставив свою семью на попечение своего двоюродного брата Ричард Хаклюйт, адвоката по профессии, который имел обширные и полезные связи как в мире торговли (бизнеса), так и в мире науки. Ричард Хаклюйт-Младший (иногда ученого называют в литературе именно так) получил образование в Вестминстерской Школе, а с 1570 по 1574 год в Оксфорде, где он в 1577 г. получил ученую степень. Р. Хаклюйт был одним из первых

ученых, кто начал читать лекции по географии с демонстрацией навигационных приборов, карт и глобусов. В 1582 году он опубликовал свое первое научное сочинение, относящееся к истории колонизации Северной Америки и прилегающих к ней островов. В 1583 году он был послан в Париж в качестве капеллана в составе английского посольства при французском королевском дворе, возглавляемого сэром Эдвардом Стаффордом. Р. Хаклюйт пробыл в Париже до 1588 года, где занимался собиранием, обработкой и переводом материалов о французских и испанских плаваниях и географических открытиях в Северной Америке. В 1589 году им было опубликовано первое собрание документов и материалов об открытиях, в 1598-1600 годах новое, расширенное трехтомное издание. После смерти ученого издание документов им материалов о путешествиях было продолжено Самуэлем Перкусом (Samuel Purchas 1577(?)–1626). Впоследствии хаклюйтовское собрание материалов об английских путешествиях и морских плаваниях воспроизводилось и переиздавалось неоднократно, примерно с интервалом в 30-40 лет. В 1846 году в Англии было создано Хаклюйтовское общество, в задачи которого входила публикация материалов и документов о путешествиях и плаваниях, серийные издания этого общества должны были выходить в свет с периодичностью 2-3 выпуска в год.

Хотя для русского читателя основным источником сведений об этих изданиях ныне являются интернет-сайты и каталоги европейских антикварных книжных магазинов, тем не менее публикации Р. Хаклюйта были известны в России внимательно изучались русскими морскими офицерами, среди которых были Ф. П. Литке и Ф. П. Врангель [1; 2]. В наши дни личность и труды Р. Хаклюйта привлекают внимание уче-

ных разных специальностей, среди которых есть историки географии и мореплавания [3], историков [4], книговедов [5], литературоведов [6], привлекает внимание ученых также личность самого Р. Хаклюйта и его труды в контексте времени [7], его собирательская и издательская деятельность [8]. Издания Р. Хаклюйта, содержащие сведения о народах Восточной Европы активно используются учеными разных стран [9; 10]. Высоко оценивается работа Р. Хаклюйта как издателя ценнейших историко-географических источников, среди которых издание описания путешествий Г. де Рубрука [11]. Как пишет Г. Г. Пиков, Роджер Бэкон традиционно дает описание трех частей света Европы, Азии и Африки и ссылается на античных авторов (Аристотеля, Плиния и др.), но основной фактический материал берет у своих современников – францисканских монахов Иоанна де Плано Карпини и Гийома де Рубрука. Однако «бесхитростные и во многом наивные рассказы» Карпини и Рубрука он анализирует очень тщательно и компонуется материал так, что тот лишь подтверждает его научную концепцию. Книга Рубрука впервые была напечатана английским издателем Хаклюйтом лишь в 1598 г. Получается, что именно Р. Бэкон первым ввел ее в научный и общественный оборот». Соглашаясь с оценкой заслуг Р. Бэкона, данной в приведенной цитате, отметим, что роль Р. Хаклюйта в том, что сочинения средневековых путешественников стали доступны английским и европейским читателям, не менее велика.

Собрание документов и материалов об английских путешествиях и морских плаваниях, изданных Р. Хаклюйтом, ныне доступное в Интернете в окончательно сложившемся виде имеет следующий заголовок и композиционное оформление⁹:

The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, AND Discoveries OF THE ENGLISH NATION. Collected by RICHARD HAKLUYT, PREACHER, AND Edited by EDMUND GOLDSMID, F.R.H.S.
Vol. I NORTERN EUROPE
VOL. II. NORTHEASTERN EUROPE, AND ADJACENT COUNTRIES.
Part I. TARTARY.
VOL. III. NORTH-EASTERN EUROPE AND ADJACENT COUNTRIES.
PART II. THE MUSCOVY COMPANY AND THE NORTH-EASTERN PASSAGE.
VOL. IV. NORTH-EASTERN EUROPE, AND ADJACENT COUNTRIES.
PART III. THE MUSCOVY COMPANY AND THE NORTH-EASTERN PASSAGE.
SECTION II. SECTION II. Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries in NORTH-EASTERN EUROPE.

⁸ См. о нем статью в энциклопедии «Википедия» http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Hakluyt; <http://ancient-skipper.mylivepage.ru>

⁹ Эти материалы доступны на сайте www.gutenberg.org: более полный адрес <http://www.gutenberg.org/browse/authors/h#a1212>

VOL. V. CENTRAL AND SOUTHERN EUROPE.
 VOL. VI MADEIRA AND THE CANARIES; ANCIENT ASIA, AFRICA, ETC
 VOL. VII. ENGLAND'S NAVAL EXPLOITS AGAINST SPAIN.
 VOL. VIII. ASIA. PART I.
 Title: The Principal Navigations, Voyages, Traffiques,
 and Discoveries of The English Nation, Volume 9
 Asia, Part 2
 Title: The Principal Navigations, Voyages, Traffiques,
 and Discoveries of The English Nation, Volume 10
 Asia, Part III
 THE PRINCIPAL NAVIGATIONS, VOYAGES, TRAFFIQUES AND DISCOVERIES
 OF THE ENGLISH NATION, VOLUME XI AFRICA
 VOL. XII. AMERICA. PART I.

Из этого перечня материалов явствует, что издания Р. Хаклюйта, особенно те из них, что составили VI-XII тома его издания, представляют значительный интерес для этнографов, занимающихся историей и культурой народов Азии, Африки и Северной Америки. В настоящее время Российская национальная библиотека располагает полным комплектом одного из изданий книг, подготовленных Р. Хаклюйтом¹⁰.

Сведения из записок и документов английских путешественников, посещавших Московское государство и Россию в XVI веке, в особенности те из них, которые относились к народам Севера Европейской части России и Западной Сибири, почерпнутые из изданий Р. Хаклюйта и переведенные на русский язык [12], уже в течение длительного времени были предметом внимания историков и этнографов. Однако, как показывает опыт работы с этими источниками, обращение к их оригинальной версии может привести к подлинным открытиям и позволяет исправить ошибки, ввозившие в заблуждение ученых разных специальностей в течение нескольких десятилетий.

Во всех изданиях авторитетного многотомного (в позднейших изданиях) сочинения по истории географических открытий [13], говорится, что Стефен (Стивен) Барроу, участвовавший в самых ранних морских плаваниях английских судов

по Баренцеву и Карскому морям (в экспедиции Р. Ченслора – Х. Уиллоуби как штурман, позднее – как капитан), помимо геодезических и гидрографических исследований, вел также наблюдения над жизнью и бытом коренного населения побережья Западной Арктики – саамов, карелов, коми, ненцев, собирал сведения о хантах и манси, и в частности, составил англо-ненецкий словарь объемом в 100 слов [13]. Источником этих сведений являются материалы С. Барроу вместе с включенным в них словарем переведенные на русский язык и опубликованные в названном выше сборнике записок английских путешественников, побывавших в России в XVI-XVII веках [12].

Собственно говоря, сам просмотр материала этого словаря мог бы убедить читателей в том, что перед ними лежит не ненецко-английский, а саамско-английский словарь. Однако в трудах И. П. Магидовича и В. И. Магидовича точная ссылка на источник отсутствует. Автор настоящей работы в течение многих лет безуспешно вел поиск ненецкого словаря середины XVI века, приписанного С. Барроу – и только обращение к электронной версии оригинального издания собрания Р. Хаклюйта позволило восстановить истину и ввести ценные материалы по языку кольских саамов XVI века в научный оборот для отечественных финно-угроведов [14].

Литература

1. Литке Ф. П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на военном бриге "Новая Земля" в 1821-1824 гг. СПб., 1828. 2-е издание, М., 1948.
2. Врангель Ф. П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах экспедицией, состоящей под начальством флота лейтенанта фон Врангеля. В 2-х частях с прибавлением. СПб., 1841. 2-е издание, М., 1948.

¹⁰ Шифры в РНБ: RU\NLR\bibl\5996 Г01 Д-3/1091 Hakluyt, Richard (1552?-1616). Voyages: In 8 vol. / Richard Hakluyt; Introd. by John Masefield. – Repr. – London: Dent; New York: Dutton, 1967-1973. – 19 см. – (Everyman's libr. N 264; N 265).

3. Вехов Н. В. Морские английские экспедиции в русской Арктике // Информационно-аналитический журнал «Морская индустрия», 2001, № 3. <http://morind.chat.ru/03-01/vehov.html>
4. Кириллова В. М. К вопросу о колониальных воззрениях Ричарда Хаклюйта-младшего // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки, Ростов н/Д, 1979. С. 81-99.
5. Колобков В. А. Загадка Р. Гаклюйта и русско-английские отношения в конце XVI в. // Коллекции. Книги. Автографы: Вып. 2. Книжные редкости Публичной библиотеки / Сост. А. Х. Горфункель; Ред. М. В. Безродный; Рец. (РНБ) В. Н. Сажин. СПб., 1991.
6. Торкут Н.М. «Звіт про вояж» (1587) Е.Гейеса в контексті англійської Ренесансної літератури мандрів // Вісник Запорізького державного університету 2000, №1. <http://www.zsu.zp.ua/herald/articles/788.pdf>
7. Мандыч Н. В. Ричард Хаклюйт и его труд «Основные плавания, путешествия, торговые экспедиции и открытия английской нации» // Политическая жизнь Западной Европы: античность, средние века и в новое время. Межвузовский сборник научных трудов. Выпуск 4./ АГПИ им. А. П. Гайдара. – Арзамас: АГПИ, 2005.
8. Важинская И. Н. История формирования художественных коллекций в Великобритании XVI-XVII веков. Автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 2004.
9. Кононович В. <рец.> 450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii 1549–1999. Jubiläumsvorträge herausgegeben von Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. 408 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd.24). //Беларускі гістарычны агляд. Том 9 Сшытак 1-2 (16-17) Снежань 2002. <http://www.lingvo.minsk.by/~bha/09/kananovic.htm>.
10. Наливайко Д. Очима Заходу: Рецепція України в Західній Європі XI-XVIII ст. Київ, «Основи», 1998. <http://litopys.narod.ru/ochyma/ochrus.htm>.
11. Пиков Г. Г. Из истории Европейской культуры Учебное пособие / Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 2002. 255 с. <http://gkaf.narod.ru/pikov/06.html>.
12. Английские путешественники в Московском государстве середины XVI века. М.-Л., 1937.
13. Магидович И. П., Магидович В. И. Очерки по истории географических открытий. Т. 2. Великие географические открытия (конец XV-середина XVII вв.). Изд. 3-е, перераб. и доп. М., «Просвещение», 1983. С. 213-217.
14. Бурыйкин А. А. Саамско-английский словарь середины XVI века – первый памятник языка кольских саамов // Тезисы докладов X Международной научной конференции (Апатиты, 5-6 апреля 2007 г.). Ч. 2. Апатиты, изд. КФ ПетрГУ, 2007. С. 99-100.

А. А. Бурыйкин

Языковая ситуация в Западной Сибири в XVI-XVII веках и практика общения русских служилых людей с коренными жителями: этнические, социальные, гендерные аспекты двуязычия в исторической динамике

Изучение практики общения русского населения и коренных жителей Сибири в исторической перспективе в широких пределах от XVI века и до начала XX века вызывает интерес во многих отношениях. Для изучения языковой ситуации по документам, отражающим контакты русских служилых людей и представителей иных сословий с коренными жителями, представляющими разные этносы, весьма важным является выяснение механизмов формирования регионального двуязычия и установление характера формирующегося двуязычия. Для

изучения социальных отношений значимыми являются этнические, социальные и гендерные характеристики тех социальных групп, кто оказывается первыми носителями двуязычия – данные социальные группы легко определяются по документам: прежде всего это «толмачи», т.е. устные переводчики, а также те лица, которые, согласно документам, активно участвовали в разнообразных межэтнических контактах и являлись источником передачи различных сведений из среды одного этноса в среду другого этноса.

К сожалению, в опубликованных документах, на которых основывается наша работа, имеется не так уж много материалов по интересующей нас проблеме и исследования в этой области должны быть продолжены по архивным материалам.

Одно из примечательных событий, позволяющих судить о практике общения жителей Московского государства и уроженцев Западной Сибири датируется 25 декабря 1598 г. – эту дату имеет документ о допущении татарского переводчика Вельямина Степанова из Московского приказа к семейству Кучума¹¹. Из него следует, что уже в конце XVI века русские служилые люди владели татарским языком. В грамоте 1648-1650 г. адресованной Тюменскому воеводе Сильвестру Чоглокову о строительстве на Пышме новой Беляжовской слободы упоминаются «толмачи Степанко Трубачев, Тимошка Микитин, да юртовской служивый татарин Мургач Маймасов да ясачной татарин Адарко Стенислыбаев»¹². Здесь служивый татарин упоминается в одном ряду с толмачами-русскими, можно полагать, что и их обязанности были одинаковыми. Следовательно, в роли переводчиков выступали как русские. Овладевшие по крайней мере одним из местных языков, так и местные жители-татары. Еще в одной грамоте тому же воеводе говорится о защите «служивых людей Маймасовых»¹³. Из других документов становится известным, что татарский язык в XVII веке в Западной Сибири служил средством межэтнического общения и использовался русскими служилыми людьми в общении с представителями других народов, достоверно известно, что при посредстве татарского языка русские осуществляли общение с калмыками. Еще один документ о толмачах – это грамота от 10 мая 1613 года от имени Михаила Романова воеводе Ст.Ст. Годунову об определении казака Данила Шавкова в толмачи на Верхотурье вместо прежнего толмача: «И как к тебе ся наша грамота придет, а Ларка Меркурьев будет стар и на наши службы и в походы ходити не может, и ты бы велел Данилку Шавкову быти на Верхотурье в толмачах на Ларкино место Меркурьева

давати Ларкин оклад»¹⁴. Причина повышенного внимания к толмачам – «шатость и измена» у вогуличей (манси). В одной из грамот говорится о поверстании в казачью службу «ясачного вагулетина (манси) Табайка Черенкулова», который был крещен Вонифатием¹⁵, и далее упоминается уже как Нифанко. В документе от 5 января 1606 года от Лжедмитрия верхотурскому воеводе Годунову и голове Загряжскому сообщается о том, что на службу посылаются «Акилдейко Ондреев во всех сылвинских и иренских остяков место»¹⁶ – вероятно, речь идет о сыне кого-то из служивых людей и женщины-ясырки.

18 августа 1654 (в документе 162 = 7162) г. «Выбежали из полону от Девлет-Кирея царевича две жонки тотарки одна Тарского уезду Ялынской волости Сарыбаевой деревни, другая башкирка Уфинского уезду Чанжиулские волости, и рассказали, что татары хотят не выдавать назад послов и «идти войной и грабить зверовных людей»¹⁷. Очевидно, что женщины из коренного населения Сибири, особенно если они жили среди других народов, владели несколькими языками, а те, кто находился на положении ясырок, ранее других усваивали русский язык. По документам из Восточной Сибири, относящимся к середине XVII века, известно, что среди «ясырных женок» были настоящие полиглоты, их использовали при расспросах коренных жителей и брали их с собой в походы «в вожи и для толмачества». Можно предполагать, что в конце XVI-начале XVII веков ситуация в Западной Сибири была похожей.

То, что в XVII веке в Западной Сибири татарский язык был хорошо знаком служилым людям, а русский язык – татарам, живущим поблизости от городов, прослеживается по многим документам, в которых в качестве рассказчиков о событиях выступают татары. Так, в сентябре 1651 года о разорении Исетского монастыря сначала сообщил «мурза Гилдейко Янебеков, ясачных татар ясаул», а уже потом – сам старец Долгат, насельник этого монастыря¹⁸. В 1663 году Василий Поярков «посылал в Киргинские улусы по языка по татарина Урумкалчика, того Урумкалчика поимали и по языку пытали, и он

Урумкалчик объязычал сам...» – т.е, видимо, овладел русским языком.

Интересно, что носители татарского языка выступали в качестве посредников в общении русских и калмыков, а татарский язык использовался в качестве языка межэтнического общения. Так, 25 июля 176 (7176 = 1668) г. «тюменские ясашные татаровья двое человек, Чичик Емангулов да Усенко Янтурин» рассказывают о нападении калмыков¹⁹. 1 декабря 1667 г. «прежний изменник башкирятин Севергунко Гордяков» рассказывал о калмыках²⁰. В 1673-74 гг. к калмыцкому тайше Дундуку послали «Тоболского юртовского служивого татарина Аvezбакая Кулмаметова да подьячего Гаврила Григорьева, да с ним тоболских служивых людей и татар тридцать человек»²¹, «Послал к нему Дундуку с вестью переводчика Спирку Безрядова с татариним да с калмыком»²². Из документов известно, каким образом осуществлялось общение: «А переводил все статьи русским языком по-татарски Копланде Спирка Безрядов, а калмыцким языком говорил Дундуку и от Дундука переводил по-татарски Копланде Колмаметов»²³. Кстати, тот же способ общения – последовательный перевод с русского языка на татарский и с татарского на монгольский – осуществлялся первым русским посольством в Китае в 1675 г. [1], и тогда же (4 марта 1675 г.) Верхотурскому воеводе было предписано обеспечить сопровождение «переводчика» Н. Спафария, следующего в Китай²⁴. Есть и другие свидетельства взаимоотношений между представителями разных народов – так, 18 июля 1682 (190 = 7190) года «прибежала от башкирских «воинских людей» «калмыцкая женка полонянка», которой указал дорогу «татарин башкирец»²⁵. Татарский язык использовался и в общении с остяками (ханты). Так, «сосьвинский остяк Пехля Рахматов», которого в 1662-1663 годах расспрашивали о намерениях остяков захватить Березов, сообщил, что он

узнал от бухаретина Аршина Бабачеева (между прочим, присланного в Березов целовальником), что татары хотели напасть на Тобольск. Хантыйский князец пользовался при этом услугами переводчика-татарина, очевидно, владевшего хантыйским языком: «А сказывал же им Пехле и переводил от него Аршина с татарского языка тоболской же татарин... человек его Аршинков Ендыбачко Тарабердеев»²⁶.

Некоторые документы свидетельствуют о том, насколько сложной в территориальном отношении была языковая ситуация в Западной Сибири в XVI-XVII веках. В 1623 г. сылвинские и иренские татары платили ясак в Чердыни²⁷.

Отмечалось, что татары и «вогуличи» (манси) живут и промышляют «где кому сручно, меж собой смесицею»²⁸. Служилым людям приходилось разбираться в сведениях, относящихся к разным народам, говорящим на разных языках. Так, 1 мая 1649 года в Мангазее явился «ясачный самоедин Нюдсадик» и сообщил, что ясачные остяки Ирбитского зимовья, которых якобы ограбили сургутские казымские остяки, «хотят идти войною на мангазейскую ясачную самоедь»²⁹. Из других документов известно, что березовские «самоеды» и «остяки» имели контакты с пустозерскими «самоедами» через «Югорский камень»³⁰.

Статус посредника в межэтническом общении в условиях конфликтов был небезопасным. Так, в 1673-74 гг. в Томском уезде казак ездил «до Мелеского острогу». где татары сообщили ему о приходе калмыков и киргизов, которые разорили юрту «выезжего калмыка» и «выезжего калмыка Борцика жену взяли в полон»³¹. С другой стороны, 26 марта 1657 года датирована «Память» воеводы князя А.Буйносова о строительстве в Тобольске особого огороженного двора для калмыцких послов, дабы они впредь не только были защищены, но и не останавливались бы в татарских юртах и не поддерживали бы связей с пригородными татарами³².

¹¹ АИ, т. II. СПб., 1841. С. 8-9.

¹² ДАИ, т. III. СПб., 1848. С. 152.

¹³ ДАИ, т. III. СПб., 1848. С. 174-175.

¹⁴ АИ, т. III. СПб., 1841. С. 3.

¹⁵ ДАИ, т. XII. СПб., 1872. С. 95-96.

¹⁶ АИ, т. II. С. 77.

¹⁷ АИ т. IV. СПб., 1842. С. 229.

¹⁸ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 328-329.

¹⁹ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 290.

²⁰ АИ, т. IV. СПб., 1842. С. 373.

²¹ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 292.

²² ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 299.

²³ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 301.

²⁴ АИ, т. IV. СПб., 1842. С. 540.

²⁵ АИ, т. V. СПб., 1842. С. 138.

²⁶ ДАИ, т. IV. СПб., 1851. С. 301.

²⁷ АИ, т. III. СПб., 1841. С. 195.

²⁸ АИ, т. IV. т. IV. СПб., 1842. С. 23.

²⁹ ДАИ, т. III. СПб., 1848. С. 184.

³⁰ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 375-378.

³¹ ДАИ, т. VI. С. 313.

³² ДАИ, т. IV. С. 93.

В «Росписи служилых людей» в западносибирских городах, датированной 1684-1685 гг., в Тюмени, Тобольске и ряде других городов среди служилых людей толмачи не упоминаются – однако во всех таких городах имеются десятки или сотни служилых татар, которые и могли исполнять обязанности переводчиков. Согласно данной росписи, по одному «остяцкому» толмачу имелось в Березове и в Сургуте, три толмача (язык не указан) несли службу на Таре. 13 толмачей «тунгусских и самоецких и остяцких» находились в Мангазее (имеется в виду Новая Мангазея, т.е. Туруханск)³³.

Рассмотрение опубликованных документов, связанных с практикой общения представителей разных этносов Западной Сибири, говорящих на разных языках, позволяет сделать следующие выводы. Московская администрация

располагала штатом переводчиков, владевших самыми разными языками, причем эту роль выполняли русские, осваивавшие языки соседних народов. С начала XVII века служилые люди Западной Сибири осваивают татарский и мансийский языки, позже – хантыйский (остяцкий), ненецкий (самоецкий) и эвенкийский (тунгусский). В этот же период татарский язык активно и эффективно используется в качестве языка межэтнического общения русских и татар с соседними нетюркскими народами, причем не только с калмыками, которые поддерживали постоянные связи с тюркоязычными этносами, но и с обско-угорскими народами, в частности с остяками (ханты). Проблема, привлекающая ныне внимание [2], требует дальнейших исследований.

Литература

1. Мясников В. С. Империя Цин и русское государство в XVII веке. 2-е изд. Хабаровск, 1987.
2. Люцидарская А. А. Толмачи в Сибири. Период начала колонизации территории // Гуманитарные науки в Сибири, 2011, № 3. С. 27-31.

Сокращенные обозначения источников.

АИ – Акты исторические. Т. I-V. СПб., 1841-1842.

ДАИ – Дополнения к Актам историческим. Т. I-XII. СПб., 1846-1875.

А. А. Бурькин

Федор Петрович Литке как исследователь этнографии ненцев

Федор Петрович Литке (1797-1882) – известный русский мореплаватель, адмирал, с именем которого связаны дальние походы, географические открытия и гидрографические работы в Баренцевом, Карском и Беринговом морях [1]. Это был замечательный моряк, который получил чин мичмана в 16 лет, а позже – выдающийся ученый и организатор российской науки, воспитатель великого князя Константина, с 1864 года и до конца жизни – Президент Академии наук. Среди его заслуг на службе в российском флоте надо назвать четыре плавания к Новой Земле, совершенные в 1821-1824 годах. Описание этих плаваний составляет книгу, которая в наши дни имеет большую ценность как исторический

и географический источник [2]. Описания плаваний Ф. П. Литке к Новой Земле не содержат собственно этнографического материала, однако Ф. П. Литке внимательно отмечает найденные им следы пребывания людей на этом архипелаге, в частности, специально отмечает каждый известный ему случай посещения Новой Земли поморами или ненцами. Обширное историко-географическое введение к этой книге, рассказывающее об истории открытия Западной Арктики русскими и иностранными мореплавателями, также содержит немало такого материала, который представляет интерес для этнографов. Началом изучения культуры и быта коренных народов Севера и Сибири стало знакомство с

жизнью «самоедов», т.е. ненцев, во время Печорской экспедиции 1824 г., и эти описания вошли в заключительную часть книги Ф. П. Литке о плаваниях к Новой земле. Можно сказать, что наблюдения Ф. П. Литке над жизнью и бытом ненцев послужили началом для более глубокого интереса к этнографии, который проявился позже, во время последующих плаваний молодого морского офицера, будущего адмирала. Так, множество этнографических наблюдений, сделанных в разных уголках земного шара содержится в книге Ф. П. Литке, описывающей его плавание на шлюпе «Сенявин», совершенное в 1826-1829 гг. [3]. Эта книга Ф. П. Литке, содержащая много интересных и подчас уникальных сообщений о культуре жителей Тихоокеанского побережья, явилась значительным вкладом в описание быта и культуры коренного населения Восточной Чукотки. Она ценна как историко-этнографический источник и в наше время.

Как и многие другие русские морские офицеры, изучавшие культуру и быт народов Севера и Сибири, Ф. П. Литке излагает свои наблюдения над жизнью ненцев, живущих вблизи морского побережья. Понятно, что его этнографические заметки, точно так же, как и наблюдения других моряков, не дают полной картины хозяйства и культуры этноса – по ним нельзя составить представления о полном годовом хозяйственном цикле. Говоря о хозяйстве ненцев, Ф. П. Литке отмечает, что ненцы Печоры в его время (1820-е годы) уже давно поддерживали отношения с русским населением края и в летнее время нанимались в работники к крестьянам, в то время как ненецкие женщины занимались ловлей рыбы [2, 307]. Литке пишет и о том, что ненцы, как и русские промышленники, занимаются охотой на морского зверя [2, 315]. Весьма ценны его сообщения о посещениях ненцами Новой Земли в начале XIX века [2, 315].

С особым вниманием Ф. П. Литке описывает ненецкое святилище на Болванском Носе. Это священное место, которое являлось объектом почитания ненцев в течение многих столетий, стало известно европейцам с середины XVI века. В своем историографическом обзоре морских плаваний и географических открытий в западной Арктике, содержащемся в рассматриваемой книге, Литке приводит описание Болванского Носа, данное английским мореплавателем С. Барроу, который плавал в этих местах в 1556 году на пинке «Искатель». На сегодняшний день это одно из самых ранних западноевропейских известий о самодийских народах. Ф. П. Литке

пишет: «31 июля [1556 года] прибыл капитан Бурро к острову Вайгачу, где установил постоянные сношения с русскими, от которых узнал, что народ, живущий на больших островах, называется самоедами. Выйдя на берег, нашли англичане кучу самоедских идолов, числом по крайней мере до 300, изображавших мужчин, жен и детей, весьма грубой работы и большею частью с окровавленными глазами и ртами. Иные из идолов были простые палки с двумя и тремя зарубками. В описании этом узнаем мы несомненно мольбище на Болванском Носе острова Вайгача, которое штурман Иванов нашел в 1824 году точно в том же виде, как описывает его Бурро» [2, 39]. Далее Литке сообщает, что голландские мореплаватели, посещавшие остров Вайгач позднее, нашли на том же месте уже до 400 идолов [2, 47].

Вот как выглядит у Ф. П. Литке его собственное описание Болванского Носа: «На пути приставали мы к Болванскому Носу, куда с самых древних времен самоеды собираются для жертвоприношений два раза в год, т.е. перед началом промыслов и по окончании их. Они приносят в жертву оленей и других животных, которых мясо, однакоже, съедают сами, оставляя боже-ству одни только рога и головы. Они жертвуют ему также разные металлические и деревянные вещи, топоры, обрывки цепей, гвозди, петли и рулевые крючья, сани, но только те, которые им самим уже не годны. Жертв этих накопилась годами великая груда, в которой валяются и идолы, которым эти жертвы были приносимы. Идолы эти – деревянные разной величины обрубки, с обоих концов заостренные, с несколькими насечками, изображающими ребра. Некоторые болваны были металлические, другие деревянные, но одетые в малицы (шубы), иные, наконец, со сквозными дырами, и эти оказывают им особенные услуги во время промыслов» [2, 316]. Как видно, Литке в своей книге не только дает развернутое описание ненецкого святилища на Болванском Носе, но и приводит более ранние свидетельства мореплавателей об этом уникальном памятнике ненецкой духовной культуры, который известен по письменным источникам уже более четырех столетий. В имеющейся литературе по морской топонимике отмечается, что Болванский Нос стал известен русским промышленникам не позднее XV века и получил свое наименование именно по наличию на нем ненецких идолов и следов жертвоприношений [4, 42]. При характеристике родового состава большеземельских ненцев, посещающих

³³ ДАИ, т. XI. СПб., 1869. С. 267-271.

Болванский Нос, Литке подробно перечисляет все ненецкие роды: «Летковщина, Вывучей, Тыгайский род, Тайбарейский род, Седуи, Ноготыгай, Род Лагейский, Ламдуи, Карачея, Сед Евсюгина, Вьера, Рубчевы, Лаптандеры Выручей» [2, 316-317]. Им описан отдельно стоящий ненецкий идол на Синькином Носу: «На Синькине Носе стоит на одном возвышении самоедский идол: шест длиною около аршина, с заостренными концами и прямоугольною дырою в середине. Этот идол пригодился нам для пеленгов» [2, 313]. Не ускользнул от внимания Ф. П. Литке и особо почитаемый ненцами лес в районе Хайпудырской губы. По поводу названия Хайпудырской губы он замечает: «Название губы этой, равно как и реки Хайпудырской, в нее впадающей, и леса того же имени, растущего в верховьях этой реки, происходит от самоедских слов Хайвы «грех» и Падра «лес». Самоеды считают тот лес состоящим под влиянием злых духов, потому что невзирая ни на какие приметы, всегда в нем блудят. По этой причине решили они деревьев из него никогда не вырубать, а проезжая мимо, в некотором определенном месте принести всегда в жертву оленей» [2, 313].

Ф. П. Литке сумел достаточно подробно описать разнообразные проявления бытовой магии ненцев. Он замечает: «Если самоеду нет удачи в ловле, то он полагает, наверное, что или кто-нибудь его оговорил, или женщина перешагнула через его добычу. Кудесник, посоветовавшись с духами выше этого описанным образом, разрешает его недоумение, которой из этих причин приписывать свою неудачу. Если он кем оговорен, то, сыскав один из таких болванов, продевает сквозь дыру сначала кусок кожи какого-нибудь морского зверя, а потом ухо оленя, принесенного в жертву этому болвану, и остается уверенным, что заговор потерял свое действие. <...> Но если кудесник объявил, что женщина перешагнула через добычу, то самоед кладет на землю две горящие головешки, одну возле другой и, положив на них кусок оленьего сала, окуривает им лоскут какой-нибудь звериной шкуры, каркая все время по-вороньи, после этого промысел его очищен» [2, 316].

Описывая положение женщины у ненцев, Ф. П. Литке вновь возвращается к магическим представлениям и суевериям: «Женщина у самоедов в большом пренебрежении, они считают их существом нечистым: к чему женщина прикоснется, на что сядет, через что перешагнет, то делается нечистым и должно быть непременно окурено оленьим салом для очищения. Если

женщина обойдет вокруг чума, то волки передают непременно всех оленей, и чум для того переносится на другое место» [2, 317]. Положение женщины у ненцев получает дальнейшую характеристику при описании свадебных обычаев: «Выдавая их замуж, не спрашивают вовсе их согласия. Искатель условливается с отцом невесты в цене, за которую она ему достанется, и назначает день свадебного пира, и когда будущая супруга ему вручится. В назначенное время жених является, ставит свой чум подле чума отца невесты, сзывает гостей и начинается пир, после которого жених возвращается домой, в положенный срок привозит условленное количество оленей и получает невесту с приданым. Приданое состоит обыкновенно из съестных припасов, посуды и одежды и соразмеряется числу заплаченных за невесту оленей. Десять оленей равняется одному возу приданого, но за 100 оленей тесть обязан приготовить целый чум, со всем к тому принадлежащим» [2, 317]. Отмечает Литке и то, как принято обращаться с новорожденным ребенком: «Новорожденных младенцев моют в воде, нагретой с женой березовой губкой, а по отпадении пупа окуривают оленьим салом. Их пеленают и кладут вместо люльки в корыто или корзину» [2, 317].

Интересна у Ф. П. Литке характеристика погребальных обрядов ненцев: «Умерших (когда бывают с чумами в тундрах) кладут на сани одетых в полный наряд и отвозят на дальнейшее расстояние, оставляя при них всю домашнюю утварь – топор, нож, чашку, ложку и хорей, которым погоняют оленей, а при женщинах нитки и иголки. При этом случае совершают тризну, убивая и съедая оленей, а зажиточные оставляют тут и живых привязанных к дереву. На промыслах с покойниками хлопот гораздо меньше. Их кладут в ящики и зарывают в землю, наблюдая, чтобы тело лежало на левом берегу и лицом к востоку» [2, 317]. Существенно, что, по свидетельствам Ф. П. Литке, тундровые ненцы в его время сохраняли традиционный похоронный обряд с наземным погребением на нарте, тогда как на промыслах похоронный обряд ненцев приблизился к русскому, но имел явно выраженную специфику в труположении, которая не находит мотивировки в русском влиянии. Данное сообщение заслуживает внимания в связи с тем, что оно может быть проверено по археологическим находкам, в частности, по захоронениям, близким к современности. Соответственно, местные археологические материалы, и конкретно – погребения могли бы пролить

свет на истоки описанного им обычая хоронить умерших, установить его возможное местное происхождение, и хотя бы приближенно датировать появление данного типа погребений у ненцев.

Ф. П. Литке удалось познакомиться и с шаманской практикой ненцев. Он подробно описывает камлание ненецкого шамана с целью предсказания будущего: «Между немногими оставшимися тут самоедами был один старик лет шестидесяти, по имени Югубей Таганич, который, как я услышал, умеет предсказывать будущее. Желая посмотреть его искусство, упрямил я его загадать мне, дойду ли я с описью на Новую землю. Взяв бубны и палку, обтянутую шкурой оленьей лапы, сел он зажмурясь на землю и посадил подле себя еще двух самоедов, вместе с которыми стал кричать “гой, гой, гогой”, колотя в то же самое время в бубны. Он сзывал этим подвластных себе духов. Когда они собрались, стал он им предлагать нараспев разные вопросы, на которые они ему его же устами и нараспев же давали ответы. В продолжение этого допроса ассистенты его также что-то такое распевали. По окончании комедии волшебник объявил мне, что при переезде с острова Вайгача на Новую Землю задержан я буду льдами, из которых освобожусь не ранее как через две недели, но на третью достигну до Новой Земли, которой, однакоже, по причине льдов описать не успею, но возвращусь оттоле благополучно. Волшебство это, которое у них называется: колотить кудес или пензер (отчего и волшебники называются кудесниками) употребляют они при разных случаях, например, перед началом промыслов; в случае покраж, болезней и прочего» [2, 307]. Это описание имеет не только самостоятельную ценность для изучения шаманства ненцев, но оно служит и важным дополнительным источником к изучению шаманской практики предсказания будущего у народов Севера, Сибири и Дальнего Востока [5]. В нем достаточно точно охарактеризованы мотивы и цели камлания ненецких шаманов, мало отличающиеся от того, что известно нам о функциях шаманов у народов северной части Сибири. Обратим внимание, что Ф. П. Литке при описании подлинного шаманского камлания, которое ему посчастливилось наблюдать, еще не употребляет термина «шаман», который к этому времени уже

употреблялся в описаниях путешествий, в том числе в книгах русских моряков, однако же в сочинениях самого Ф. П. Литке слово «шаман» появится несколько позже. Отметим, что описание шаманского камлания, данное Ф. П. Литке, настолько точно представляет состав участников камлания, мелодию камлания и характер словесного текста, произносимого шаманом, что оно может использоваться в качестве сравнительного материала при изучении фонографических записей шаманских ритуалов народов Севера и Сибири, сделанных в 1900-е-1930-е годы³⁴.

Пища ненцев в этнографических заметках Ф. П. Литке не имеет выраженной характеристики: «В пище самоеды весьма неразборчивы: как мужчины, так и женщины едят все, что попадется» [2, 317]. Однако сразу же вслед за этой общей характеристикой далее следует весьма выразительное и по существу уникальное описание ритуала, совершаемого ненцами с убитым белым медведем: «...И только с белыми медведями, к которым самоеды имеют великое уважение, наблюдают некоторый особенный обряд. Содрав с медведя кожу, кладут его на сани (которые прежде окуриваются его же салом на случай, если садились на них женщины) и, разрубив на части, варят в вымытых горячей водой котлах. Голову варят не иначе как вне чума и едят ее одни только мужчины, а женщинам и к костям прикасаться не позволено. Кости съеденного животного зарываются в землю» [2, 317].

Весьма любопытно представленное в книге Ф. П. Литке описание сохранения губ белого медведя на случай принесения клятвы – для клятвенного обряда ненцы давали приносящему клятву съесть сердце убитой собаки [2, 317-318]. Литке отмечает, что «этот род присяги, называемый по-самоедски *рота*, употребляет и земский суд на следствиях, производимых между самоедами» [2, 318].

Как моряк Ф. П. Литке был очень внимателен к топонимике морского побережья, и это обусловлено в равной мере как практическими задачами по описанию берега, так и задачами изучения истории открытия морей Западной Арктики, чему посвящены начальные страницы его книги: без указаний на первые фиксации топонимов бывает невозможно установить их происхождение. Ф. П. Литке отмечает: «Самоеды остров Вайгач

³⁴ Изучение таких записей, хранящихся в Фонограммархиве Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом) в настоящее время ведется в рамках международного проекта «Голоса тундры и тайги», осуществляемого голландскими и российскими учеными (руководители проекта проф. Тьсерд де Грааф и проф. Л.В. Бондарко).

называют *Хаюдей-я*, Новую Землю *Едай-я*. “Я” на их языке значит земля. Откуда происходит название Вайгач, им совершенно неизвестно [2, 318]. По-ненецки Едэй я – «Новая земля», однако до сих пор трудно сделать однозначный вывод о том, кто у кого калькировал это название – русские у ненцев или ненцы у русских; происхождение названия острова Вайгач достоверно не выяснено и до сих пор [4, 54].

Наблюдения Ф. П. Литке, в которых описывается жизнь и быт ненцев первой четверти XIX века, представляют большой интерес для изучения исторической этнографии ненцев. Кроме этого они составляют заметную часть этнографических зарисовок Ф. П. Литке, представленных в его сочинениях о путешествиях и плаваниях, и по ним можно проследить становление этнографических интересов этого замечательного человека – морского офицера, путешественника и ученого.

Описание жизни и быта ненцев, представленное в трудах Ф. П. Литке в настоящее время имеет особую значимость в связи с тем, что мы имеем возможность в достаточно полном виде выстроить историю этнографических описаний жизни и быта ненцев начиная по крайней мере с последней трети XVII века. Только недавно впервые на русском языке были опубликованы те фрагменты книги Н. Витзена «Noord en Oost Tartarye», изданной в Амстердаме в 1705 г., которые посвящены описанию «Самоедии» и «самоедов» [6, 360-366; 7]³⁵, то есть ненцев. В той же книге, в приложении к которой опубликованы выдержки из труда Н. Витзена, обращается внимание на ненецкие святилища,

которые традиционно в течение нескольких столетий действовали в различных точках этого региона, в том числе и на известные святилища на острове Вайгач, изучавшиеся российскими археологами в последние десятилетия XX века [6, 297-354]³⁶. В указанной книге М. Ясински и О. В. Овсянникова опубликованы также выдержки из некоторых других малоизвестных источников по истории и этнографии коренного населения побережья Западной Арктики [6, 366-374].

В заключение в качестве некоторого добавления к историографической перспективе затронутой проблемы нам остается только отметить, что, к большому сожалению, в отечественной этнографической науке остаются неизвестными самые ранние материалы по этнографии ненцев этого региона – а именно заметки о жизни и быте ненцев, сделанные английским мореплавателем С. Барроу (у Ф. П. Литке «Бурро») во второй половине XVI века, а также составленный им небольшой словарь ненецкого языка, который, как представляется, должен быть самой ранней фиксацией материала по этому языку. Завершая разговор о главном сюжете настоящей статьи, мы должны признать, что в ряду солидных и авторитетных авторов, писавших о жизни и быте ненцев на протяжении нескольких столетий, книга русского мореплавателя Ф. П. Литке о его плаваниях в Баренцевом и Карском морях и путешествиях к Новой Земле занимает свое в высшей степени достойное место, и она в наши дни имеет не только значимость памятника истории отечественной науки, но и представляет собой ценный историко-этнографический источник.

Литература

1. Алексеев А. И. Федор Петрович Литке. М., 1970.
2. Литке Ф. П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на военном бриге “Новая Земля” в 1821-1824 гг. СПб., 1828; 2-е издание, М., 1948.
3. Литке Ф. П. Путешествие вокруг света, совершенное на военном шлюпе “Сенявине” в 1826, 1827, 1828 и 1829 годах флота капитаном Федором Литке. СПб., 1834-1836. 2-е издание: Литке Ф. П. Путешествие вокруг света на военном шлюпе “Сенявин” в 1826-1829 гг. 2-е издание, М., 1948.
4. Справочник по истории географических названий на побережье СССР. 2-е издание, М., 1985. С. 42.
5. Бурыкин А. А. Шаманская практика предсказания будущего у народов Северо-Востока Азии по данным фольклора и этнографии // Религиоведение, 2003, № 1. С. 3-9.
6. Ясински М. Э., Овсянников О. В. Пустозерск. Русский город в Арктике. СПб., 2003. С. 360-366.
7. Полевой Б. П., Решетов А. М. К 100-летию со дня рождения В. Г. Трисман // Этнографическое обозрение, 2002, № 3. С. 126-127.

³⁵ Указанные фрагменты являются первой публикацией текста русского перевода сочинения Н. Витзена, выполненного В. Г. Трисман и хранящегося в архиве Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера) в Петербурге. О жизни и трудах Вильгельмины Герардовны Трисман см.: Полевой Б. П., Решетов А. М. К 100-летию со дня рождения В. Г. Трисман // Этнографическое обозрение, 2002, № 3. С. 126-127.

³⁶ К некоторой досаде, в весьма основательно составленной библиографии ко всем главам этой книги мы не обнаружили ссылок на сочинение Ф. П. Литке, которому посвящена настоящая работа.

Сочинения Г. А. Пирожникова как источник сведений по этнографии и истории коренных народов Обь-Иртышского Севера в начале XX века

Григорий Александрович Пирожников (1869-1963), безусловно, представляет собой уникальную личность в отечественной региональной истории и сибирском краеведении. Его письменное наследие по достоинству оценено в тех местах, где он жил и работал, и нет сомнений в том, что оно вызывает интерес со стороны ученых – этнографов, историков, экономистов, специалистов по истории науки. И подвижническая работа Г. А. Пирожникова по созданию своих историко-краеведческих трудов, и их издание в 2002 году [1], однозначно должно быть признано выдающимися событиями для истории и культуры Западной Сибири.

Сочинения Г. А. Пирожникова в том виде, в каком они дошли до нас, не представляют собой законченной историко-этнографической или краеведческой работы, хотя в них явственно чувствуется знакомство с географическими и этнографическими работами конца XIX-начала XX веков, публиковавшимися на страницах изданий Русского географического общества. Издатели его материалов были совершенно правы, приняв решение напечатать все материалы Г. А. Пирожникова в виде самостоятельных глав книги, несмотря на то, что в имеющемся у нас издании отдельные части текста повторяют одна другую. Тем самым мы имеем редкую возможность видеть, как создавался более или менее законченный текст сочинений автора и в определенной мере оценивать степень достоверности тех или иных сообщений.

Как писал Г. А. Пирожников, на рубеже веков население региона составляли ханты, манси, коми (коми-ижемцы), ненцы и русские – показательно, что старожильское население Обь-Иртышского Севера до сих пор не привлекает должного внимания исследователей. Автор отметил, что ханты уже в его время испытали заметное влияние русской культуры и владели русским языком, что важно для оценки динамики языковой ситуации в наши дни спустя 100 лет после описываемых событий. Из его трудов мы узнаем, что в верховьях реки Большой Туртас проживала небольшая группа эвенков, и этот факт значим для уста-

новления западных и северо-западных границ расселения эвенкийского этноса и общей оценки количества территориальных групп эвенков.

В описаниях Г. А. Пирожникова дается подробная характеристика хозяйства и традиционных занятий коренного населения региона – таких, как охота, рыболовство, оленеводство [1, 113, 121, 129] и др., при этом автор уделяет большое внимание связи данных отраслей этнографического хозяйства с теми или иными природными явлениями, отрицательно сказывающимися на популяциях промысловых животных, антропогенными экологическими факторами и в определенной мере с традиционными экологическими знаниями коренных жителей. Весьма важны заметки автора о состоянии оленеводства, которое внушало тревогу наблюдателям еще 100 лет назад [1, 57-58]. Очень содержательны и информативны страницы работ Г. А. Пирожникова, посвященные состоянию преступности, здравоохранению и болезням [1, 28-30], которые являются очень ценным материалом для историков. Надо отдать должное автору, задолго до наших дней вынесшему на обсуждение проблемы «Пьяный вопрос и винная монополия» [1, 177].

Не могут не привлечь внимания страницы работ Г. А. Пирожникова, посвященных истории западносибирских городов – Сургута, Березова, Обдорска (Салехард): интересно, что только у Г. А. Пирожникова мы встречаем хантыйское название Салехарда – Пулноват – с его объяснением «Мысовый город» [1, 75]. надо признать исключительно интересными страницы рукописей Г. А. Пирожникова, посвященных истории Березова в XVIII-первой половине XIX вв., в частности, его сообщения, связанные с А. Д. Меншиковым и членами его семьи, а также поисками их могил, предпринимавшимися в разное время вплоть до последней трети XX века. Информативны сообщения автора о состоянии и развитии транспортной сети региона – об истории строительства железной дороги и намечавшихся проектных вариантах ее прокладки, а также об использовании морского транспорта для доставки грузов из Европы

и российских портов в устье Оби, а также о гибели некоторых судов, осуществлявших доставку грузов по этому маршруту [1, 60-61].

Для истории просвещения в регионе имеет большое значение данная Г. А. Пирожниковым подробная характеристика деятельности учителя Г. М. Дмитриева-Садовникова, который начал работать в 1904 г. в селе Ларьяк. Показательно, что на вопрос учителя, обращенный к школьнику-ханты «Кем ты хочешь быть?» учитель в ответ услышал «Писарем», следовательно, проблема смещения культурных ценностей коренного населения обозначилась сразу же после появления первых школ и она отнюдь не является приобретением наших дней.

Из собственно этнографических материалов, содержащихся в сочинениях Г. А. Пирожникова, обращают на себя внимание сделанное с большим вниманием описание узоров вышивок ханты, которое, как нам кажется, является первым в истории науки [1, 111]. Из материалов автора мы узнаем, что высокохудожественные образцы ремесел и декоративного искусства ханты в начале XX века через Тобольский музей и Омск попали на выставку в Париж. Во времена Г. А. Пирожникова, как он отмечает, у коренных жителей еще использовался музыкальный инструмент «лебедь», который автор наблюдал в игре – впрочем, как можно судить по количеству этих инструментов в музейных экспозициях и коллекциях, из «лебедя» экзотика позднее была сделана музыковедами искусственно. В характеристике религиозных верований коренного населения Г. А. Пирожников отметил смешение традиционных представлений ханты и манси о верховном божестве с популярным в православии культом св. Николая, вследствие чего верховное божество стало именоваться Никола-Торум, Торум-Никола, Нум-Торум-Никола [1, 25] – таких свидетельств мы не находим ни в других источниках, ни у позднейших исследователей.

Интересно и сообщение автора о том, что у ханты в модели мироздания насчитывается семь сфер мира [1, 26], весьма важное для сравнительных исследований как на хантыйском и вообще уральском материале, так и для типологии религиозных воззрений народов Сибири. Нельзя не обратить внимание на то, что, согласно автору, ханты называют шаманский бубен «домброй или пензьяром» [1, 102]: появление первого наименования, отражающее перенос наименования одного музыкального инструмента на другой, не вполне понятно, второе название является заимствованным у ненцев. Кратки, но достаточно содержательны и полезны для исследователей описания жертвоприношений, а также «прикладов», то есть даров, приносимых коренными жителями духам в местные святилища – последние обычаи напрямую соотносятся с той традицией, которую много позднее изучали у манси И. Н. Гемуев и А. М. Сагалаев [2].

Сочинения Г. А. Пирожникова имеют большую ценность и для истории отечественной и европейской этнографической науки. В них мы находим редкие свидетельства о полевой работе ученых среди изучаемых ими народов. В заметках Г. А. Пирожникова имеются сообщения об экспедиции зоолога И. П. Шухова, освещается деятельность А. А. Дунина-Горкавича (1854-1927) [1, 168], и вызывающие особый интерес сообщения о пребывании в Сибири таких исследователей как Й. Папан (1898-1899), У. Т. Сирелиус (1898-1900), К. Карьялайнен (1902-1903), Кай Доннер (1913) [1, 66, 175]. Надо признать, что материалы Г. А. Пирожникова по истории и этнографии коренного населения Обь-Иртышского Севера расширяют наши представления об историко-этнографических источниках по данному региону, относящихся к началу XX века и содержат множество интересных фактов из области культуры коренного населения, истории края и истории изучения Сибири в целом.

Литература

1. Такой далекий и такой близкий Обь-Иртышский Север. Сургут, 2002.
2. Гемуев И. Н. Сагалаев А. М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986.

А. А. Бурькин

Страницы истории этнографического изучения народов Севера Западной Сибири в XX веке. О тех, кто не вернулся из экспедиций... (Н. А. Котовщикова, Я. Н. Попова, Г. Н. Грачева, А. И. Пика)

История этнографии как науки теснейшим образом связана с целым рядом научных дисциплин и с тем, что является повседневностью для всех нас: и для ученых – языковедов, этнографов, историков, социологов, и для тех, кого они изучают – представителей самых разных народов России и мира. Самим своим рождением этнография как наука обязана географии – науке, связанной с путешествиями. Без путешествий, без открытий и появления на картах новых земель, населенных незнакомыми народами, не могли бы появиться ни описания ранее неизвестных культур, обычаев и традиций, языков, и едва ли знания о нашей собственной культуре и языке приняли бы тот систематизированный и упорядоченный вид, который они приобрели при помощи этнографии, открывающей возможность познавать и сравнивать культуры, изучать исторические перспективы их развития. И в наши дни история этнографии имеет очень большое значение не только для этнографии и этнологии, но и для смежных дисциплин – истории, языкознания, краеведения. Один предмет истории этнографической науки и этнографического источниковедения, также имеющего собственную историческую перспективу – это книги и документы: описания путешествий [1; 2], записки наблюдателей-постоянных жителей регионов, мемуары моряков, летчиков, геологов, учителей, врачей, священнослужителей представляют собой ценнейшие свидетельства далекого и относительно недавнего прошлого территории и людей, населяющих ее. Другой ее предмет – это музейные коллекции, предметы культуры, их собиратели и хранители, а также архивные материалы по культуре и языкам разных народов, здесь с историей связано и то, и другое. Наконец, третий предмет истории этнографии, наряду с историей этнографической мысли, научными школами, концепциями, идеологическими основаниями – это биографии, жизнеописания ученых-этнографов.

Может быть, кому-то это покажется неожиданным, но в истории этнографии имеется не

меньше тайн и загадок, и, пожалуй, не меньше драматических историй и судеб, чем в истории или географии. Это вполне естественно и логично, ведь этнография немыслима без научных экспедиций и полевых исследований языков и культур народов, живущих на краю Ойкумены, как когда-то выразился палеонтолог, философ и прекрасный писатель И. Ефремов. Драматическая судьба ученых – исследователей культур и языков народов Арктики, отдавших жизнь во имя своей науки, надолго остается в памяти и навсегда – на страницах книг и журналов.

Наталья Александровна Котовщикова (ум. в июле 1929)

Наталья Александровна Котовщикова (? – между 1 и 4 июля 1929) принадлежала к первому поколению молодых ученых-этнографов, кто получил образование в Санкт-Петербургском-Петроградском-Ленинградском университете, кто имел возможность учиться у классиков отечественной этнографии Л. Я. Штернберга и В. Г. Богораза [3]³⁷. Среди тех, кто учился вместе с ней, были будущие выдающиеся ученые – этнограф, археолог, языковед и фольклорист В. Н. Чернецов (1905-1975), лингвист, фольклорист и этнограф Е. А. Крейнович (1902-1985) и другие, кого Е. А. Крейнович в начале 1970-х годов вспоминал в посвящении и примечаниях к своей книге «Нивхгу» [4; 5; 6; 7; 8; 9; 10].

Современным исследователям довольно странно узнавать о том, что сложнейшие экспедиции, требовавшие высокого профессионализма и основательной научной подготовки, в 1920-е годы осуществлялись студентами, не окончившими университетского курса. Когда студенты-четверокурсники Наталья Котовщикова и Валерий Чернецов, учившиеся на этнографическом отделении географического факультета Ленинградского университета, и их спутник – студент-зоолог Константин Ратнер (по некоторым данным, также учившийся на географическом факультете ЛГУ) летом 1928 года отправились на Ямал, для молодых этнографов это была

³⁷ Из редко упоминаемых ныне этнографических работ тех лет.

их вторая научная экспедиция – Н. Котовщикова и В. Чернецов побывали у ненцев и манси еще в 1926-27 годах [11]. Н. Котовщикова, успешно собиравшая этнографические, антропологические, зоологические и ботанические материалы, даже успела опубликовать в новом этнографическом журнале одну свою статью по результатам экспедиции [12]. Безусловно, ко второй своей экспедиции Н. А. Котовщикова имела неплохой опыт полевой работы. Не обошлось и без примечательных курьезов: как пишет о событиях первого полевого сезона молодых этнографов Е. М. Главацкая, «Н. А. Котовщиковой поручили пойти по возможности до окрестностей озера Нумто, чтобы переписать хотя бы часть лесных ненцев. Остальных должен был переписать регистратор Тазовской экспедиции П. Бржезинский, поднявшись по Пуру до озера Пяконто. Трудно понять, чем руководствовались организаторы, посылая девушку в район священного озера Нумто, куда и сейчас не всякого мужчину пустят» [11].

8 августа 1928 года этнографическая экспедиция отбыла на гидрографическом судне «Полярный» из Архангельска, 25 августа ее участники высадились возле полярной станции («рации», как тогда выражались) Марре-Сале. Из-за проблем с транспортом, необходимых для перевозки экспедиционного груза, ученые начали работу лишь 26 сентября 1928 года. Интересно, что консультантом этой экспедиции был Б. М. Житков, один из авторитетных исследователей Ямала [13].

Ныне об этих экспедициях мы знаем достаточно много [14; 15]. 1 октября 1928 года, молодые этнографы, передвигавшиеся от одного ненецкого стойбища к другому, встретились с комплексной экспедицией В. П. Евладова, в состав которой, кроме начальника экспедиции, входили охотовед Н. Н. Спицин, зоотехник П. П. Королев, товаровед И. В. Каргопольцев, а также переводчик М. Ф. Ядопчев, практикант В. И. Терентьев и пастухи Филиппов, Хатанзев, Тибичи с семьями.

В. П. Евладов позже писал об этой встрече: «...мы перешли к воспоминаниям: ведь мы были знакомы еще с 1926 года. Тогда, проезжая в мою первую экспедицию на Ямал, я встретился в этнографическом отделе Тобольского краеведческого музея с двумя студентами Ленинградского университета Валерием Чернецовым (Валей) и Натальей Котовщиковой. Оба они ехали на север с географическими и этнографическими обследованиями. Валерий – к народу манси на

реку Северную Сосьву, а Наташа – к ненцам, на изучении истории и культуры которых она специализировалась. Мы вместе доехали до Березово, и здесь нам предстояло расстаться. Валерий должен был повернуть к Уралу, а Наташа – ехать на север [16]. Чернецов уже был ранее среди манси, и ему путь и обстановка работы были известны, а Наташа еще севера не знала, не решила, куда ей направиться. Я ехал на Ямал, моя ближайшая задача – найти лечебно-обследовательский отряд Свердловского облздравотдела. Я предложил Наташе работать вместе с нашим отрядом. Валерий тогда сказал: «Тебе, Наташа, повезло, ты нашла хорошего спутника, Владимир Петрович не откажет тебе в помощи». «Ну какой может быть разговор, – согласился я, – конечно, поедем вместе, а там две культурные женщины, с которыми тебе будет легко. Быть может, и работу с ненцами будешь проводить вместе с отрядом». Наташа была в восторге от такой удачи. Но в Обдорске мы все же расстались. Наталья Александровна тогда получила дополнительные задания от Обдорского райисполкома и выехала в район реки Полууй, а я – на Ямал в медицинскую экспедицию. И вот мы встретились снова, уже люди опытные, знающие Север и его население – оба начальники экспедиций. Конечно же, я хотел помочь им, но как? Если бы наш отряд и стадо были ближе к Карскому побережью, к мысу Марре-сале, где остались лежать грузы, то я продвинул бы их верст на 200 на своих оленях. Но теперь этого сделать я не мог. Слишком далеко в стороне были их грузы от нашего маршрута. Я решил поделиться с ними всем, чем мог [17].

Далее В. П. Евладов продолжает: «Я спросил Наталью Александровну о снаряжении, экипировке экспедиции. Оказалось, что снабдились они весьма легкомысленно: нет теплой меховой одежды и обуви, палатка без печки. В таких условиях даже при обилии продовольствия гибла не одна экспедиция. У Пахтусова, у Литке вряд ли было меньше продовольствия, но цинга их не миновала. Я не стал, конечно, высказывать все эти тревожные мысли, чтобы не поколебать их уверенности в выполнении намеченных работ. Просил только следить за предотвращением цинги и предупреждал о необходимости осторожного и тактичного отношения к ненцам. От их доброты и дружеского расположения будет зависеть все. Наташа соглашалась, с увлечением рассказывала мне о планах своих исследований. Молодые этнографы и археологи, они должны были провести археологическую разведку

на ямальских побережьях, выявить какие-то следы, археологические культуры древних обитателей северных широт, которые, по их представлениям, населяли эти места еще до прихода ненцев-оленоводов. Я рассказал о моем открытии поселений сказочных людей “сирите” на мысе Тиутей-сале. Это ее очень заинтересовало» [17]³⁸.

Уже зная драматическую судьбу экспедиции молодых ленинградских этнографов 1928-1929 гг. и все, что выпало на долю отважных исследователей в самом начале их работы: В. П. Евладов размышлял: «Что нужно было им делать, раз пароход не дошел к Белому? Ясно, нужно было вернуться в Архангельск и перезимовать на своих обычных местах, чтобы в следующем году начать путешествие. Но для этого надо было иметь выдержку! А если бы я сам оказался в таком положении – сошел бы на берег или вернулся в Архангельск? Скорее всего, поступил бы так же, как эти ребята. Конечно, они не могли отступить и возвратиться ни с чем «на зимние квартиры». Это их судьба» [17].

5 октября экспедиция В. П. Евладова отправилась на юг и в конце декабря прибыла в Обдорск, а отряд Н. А. Котовщиковой продолжил свою работу. После наступления Нового, 1929 года, условия работы этнографов осложнились. Помимо бытовых проблем, сказалась разница интересов отдельных участников экспедиции, и они решили работать поодиночке. Мы знаем, что в начале июня 1929 года В. Н. Чернецов начал свою работу на мысе Тиутей, там, где В. П. Евладов обнаружил древние земляные жилища загадочных обитателей Ямала «сииртя». К. Ратнер и Н. Котовщикова работали самостоятельно, находясь сравнительно недалеко друг от друга. Известно, что Н. А. Котовщикова произвела на мысе Хаэн-сале археологические находки, которые позже получили описание в работе ее спутника В. Н. Чернецова [18, 120].

О трагическом финале экспедиции нам лучше всего рассказывает В. П. Евладов. Его повествование, ценнейшее биографическое свидетельство о последних днях жизни Н. А. Котовщиковой – завершается коротким послесловием и воспроизведением последних записок Н. А. Котовщиковой, адресованных ее спутникам:

«...встречи в Питере в 1929 году не было. В июле 1929 года Наталья Александровна Котовщикова скончалась на мысе Хаэн-сале в полном одиночестве от цинги и холода. Вот записки, написанные в последние дни жизни, адресованные своим спутникам по экспедиции.

*Валя и Котя! Это письмо рассчитано на то, что мы не увидимся. Я оставляю базу и иду к Коте на Яхады. Хаэн-сале. У берегового знака, поставленного Евладовым в августе 1929 года*³⁹.

В. Н. (Чернецову)

В случае моей смерти тебе придется воспользоваться частью собранных мною материалов для отчета. Мне очень скверно. Сейчас все время сильный озноб и временами судороги.

*30 июля 1929 года*⁴⁰.

Милый Валя. Пишу в чуме Тереку рано утром, когда все еще спят. Мне очень нездоровится, кажется, у меня началась цинга. Очень сильная слабость, и припухли десны. Вероятно, от хронического недоедания.

*16 (августа) 1929*⁴¹. *Береговой знак Хаэн-сале. Костя. За Вами придут завтра и привезут сюда. Мне страшно нездоровится и лежу здесь без палатки. Захвати (ла?) все имущество Н<аташа>.*

Это была последняя записка. Из-за бурана Константин Ратнер не смог прибыть на мыс Хаэн-Сале вовремя. Когда он приехал, Наталья Александровна была уже мертва. Небольшой памятник, огражденный корабельными цепями, и сейчас стоит над одинокой могилой на Ямале» [19].

О намогильном памятнике Н. А. Котовщиковой, по которому получил свое именование геодезический знак, можно прочитать в книге М. И. Белова, посвященной памятным местам Арктики [20]. М. И. Белов писал: «В проливе Малыгина, который отделяет остров Белый от Ямальского полуострова, стоит деревянный геодезический знак, известный как знак Котовщиковой. Наталья Александровна Котовщикова была сотрудницей Географического института. В 1929 г., работая в Ямальской экспедиции В. Н. Чернецова, она выехала в северную часть Ямала вместе с оленьими стадами ненцев. Получилось так, что, оставшись одна в тундре,

³⁸ Сказанное однозначно определяет приоритет В. П. Евладова в открытии этих уникальных археологических памятников.

³⁹ Должно быть – в августе 1928 года. Вероятно, публикаторская ошибка.

⁴⁰ Очевидно, следует читать – 30 июня. См. обоснования исправлений дат этих записок далее в тексте статьи.

⁴¹ Следует читать – 16 июня, отнесение событий к августу, как и неточность в предыдущей дате – признак того, что записки В. П. Евладова обрабатывались по прошествии многих лет и без возможности выверки дат.

Наталья Александровна заболела. Об этом люди узнали уже после ее смерти из ее дневников, которые она вела до последней минуты. Чернецов, автор некролога («Советский Север», 1930, № 1) писал: «В палатке лежала сумка с дневниками Натальи Александровны, а когда впоследствии растаял снег, мы нашли письмо, в котором она прощалась с нами, уже не надеясь вновь увидеться».

Последние документы, связанные с гибелью Н. А. Котовщиковой, проливают некоторый свет на картину последних дней жизни исследовательницы, и одновременно оставляют ряд вопросов, на которые пока не находится ответа.

Вопрос первый – Кто и когда первым узнал о гибели Н. А. Котовщиковой? Самый ранний документ (ГАТО ф. 721, оп. 1, д. 4 оц, л. 64, рукописный подлинник) – телеграмма о гибели Н. А. Котовщиковой, датирован 7 июля 1929 года:

Телеграмма из Обдорска № 69. Тобольск Окрик Маресалье сообщило: между семнадцатым и девятнадцатым июня берегу пролива Малыгина скончалась Наталия Александровна Котовщикова причина смерти не известна тело найдено холодным остальные просят помощи.

РИК обяжал Убеко Прибой ожидающих мысу Хаесале снять установить причину смерти (с) обранные материалы возможности труп (до) ставить Обдорск подтвердите поставлен известность Облик – Чусовитин

Получил 7 VII 29 г. по телефону передал Кай-городов.

Принял (неразборчиво) 13 ч. 15 м.⁴²

Вероятнее всего, раньше всех узнал о смерти Н. А. Котовщиковой К. Я. Ратнер, и он же сообщил о трагическом событии на полярную станцию, где по рации эта информация была передана в Обдорск. Однако здесь обнаруживается множество важных деталей.

Кажется, еще никто не обращал внимания на то, что время передачи этой телеграммы из Обдорска в Тобольск и предполагаемые дни гибели исследовательницы, указанные в ней из результатов связи по рации с Марре-Сале – между 17 и

19 июня – не соответствуют тем датам, которые содержатся в письмах Н. А. Котовщиковой по публикации В. П. Евладова [21; 22]. Посмотрим на них повнимательнее.

Одно из писем Н. А. Котовщиковой, помещенное последним, имеет указания на время «16 (августа) 1929», что, вероятно, следует читать как 16 июня: августом 1929 года оно никак не может быть датировано. Во втором письме обозначена дата «30 июля 1929 года», что опять-таки невозможно: вероятнее всего, в документе было проставлено 30 июня 1929 года. Это означает, что записка с датой, прочитанной подобным образом, как раз и оказывается последним прощальным письмом Н. А. Котовщиковой. Далее – записка, датированная 16 числом (очевидно, 16 июня) написана еще в чуме Тереку, а записка, помеченная 30 числом – у берегового знака, уже явно после того, как исследовательница покинула ненецкий чум. Подтверждением этих соображений является и то, что ее состояние, описанное 30 числа «Мне очень скверно. Сейчас все время сильный озноб и временами судороги» явно хуже того, что в записке от 16 числа «Мне очень нездоровится, кажется, у меня началась цинга. Очень сильная слабость, и припухли десны».

Вопрос второй, связанный со всем изложенным – это вопрос о дате кончины Н. А. Котовщиковой. Исходя из анализа дат, зафиксированных в официальных документах, и чисел (без точных указаний месяца) в записках самой Н. А. Котовщиковой мы можем с большей точностью, чем публикаторы документов, определить время ее гибели – между 30 июня и 7 июля 1929 года, точнее – между 1 и 4-5 июля 1929 года: все зависит от того, насколько быстро К. Я. Ратнер или кто-то из посланных им курьеров мог бы добраться от мыса Хаен-Сале до радиостанции Марре-Сале⁴³. Н. А. Котовщикова смогла продержаться необходимых вещей, дров и продуктов, одна, на пустынном холодном берегу, более двух недель...

Кажется, мы имеем возможность установить основные причины двух неясностей – почему

в телеграмме предполагаемой датой смерти Н. А. Котовщиковой названо 17-19 июня, и почему оказался нарушенным хронологический порядок ее последних записок. Вероятно, в руки к К. Я. Ратнеру в первые дни июля 1929 года попала только одна записка, датированная 16 июня 1929 года, она и послужила основанием для чисел 17-19 июня, указанных в радиограмме из Марре-сале в Обдорск. Эта телеграмма, хранящаяся в архиве, стала авторитетным документом, поскольку подлинники записок Н. А. Котовщиковой, которые каким-то образом попали к В. П. Евладову были доступны не всем, кто писал об истории этой экспедиции (и еще не факт, что у В. П. Евладова были подлинники, а не копии записок, например, из писем того же В. Н. Чернецова).

Вторая, и явно последняя записка Н. А. Котовщиковой – мы можем утверждать это с неожиданной уверенностью – была найдена ее товарищами уже после того, как в Обдорске и далее по связи узнали о гибели начальника экспедиции. Это была записка, датированная 30 числом – то есть 30 июня 1929 года. Она была найдена уже после того, как на мысе Хаен-сале появился В. Н. Чернецов. Обратим внимание на его слова из некролога: «...когда впоследствии растаял снег, мы нашли письмо, в котором она прощалась с нами» – значит, В. Н. Чернецов присутствовал при этом или сам нашел это послание. Никто не обратил внимание, что это послание Н. А. Котовщиковой является на самом деле последним – и по описанному в нем состоянию исследовательницы, и по стоящему на нем числу, и по тому, что оно не было положено в экспедиционные документы. Видимо, оно лежало отдельно от них в снегу и было найдено практически случайно: его каким-то чудом не унес снежный ветер, бушевавший над мысом Хаен-Сале в конце июня-начале июля 1929 года.

Вот записи из дневников В. Н. Чернецова, относящиеся к тем дням: «...17 июля 1929 года,

чум самоеда Сейко Ямал, близ р. Тамбей, п-ов Ямал. Присутствующие самоеды, свидетельствуя свои слова приложением личной тамги, рассказали следующее. 15 июня 1929 г.⁴⁴ самоеды Тереку и Тэл из рода Уэнонга вывезли сотрудника Северо-Ямальской экспедиции Комитета Севера Наталью Александровну Котовщикову, против ее желания, на побережье пролива Малыгина, на мыс Хае-сале, к имеющемуся там береговому знаку. Тереку Уэнонга должен был на другой день выслать оленей за сотрудником экспедиции К. Я. Ратнером, жившим в это время на Пэндури-сале (на карте: Яды-сале). Тереку Уэнонга, однако, за Ратнером не выехал, и за ним приехал значительно позже (точно срок установить нельзя, так как произошла сбивка в счете дней на несколько суток) Серкоти Вануйта. Прибывший на другой день К. Я. Ратнер нашел Н. А. Котовщикову уже мертвой. Вывезя уже больную Н. А. Котовщикову, Тереку и Тэл Уэнонга не позаботились даже о том, чтобы приготовить для нее дрова, хотя знали, что топора у нее не было, и не помогли соорудить палатку» [23].

Вопрос третий – почему Н. А. Котовщикова пишет в записке: «Мне страшно нездоровится и лежу здесь без палатки», а В. Н. Чернецов в цитированном М. И. Беловым некрологе (см. выше) отмечает: «В палатке лежала сумка с дневниками Натальи Александровны...». Этот вопрос отчасти снимается дневниковой записью самого В. Н. Чернецова: если он пишет «не помогли соорудить палатку», то возможно, что Н. А. Котовщикова имела при себе палатку, но не могла ее установить. По сообщениям В. Н. Чернецова, эта палатка была сделана из паруса, положенного на нарты: тело Н. А. Котовщиковой было найдено не в ней, а в 30 метрах от нее [24]. Впрочем, со дня смерти Н. А. Котовщиковой до того момента, когда В. Н. Чернецов добрался до мыса Хаен-Сале, прошло много времени и он, учитывая все изложенные выше обстоятельства, излагал известные ему обстоятельства со слов К. Я. Ратнера и определенно не мог отличить

⁴² <http://www.yamalarcology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=2>

⁴³ Если расстояние между данными пунктами составляет около 400 км, то на преодоление такого расстояния на ненецкой нарте понадобится 3-4 дня, а, возможно и более. Радиограмма о гибели Н. А. Котовщиковой передана днем 7 июля, это значит, что К. Я. Ратнер нашел ее тело или смог послать известие в Марре-Сале 2 или 3 июля 1929 года. Если бы он появился на мысе Хаен-Сале на 2 дня раньше, он бы застал ее живой, и, если она действительно погибла от холода, то мог бы ее спасти.

⁴⁴ Эта дата заведомо неточна: из записки самой Н. А. Котовщиковой мы знаем, что она еще 16 июня утром находилась в чуме Тереку. Непонятно и другое: если места на мысе Хаен-сале были почитаемы ненцами (см. ниже примечание 27, относительно названия Шайтана), то люди из рода Уэнонга никак не могли привезти туда женщину, тем более с целью наказать ее за что-то. ил. Ч. 2. Для 2 класса. Чернецова И. Я. Учебник мансийского языка. Грамматика и правописание. Для начальной школы. (Утв. НКП РСФСР). Ч. 2. – Л.: Учпедгиз, 1940. – 92 с., ил. Ч. 2. Для 3-го класса; Чернецова И. Я. Книга для чтения: Для начальной мансийской школы. Ч. 1 (пер. с мансийского яз.) / В помощь учителю мансийской школы. – Л.: Учпедгиз, 1938. – 39 с. Ч. 1. Для 1-го класса. Чернецова И. Я. Букварь (пер. с мансийского яз.). – Л.: Учпедгиз, 1938. – 20 с. См. : Учебные пособия для школ малочисленных народов Севера. Библиографический указатель. 1927-1994 г. / Сост. В. А. Владыкина. М., 1999. По сообщению С. А. Поповой, Е. И. Ромбандеева рассказывала ей, что она встречалась с И. Я. Чернецовой после войны.

тех вещей, что были при Н. А. Котовщиковой, от имущества К. Я. Ратнера⁴⁵.

Вопрос четвертый, поставленный А. И. Пикой в его статье 1989 года – как соотносится месторасположение могилы Н. А. Котовщиковой на мысе с предписанием доставить ее тело в Обдорск, вопрос, затрагивающий подлинность ее захоронения на берегу Карского моря – находит свое решение. Акт судебно-медицинской экспертизы тела Н. А. Котовщиковой, датирован 22 июля 1931 года, место проведения экспертизы – «Мыс «Хан-Сале» (Шайтана)⁴⁶. Широта 72;52;54,5 дол. 71;39;34,95»⁴⁷. Таким образом, известный полярникам памятный «Знак Котовщиковой» действительно

отмечает место упокоения исследовательницы Севера Документы экспертизы, в ходе которой было определено, что Н. А. Котовщикова не была отравлена и не умерла насильственной смертью⁴⁸, свидетельствуют об одном – причиной гибели исследовательницы едва ли могли стать длительная тяжелая болезнь или голод. Скорее всего, она умерла от холода во время тех внезапно налетавших снежных бурянов, которые не позволили К. Я. Ратнеру прийти к ней на помощь.

Для истории науки в персоналиях весьма любопытно то, как именно участники этой экспедиции воспринимались их современниками, в особенности, если речь идет о старших

⁴⁵ В.Н. Чернецов был женат первым браком на сестре К. Я. Ратнера Ирине Яковлевне. И. Я. Чернецова – автор десяти учебных пособий по мансийскому языку для начальной школы и соавтор В. Н. Чернецова по «Краткому мансийско-русскому словарю» (Л., 1936). По сообщению А. М. Решетова, во время Второй мировой войны И.Я. Чернецова оказалась на оккупированной территории в Калининской области и после освобождения этой территории пропала без вести. Приведем краткий перечень публикаций В.Н. Чернецова и И.Я. Чернецовой: Чернецов В. Н. Новый путь: Начальная мансийская учебная книга. – Л.: Учпедгиз, 1932. – 80 с., ил.; Чернецов В. Н. Книга для чтения. Ч. 2. – М.-Л.: Учпедгиз, 1934. – 96 с., ил. Ч. 2. Для 2 класса. Чернецова И. Я. Букварь. – Л.-М.: Учпедгиз, 1937. – 78 с. Чернецова И. Я. Букварь. – Л.: Учпедгиз, 1938. – 74 с., ил., 1 л. разрезн. азб. Чернецова И. Я. Учебник мансийского языка: Для начальной школы. Ч. 1. – Л.-М. 1-2 класс. Чернецова И. Я. Книга для чтения: Для мансийской начальной школы. Ч. 1. – Л.: Учпедгиз, 1938. – 90 с., ил. 4.1. 1 класс. Чернецова И. Я. Учебник мансийского языка: Для начальной школы. Ч. 1. – Л.: Учпедгиз, 1938. – 99 с. Ч. 1. 1-2 класс. Чернецова И. Я. Книга для чтения: Для мансийской начальной школы. Сост. на сосвинском диалекте мансийского языка. Утв. НКП РСФСР. Ч. 2. – М.-Л.: Учпедгиз, 1939. – 162 с., ил. Ч. 2. Для 2 класса. Чернецова И. Я. Учебник мансийского языка. Грамматика и правописание. Для начальной школы. (Утв. НКП РСФСР). Ч. 2. – Л.: Учпедгиз, 1940. – 92 с., ил. Ч. 2. Для 3-го класса; Чернецова И. Я. Книга для чтения: Для начальной мансийской школы. Ч. 1 (пер. с мансийского яз.) / В помощь учителю мансийской школы. – Л.: Учпедгиз, 1938. – 39 с. Ч. 1. Для 1-го класса. Чернецова И. Я. Букварь (пер. с мансийского яз.). – Л.: Учпедгиз, 1938. – 20 с. См. : Учебные пособия для школ малочисленных народов Севера. Библиографический указатель. 1927-1994 г. / Сост. В. А. Владыкина. М., 1999. По сообщению С. А. Поповой, Е. И. Ромбандеева рассказывала ей, что она встречалась с И. Я. Чернецовой после войны.

⁴⁶ Невероятно интересная деталь: название мыса, приведенное в скобках – Шайтана – может служить свидетельством о том, что в этом месте когда-то находился по крайней мере один ненецкий идол, имевший достаточно заметные размеры. Это значит, что где-то поблизости, в виду побережья, находилось ненецкое святилище – вероятно, это было святилище Сив-мя «Семь чумов». Не было ли само это место по представлениям ненцев запретным для женщин? Мыс Хэсала (такое современное написание) и ныне иногда в скобках именуется Мысом Шайтанов.

⁴⁷ ГАТО, ф.721 оп.1 д.40ц л.58-58об <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=3>

⁴⁸ Эти документы имеются на сайте Ямальской археологической экспедиции: <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=3>, <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=4> 45 Переиздания этого романа: Богораз, В. Г. Восемь племен ; Воскресшее.: Учпедгиз, 1937. – 69 с., ил. Ч. 1. 1-2 класс. Чернецова И. Я. Книга для чтения: Для мансийской начальной школы. Ч. 1. – Л.: Учпедгиз, 1938. – 90 с., ил. 4.1. 1 класс. Чернецова И. Я. Учебник мансийского языка: Для начальной школы. Ч. 1. – Л.: Учпедгиз, 1938. – 99 с. Ч. 1. 1-2 класс. Чернецова И. Я. Книга для чтения: Для мансийской начальной школы. Сост. на сосвинском диалекте мансийского языка. Утв. НКП РСФСР. Ч. 2. – М.-Л.: Учпедгиз, 1939. – 162 с., ил. Ч. 2. Для 2 класса. Чернецова И. Я. Учебник мансийского языка. Грамматика и правописание. Для начальной школы. (Утв. НКП РСФСР). Ч. 2. – Л.: Учпедгиз, 1940. – 92 с., ил. Ч. 2. Для 3-го класса; Чернецова И.Я. Книга для чтения: Для начальной мансийской школы. Ч. 1 (пер. с мансийского яз.) / В помощь учителю мансийской школы. – Л.: Учпедгиз, 1938. – 39 с. Ч. 1. Для 1-го класса. Чернецова И. Я. Букварь (пер. с мансийского яз.). – Л.: Учпедгиз, 1938. – 20 с. См. : Учебные пособия для школ малочисленных народов Севера. Библиографический указатель. 1927-1994 г. / Сост. В. А. Владыкина. М., 1999. По сообщению С. А. Поповой, Е. И. Ромбандеева рассказывала ей, что она встречалась с И. Я. Чернецовой после войны.

⁴⁶ Невероятно интересная деталь: название мыса, приведенное в скобках – Шайтана – может служить свидетельством о том, что в этом месте когда-то находился по крайней мере один ненецкий идол, имевший достаточно заметные размеры. Это значит, что где-то поблизости, в виду побережья, находилось ненецкое святилище – вероятно, это было святилище Сив-мя «Семь чумов». Не было ли само это место по представлениям ненцев запретным для женщин? Мыс Хэсала (такое современное написание) и ныне иногда в скобках именуется Мысом Шайтанов.

⁴⁷ ГАТО, ф.721 оп.1 д.40ц л.58-58об <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=3>

⁴⁸ Эти документы имеются на сайте Ямальской археологической экспедиции: <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=3>, <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=4>

современниках, уже являвшихся известными учеными, а для нас – классиками этнографической науки.

А. М. Решетов пишет в своей статье о В. Н. Чернецове [25]: «Образ В. Н. Чернецова этого времени в художественной форме дан на страницах романа В. Г. Богораз «Воскресшее племя»: «Двадцать человек тихо сидят у длинного стола и слушают доклад. Докладчик – Беляев (читай: Чернецов. – А.Р.), работник вогульской группы, тоже с весьма примечательной биографией. Беляеву лет двадцать пять, на Севере он был четыре года. Первый раз в ранней молодости, просто прогуливался с вогулами на лыжах и охотился на бурых медведей. В 1926-1927 годах, во время полярной переписи, переписывал вогулов и остяков. Потом, неожиданно вернувшись в Ленинград, организовал вместе с такими же юнцами, Наташей Перевозчиковой (читай: Котовщиковой. – А.Р.) и Федором Рейманом (читай: Константином Ратнером. – А.Р.) ни много и ни мало как экспедицию на север полуострова, к ямальским самоедам, до тех пор оторванным от русских. Экспедиция попала в тяжелые условия. На Ямале был голод и олений падеж, и в конце концов от невыясненных причин умерла Наташа Перевозчикова... Беляев вернулся в Ленинград и вскоре опять отправился к вогулам» [26].

Отметим, что последний роман В. Г. Богораз «Воскресшее племя», о котором идет речь в статье А. М. Решетова – это не только произведение выдающегося писателя, и не только документ по истории науки, зафиксировавший весьма точные портреты учеников и молодых коллег автора, это неожиданный для своего времени невероятно злой памфлет на форсированные преобразования экономики и культуры Севера, звучащий грозным предупреждением, но в свое время непонятый, принятый за конъюнктурный социалистический роман и пребывавший в забвении до его переизданий в 1980-х-начале 1990-х годов, а ныне снова забытый⁴⁹.

Как понятно из изложения, первым из участников экспедиции, кто должен был узнать о смерти Н. А. Котовщиковой, был К. Я. Ратнер – во-первых, он находился ближе всех к местам работы Н. А. Котовщиковой, во-вторых, мы точно знаем, что В. Н. Чернецов узнал о гибели

Н. А. Котовщиковой на неделю позже, чем об этом было сообщено в Обдорск. Однако у нас почти нет сведений об этом ученом. Все, что пока удалось найти о К. Я. Ратнере – то, что он был сотрудником Библиотеки Академии наук СССР и погиб во время блокады⁵⁰. На одном из сайтов мы читаем: Ратнер Константин Яковлевич, 1907 г. р. Место проживания: Зверинская ул., д. 33/38. Дата смерти: январь 1942. Место захоронения: неизвестно⁵¹. На сайте Кунсткамеры указана фамилия К. Я. Ратнера⁵², вероятно, в связи с тем, что он числится одним из собирателей коллекций экспедиции 1928/29 годов, однако никаких данных о К. Я. Ратнере на этом сайте нет.

К большому сожалению, опубликованные недавно воспоминания дочери К. Я. Ратнера – Татьяны Константиновны Сотниковой-Ратнер [27] ничего не проясняют о судьбе архива К.Я. Ратнера, так как Т. К. Ратнер (р. 1939) сохраняет смутные воспоминания о своем отце, чего не скрывает сама, и даже называет его геологом...

Ядвига Николаевна Попова (1935-1977)

Имя Ядвиги Николаевны Поповой (1935-1977) хорошо знакомо специалистам по ненецкому языку и другим самодийским языкам, равно как и исследователям фонетики языков народов Сибири. Ныне уже мало кому известны подробности научной биографии этой исследовательницы языка лесных ненцев и диалектов тундрового наречия ненецкого языка В выходных данных книги Я. Н. Поповой «Фонетика лесного наречия ненецкого языка» (М., 1978), фамилия автора обведена траурной рамкой. Представители среднего научного поколения, незаметно для себя становящегося старшим, помнят рассказы коллег, относящиеся к концу 1970-х годов – Ядвига Николаевна Попова погибла в авиакатастрофе, возвращаясь из экспедиции из Тарко-Сале.

Ядвига Николаевна Попова (Вармирова) родилась 13 февраля 1935 г. в Туле. В 1953 г. она поступила на отделение классической филологии филологического факультета ЛГУ, годом позже перевелась на факультет журналистики МГУ, который закончила в 1958 году. В 1962 г. она вместе со своим супругом С. Г. Поповым переехала в Новосибирск. С 1962 г. работала в

⁴⁹ Переиздания этого романа: Богораз, В. Г. Восемь племен ; Воскресшее племя : [Романы, рассказы / Послесл. В. Муравьева, с. 556-573; – Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1987. Восемь племен : Романы и повесть [Сост., предисл. и коммент. В.И. Зоркина ; Хабаровск : Кн. изд-во, 1991

⁵⁰ <http://www.rasl.ru/library/blokada.php>

⁵¹ http://vizz.nlr.ru/search/lists/blkd/240_70.html

⁵² http://web1.kunstkamera.ru/maedb/node_properties.asp?node_id=2FCA3993-F206-4B4E-BF7E-694F2DA2F2C3

Отделе гуманитарных исследований Института экономики и организации промышленного производства СО АН СССР, затем – в Институте истории, философии и филологии СО АН СССР, сначала лаборанткой, с 1967 г. занялась самостоятельной работой, в 1975 г. защитила кандидатскую диссертацию, совершила 3 экспедиции к ненцам, вела преподавательскую работу на Гуманитарном факультете Новосибирского университета, в 1976 г. читала лекции по ненецкому языку в Венгрии (Сегед). Из очередной экспедиции Я. Н. Попова не вернулась, она погибла 9 декабря 1977 года возле Тарко-Сале в авиационной катастрофе⁵³.

Наши разыскания позволили устранить имеющиеся разногласия в дате гибели Я. Н. Поповой. Дата 12 декабря, присутствующая в некрологе Я. Н. Поповой в газете «За науку в Сибири», вероятно, соответствует дате известия о получении печального известия⁵⁴. К сожалению, неточности в биографических материалах о Я. Н. Поповой этим не исчерпываются: на сайте выпускников МГУ – сотрудников новосибирского Академгородка мы читаем. Попова Ядвига Николаевна (13.02.1935, Тула – 09.12.1977, Новосибирск)⁵⁵. Место гибели Я. Н. Поповой, напоминаем – город Тарко-Сале, хотя похоронена она в Новосибирске, в Академгородке.

Первая печатная работа Я. Н. Поповой появилась в 1965 г. и была посвящена итогам ее первой экспедиции к ненцам [28]. Следующие ее публикации по времени – статьи о фонетике говора ямальских ненцев [29; 30; 31], и статья о фонетике тазовского говора ненецкого языка [32] и за которыми следует небольшая хроникальная заметка [33]. За ними последовали почти два десятка статей по фонетике ненецкого языка и, к сожалению, уже посмертно – две книги: монография и словарь, ставший первым в истории уралистики словарем языка лесных ненцев.

Ядвига Николаевна. Попова вошла в науку о сибирских языках прежде всего как исследователь фонетики языка лесных ненцев – этому посвящена ее кандидатская диссертация, вышедшая в свет в виде монографии уже после гибели Я. Н. Поповой [34, 35]⁵⁶. Однако из ее статей, немногочисленных, но достаточно разнообразных по тематике, лишь две посвящены звуковому строю языка лесных ненцев [36; 37].

Для истории науки очень важно – и тем более досадно переживать утрату, которую понесла наука о самодийских языках – то, что Я. Н. Попова начинала заниматься теми проблемами в изучении ненецкого языка, которые не находят своего решения и до наших дней, хотя с момента появления в печати ее статей прошло более 30 лет, и за это время сменились как поколения исследователей, так и поколения носителей ненецкого языка и его территориальных вариантов. В ее статьях были поставлены вопросы о диалектной структуре ненецкого языка, его говорах и подговорах – эта проблема рассматривалась на материале говора тазовских ненцев [32; 38; 39].

Я. Н. Попова, как уже было отмечено, первой из специалистов по фонетике самодийских языков начинала собирать материал об особенностях звукового строя говора ямальских ненцев [32; 29; 31], также проявляя специальный интерес к территориальному варьированию ямальского говора. К большому сожалению, поставленная исследовательницей проблема, далеко выходящая за задачи описания звукового строя говора или диалекта, до наших дней не находит адекватного решения, так как мы и сейчас не располагаем полными описаниями территориальных вариантов ненецкого языка. Увы, приходится признать, что фундаментальное описание фонетики языка тундровых ненцев или какой-либо из его территориальных разновидностей, до настоящего времени остается

неосуществленным, и эта задача, как кажется, уже не по плечу младшему поколению специалистов по самодийским языкам.

Весьма существенно, что задолго до всплеска интереса к лингвистической контактологии на материале сибирских языков Я. Н. Попова стала проявлять внимание к проблематике контактов ненецкого языка с соседними языками и опубликовала ряд статей на эти сюжеты [40; 41; 42]. Она же впервые для изучения фонетики малоисследованных языков поставила теоретическую проблему интерпретации вариантности произношения, основываясь на своих наблюдениях над фонетикой ненецкого языка [43]. Одна из ее работ, опубликованная посмертно, связана с историей изучения самодийских языков, и, что особенно интересно, с историей создания письменности для этих языков [44]. Собственно, сам сборник, в котором увидела свет данная публикация, стал знаковым явлением в изучении истории письменности и письменной формы языков народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Наряду с экспериментально-фонетическими исследованиями, которые охватывали не только язык лесных ненцев, но и отдельные говоры тундровых ненцев, Я. Н. Попова основательно занималась ненецкой диалектологией, проблемой, которая до сих пор не нашла своего исследователя – того, кто справился бы с задачей изучения территориальных форм этого отнюдь не «угрожаемого» языка, на котором говорят еще почти 40 тысяч человек. Ее работы, посвященные междиалектным соответствиям лесного и тундрового диалектов ненецкого языка [45; 46], неожиданные для фонетиста-экспериментатора, становятся свидетельством того, что она была хорошим самоодологом-компаративистом.

Как это ни странно для фонетиста-экспериментатора и человека, увлеченного сибирской миноритарной социолингвистикой, что было и остается характерным для многих лингвистов-сибиреведов, но Я. Н. Попова занималась также проблемами лексики языка лесных ненцев. Она опубликовала на эту тему статью [47], а позже, уже после ее гибели, в Венгрии был издан ее словарь языка лесных ненцев [48], первый словарь этого обособленного диалекта

ненецкого языка или языка особой этнической группы – споры об этом ведутся до сих пор.

Как исследователь-полевик и как фонетист-экспериментатор Ядвига Николаевна постоянно работала с этническими пользователями, как принято выражаться – носителями ненецкого языка. Их судьба сложилась по-разному. Один из ее информантов – Василий Айвасов – погиб вместе с Я. Н. Поповой, направляясь в Новосибирск для участия в ее исследованиях [49]. Другая ее помощница, Полина Гилевна Турутина, стала известным мастером декоративного искусства [50], хранителем традиционного фольклора ненцев. Как и многие писатели из числа народов Севера, она написала книгу о своем детстве, в которую органично вписались аутентичные образцы устного народного творчества [51], и выпустила собрание образцов фольклора лесных ненцев [52].

Язык лесных ненцев, как его иногда называют они сами, нещанский – за это время изменил статус и из лесного диалекта, как его было принято называть в течение многих лет вслед за Г. Д. Вербовым, или лесного наречия, как его характеризовала Я. Н. Попова, превратился в самостоятельный язык, который в таком качестве преподается в школах и осмыслен как отдельный язык педагогами-носителями этого языка. Правда, статус этнической группы лесных ненцев до сих пор, как это нередко имеет место в отношении малочисленных и недостаточно исследованных этнических сообществ, остается спорным среди этносоциологов [53]. В работах Н. Б. Кошкаревой основательно изучен и описан синтаксический строй языка лесных ненцев [54] этот материал нашел свое отражение и в типологических исследованиях по синтаксису языков народов Сибири [55]. Активно изучается языковая ситуация у лесных ненцев [56; 57; 58; 59; 60; 61], опубликованы новые объемные материалы по лесному диалекту ненецкого языка [62; 63]. Издается небольшая серия, в которую входят образцы фольклора лесных ненцев⁵⁷. Появились новые словари языка лесных ненцев [64; 65], вышли в свет учебник для 1 класса на языке лесных ненцев [66], и два нестандартных учебника для учащихся младшего школьного возраста [67; 68], являющих собой новое слово в методике обучения родному языку учащихся

⁵³ Недавно нам удалось отыскать некоторые сведения о той катастрофе, которая унесла жизнь Я.Н. Поповой. 9 декабря 1977 года в Тарко-Сале потерпел катастрофу самолет Ан-24 Тюменского авиаотряда с бортовым номером 47695, погибли 17 человек - все, кто был на борту. (<http://aviation-safety.net/database/dblist.php?field=typecode&var=044%&cat=%1&sorter=datekey&page=1>). Согласно электронной энциклопедии Википедия (статья «АН-24»), «После взлета в темное время суток <самолет> набрал высоту 120 м, на которой при несинхронной уборке закрылков произошло резкое увеличение крена, самолёт перешел в снижение и прямо по курсу взлёта упал в тайгу в 4-5 км от ВПП, разрушился и загорелся». Там же отмечается, что на борту самолета находились 23 человека, из которых погибли 17.

⁵⁴ О ней см.: Я. Н. Попова // За науку в Сибири. Новосибирск, 1977 г., 22 декабря; Морев Ю. А. Ядвига Николаевна Попова // Советское финно-угроведение, 1978, т. XIV. №. 1. С. 159–160. В 1977 г. 9 декабря приходилось на пятницу, а 12 декабря – на понедельник. В некрологе, написанном Ю. А. Моревым, указана точная дата гибели Я. Н. Поповой – 9 декабря.

⁵⁵ <http://prometeus.nsc.ru/elibrary/2007mgu/315-318.ssi#popovaya>

⁵⁶ В архиве Н. М. Терещенко, хранящемся в Институте лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург) сохранился экземпляр автореферата диссертации Я. Н. Поповой с дарственной надписью и черновик отзыва Н. М. Терещенко на этот автореферат.

⁵⁷ Неца (лесные ненцы): В 5 кн. / Музей освоения Севера г. Губкинский; Под ред. Б. Б. Пономарева. – М.: Робин, 2001. – 1000 экз. Кн.1: Песни народа неца / С. К. Нарышкина. Религиозные воззрения / М. И. Гардамшина. – 64 с. Кн.2: Охота / М. И. Гардамшина, Г. П. Саврасова. Сказки народа неца / С. К. Нарышкина. – 68 с.

из числа коренных народов Сибири. Выставлено в Интернете небольшое собрание песен аганских хантов и лесных ненцев⁵⁸.

Логическим продолжением работ Я. Н. Поповой по изучению и документированию языков народов Западной Сибири по праву можно считать работы О. А. Казакевич, посвященные языку лесных ненцев, селькупскому, кетскому, эвенкийскому языкам [69; 70; 71]. Как это ни огорчительно, но изучение и экспериментальное исследование звукового строя ненецкого языка, результаты которого могли бы иметь выход в практику и существенно обогатить наши знания о фонетике самодийских языков, по сути дела остановилось на уровне конца 1970-х годов. Монография Я. Н. Поповой «Фонетика лесного наречия ненецкого языка» до наших дней остается наиболее значительным трудом в области изучения звукового строя ненецкого языка, как для лесного наречия, так и для языка тундровых ненцев. До сих пор отечественная наука о ненецком языке не располагает такими трудами, которые могут сравниться с фундаментальным исследованием Ю. Янхунена о гортанном смычном в ненецком языке [72]. Звуковой строй ненецкого языка более не оказывался предметом диссертационных исследований, в отличие от других самодийских языков, фонетика которых детально изучалась в квалификационных работах [73; 74; 75; 76], и статьях по планируемым диссертациям [77; 78]. Иногда появляются статьи по отдельным проблемам ненецкой фонетики [79], но они никоим образом не могут компенсировать отсутствия систематического описания фонетики ненецкого языка, и, как кажется, даже самое их появление несколько противоречит логике экспериментально-фонетического описания языка.

К большому сожалению, изучение и документирование звукового строя ненецкого языка почти не выходит за пределы намерений и планов [80; 81; 82; 83; 84⁵⁹]. Даже объем современных публикаций, посвященных звуковому строю ненецкого языка, отмеченных здесь – это всего два десятка страниц – явно не соответствует тому

высокому статусу ненецкого языка, который он занимает среди языков народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, и степени его сохраняемости в языковой среде. На этом довольно-таки мрачном фоне вклад Я. Н. Поповой в изучение звукового строя ненецкого языка должен оцениваться как исключительное явление в науке о самодийских языках.

Галина Николаевна Грачева (1934-1993)

Галина Николаевна Грачева (18.11.1934–15.05.1993) прекрасно известна специалистам по истории и культуре самодийских народов. Наибольшую популярность приобрели ее статьи, посвященные этнографии нганасан, которым посвящены ее монография «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра» и объемные статьи, а также работы по этнографии долган и энцев [85; 86; 87]. Вклад Г. Н. Грачевой в изучение традиционной культуры ненцев, в том числе в этноархеологическое изучение территории проживания ненцев и других самодийских народов, остается почти не оцененным в этнографической науке. В своих трудах Г. Н. Грачева уделяла заметное внимание историческим взаимосвязям изучаемых народов севера Западной Сибири. в частности. проблеме этнокультурных взаимосвязей обско-угорских и самодийских народов, в первую очередь ненцев и ханты. К сожалению, избранная библиография, помещенная вместе с некрологом Г. Н. Грачевой, не может заменить ни полного библиографического списка, ни историографического обзора⁶⁰.

Галина Николаевна Грачева (Никифорова) родилась 18 ноября 1934 года в Ленинграде. Ее детство частично пришлось на годы блокады, которую она пережила вместе со взрослыми в осажденном городе, о чем успела написать очень интересные воспоминания [88]. В 1951 году она поступила на исторический факультет Ленгосуниверситета, который закончила в 1956 г. по специальности «История КПСС», однако работать по этой специальности ей не пришлось, так как вся ее жизни оказалась связана с учреждением совершенно другого профиля,

с Кунсткамерой. Придя в отдел этнографии народов Сибири Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР и начав свою профессиональную деятельность с должности научно-технического сотрудника (он же старший лаборант), Галина Николаевна прошла через все должностные ступени действовавшей и действующей до наших дней без изменений академической системы до должности ведущего научного сотрудника – только в относительно редких случаях такую должность в крупных научных центрах мог занимать человек, не получивший докторской степени. В 1974 году за диссертационную работу на тему «Ранние представления нганасан о человеке» ей была присуждена ученая степень кандидата исторических наук – можно только пожалеть, что эта работа в свое время не была опубликована и так и осталась неизданной. Она осуществила более 20 экспедиций к народам Севера Западной Сибири, а также к народам бассейна Колымы. Ею написано и опубликовано более 100 научных работ. Ее монография «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра» (Л., 1983) явилась весомым вкладом в сибиреведение, прежде всего в изучение традиционных религиозных верований и шаманской практики народов Сибири – предметы, которые стали входить в это время в этнографическую моду у ученых и читателей их трудов.

Г. Н. Грачева принимала участие в создании всех коллективных трудов отдела Сибири, она участник нескольких выпусков продолжающегося «Сбраника Музея антропологии и этнографии», ее статьи украшают такие известные коллективные труды, как «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера» (Л., 1976), «Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX-XX в.)» (Л., 1979), «Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири» (Л., 1981). Ее усилиями увидела свет монография А. А. Попова «Нганасаны. Социальное устройство и верования» (Л., 1984), ставшая продолжением книги этого ученого «Нганасаны», изданной еще в 1948 году. Г. Н. Грачева мечтала увидеть этот труд ученого опубликованным в полном виде, она же готовила к печати другую известную даже в рукописи работу А. А. Попова «Религия долган», объемом около 50 листов, но этот замысел исследовательницы

остался неосуществленным. Ей принадлежат две статьи о научной деятельности А. А. Попова [89; 90]. Как сотрудник научного музея Г. Н. Грачева собирала предметы для фондов Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера), вела научные описания коллекций, пополнила фотоколлекции МАЭ своими экспедиционными фотоснимками. Она была одним из немногих этнографов-сибиреведов своего поколения, кто считал необходимым, помимо своего предмета, изучать язык народа и извлекать из приобретаемых знаний ценные сведения [91; 92].

Из работ Г. Н. Грачевой, посвященных этнографии самодийских и финно-угорских народов, необходимо отметить ее публикации, посвященные погребальной обрядности и погребальным сооружениям ненцев [93], а также терминологией, связанной с этими объектами и обрядностью [94; 95; 96; 97; 98; 99]. Она одной из первых обратилась к этнографическим материалам уникальных ненецких культурных памятников – святилищ острова Вайгач [100; 101; 102; 103], которые известны по письменным источникам с середины XVI века. Однако Г. Н. Грачева, как любой полевик-сибиревед, занималась актуальными вопросами этнографии современности. а также различными аспектами традиционной культуры народов Западной Сибири [104; 105; 106], – одна из ее статей на эти темы была опубликована посмертно [107; 108⁶¹]. Ценной является ее работа о происхождении и истории оленеводства на Севере Западной Сибири [109]. Она была автором рецензии на одну из работ В. М. Кулемзина [110].

И по экспедиционной работе, и по научным интересам Г. Н. Грачева поддерживала тесные контакты с археологами, исследовавшими области расселения современных самодийских народов. В соавторстве с известным археологом Л. П. Хлобыстиным (1931-1988) [111], занимавшимися древними культурами народов Арктики [112], она опубликовала ряд работ по этноархеологии Таймыра по результатам экспедиций [113; 114; 115; 116; 117], занималась методикой использования этнографических материалов в археологических исследованиях и интерпретациях [118; 119]. Она изучала археологические памятники Надымского городка⁶², описывала предметы, встречающиеся на жертвенных местах [119; 120].

⁵⁸ <http://ugraist.ru/?p=18>

⁵⁹ Сведения об авторе см.: <http://iling.spb.ru/nord/persona/lyublinskaya.html>

⁶⁰ Галина Николаевна Грачева (1934–1993) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Выпуск 2-3, 1993. стр. 478-479 Решетов А. М., Ревуненкова Е. В., Иванова Е. В., Шафрановская Т. К. Галина Николаевна Грачева // Этнографическое обозрение, 1993, № 6. С. 165-166. Список основных работ Г. Н. Грачевой – Там же. С. 168-169. Reshetov A.M. In Memoriam G.N.Gracheva // Shaman. Vol.2. N 1, spring 1994. P.79-85. Бурькин А. А. Она так любила Север... // Сибирский сборник-1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий: [Материалы VII Сибирских чтений, 23–24 окт. 2007]. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – Кн. 2. – С. 3–6. См. также: Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Сборник, посвященный памяти этнографов Г. Н. Грачевой и В. И. Васильева. Барнаул, 1995.

⁶¹ В этом сборнике участвовали ведущие ученые-этнографы Сибири, в частности известный этнограф-сибиревед из Томска Г. И. Пелих.

⁶² <http://yamaltur.ru/node/60/%5C%5Cyamaliri.ru>

Для этнографа, к тому же полевика, по работе жестко связанного с конкретикой этнической традиции, имеется не так уж много возможностей проявить себя в области этнографической теории. Г. Н. Грачева опубликовала работу по проблеме методики изучения представлений о человеке у народов Сибири [121], весьма примечательную статью на ставшую позднее модной тему семиотики в этнической культуре [122], ей же принадлежат три содержательные статьи в одном из выпусков «Свода этнографических понятий и терминов» [123; 124; 125]. Даже при наличии огромного количества все умножающейся литературы по шаманству народов Сибири должны привлечь внимание рецензии Г. Н. Грачевой на две знаковые для истории изучения шаманства книги – монографии Е. В. Ревуненковой [126] и Е. С. Новик [127].

В начале 1993 года усилиями ученых Франции и России была организована экспедиция «ТрансСибБеринг», целью которой пересечение севера Сибири вдоль линии полярного круга. В составе экспедиции было три группы: научная, техническая и обеспечения. В научную группу входили ученые из разных стран по различной тематике, связанной с малыми коренными народами, языкознанием, экологией, этнографией, медицинскими проблемами и социологией. Руководил ими Борис Шишло (Сорбонна, Франция), две другие группы занимались техническим и организационным обеспечением.

Экспедиция стартовала 3 раза – от мэрии Парижа, от Смольного в Санкт-Петербурге и из Надьма – уже окончательно – 1 марта 1993 года. Из Надьма маршрут экспедиции пролегал на север до Обской Губы, далее через Дудинку на Норильск и дальше через юг Таймырского полуострова – в Хатангу. Из Хатанги экспедиция проследовала через устье Лены в Тикси, отсюда на восток в Чокурдах. В устье Колымы участники экспедиции пересекли границу Чукотки и, побывав на острове Айон, в конце апреля прибыли в Певек. Через неделю путешественники были на мысе Шмидта, где сделали длительную остановку. Здесь из-за ранней весны было решено посвятить середину мая вертолетным поездкам по населенным пунктам и стойбищам. Так были посещены Новое Чаплино, Уэлен, остров Врангеля и несколько стойбищ оленеводов в центральной части Чукотки.

15 мая 1993 года планировалось еще раз слетать в Уэлен и на о. Врангеля на 2 вертолетах.

Вертолет МИ-8, на борту которого находилось 22 российских и французских ученых, Недалеко от поселка Нутепельмен примерно посередине пути в плотном снежном заряде зацепил снежный надув и разбился. Погибли 8 человек, среди которых была и Г. Н. Грачева, участвовавшая в работе научной группы экспедиции на заключительном этапе. Похоронена Галина Николаевна в ее родном городе – Санкт-Петербурге.

Александр Иванович Пика (1951-1995)

Строки из статьи, рассказывающей еще об одной международной экспедиции:

«7 сентября 1995 г. из эскимосского поселка Сиреники, что на северном берегу Анадырского залива, в райцентр Провидения отошла байдара с девятью людьми на борту. На ней находились владелец лодки эскимос Борис Мумихтыкак, старый морзвербой – рулевой Николай Гальгаугье, Александр Пика – зав. лабораторией этнической демографии Института народнохозяйственного прогнозирования РАН, три американских ученых: Стивен Макнабб – директор Института социальных исследований, Вильям Ричардс – руководитель центра психического здоровья Службы здоровья коренного населения Аляски, Ричард Кондон – профессор Арканзасского Университета, редактор журнала «Арктическая Антропология» и три попутчика – эскимосы Вера Рахтылькун, Нина Анкалина, Николай Авальнун. В Сиреники байдара не пришла⁶³. 9 сентября около мыса Лисовского обнаружили перевернутую байдару Мумихтыкака. Затем в нескольких километрах восточнее, у мыса Столетия было найдено тело Стива Макнабба. А позже, в пяти км западнее – тело Веры Рахтылькун. 12 сентября в районе мыса Столетия – тела Гальгаугье и Авальнуна, больше с этой байдары никого не нашли. А в ночь на 8 сентября близ села Нунлигран была обнаружена другая байдара, перевернутая и с обрубленным носом, которая отправилась из Сиреников тоже 7 сентября, но в противоположную сторону. На ней было пять человек, которые шли к озеру Аччен на лов рыбы.

Причины гибели обоих байдар неясны. Александр Пика и его американские коллеги были участниками проекта «Социальные изменения на Севере: Американская Аляска и Российский Дальний Восток». Всех их беспокоили одинаковые проблемы: почему, несмотря на разницу в экономическом развитии,

коренное население обеих стран, по сравнению с остальным населением, страдает более частой заболеваемостью, распространением алкоголизма, смертностью от несчастных случаев и самоубийств, имеет более низкий уровень жизни»⁶⁴.

Александр Иванович Пика родился 1 января 1951 г. в г. Уссурийске Приморского края. В 1972 г. после службы в армии он поступил в Московский Университет на исторический факультет, получил образование на кафедре этнографии. Еще в студенческие годы А. И. Пика сумел опубликовать свою первую научную работу, посвященную одному из малоизвестных источников по традиционной культуре народов Западной Сибири [128] – не случайно она увидела свет в Новосибирске: многие ученые-гуманитарии из ровесников Александра глубоко благодарны Новосибирскому университету за публикации их первых научных работ в материалах традиционных студенческих конференций. Закончив учебу, А. И. Пика поступил в аспирантуру и в 1982 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Сосьвинские манси как этносоциальная общность» [129; 130; 131].

То, что Александр не был москвичом, похоже, сыграло определенную роль в его научной карьере, понятно, что ему трудно было рассчитывать на работу в Московском университете или Институте этнографии. В период с 1978 по 1981 г. А. И. Пика работал в Институте охраны природы, где занимался проблемами традиционного природопользования коренных народов Сибири. С 1981 г. он работал научным сотрудником отдела демографии Института социологических исследований АН СССР, а в 1987 г. пришел в Центр демографии и экологии человека Института народнохозяйственного прогнозирования РАН. Наверное, это не случайно – демографические интересы ученого проявились еще при подготовке кандидатской диссертации [132; 133; 134]. Все места его работы определили, наряду с глубоким интересом к этнографии народов Сибири [135; 136; 137], область его научных занятий – проблемы актуальной этнографии, непосредственно связанные с хозяйством, жизнью, бытом, социальными проблемами малочисленных народов Крайнего Севера, Сибири

и Дальнего Востока России, а также коренных народов Зарубежного Севера. Он занимался проблемами природопользования в районах проживания коренных народов Севера [138; 139]. Ряд его статей посвящен ситуации на Ямале [140; 141; 142].

В работах А. И. Пика было озвучено понятие неотрадиционализма в приложении к хозяйству и культуре современных народов Севера [143], оказавшееся весьма перспективным в этносоциологии народов Сибири.

Как и многие его ровесники, А. И. Пика уделял большое внимание реальному экономическому и социальному положению народов Севера и искал возможности решения застаревших и нарождающихся проблем в диалогах с властными и хозяйственными структурами. Он всегда стремился принять участие в обсуждении всех проектов, направленных на освоение ресурсов Севера, защищая права коренного населения, приобрел авторитет и в глазах лидеров общественных движений коренных народов Севера, и в среде Госкомсевера и его преемников.

А. И. Пика стал одним из научных лидеров группы ученых «Тревожный Север», которую когда-то собрали Б. Б. Прохоров, И. И. Крупник и М. А. Членов, и инициатором вступления этой группы в Международную рабочую группу по делам коренных народов (IWGIA) – независимую международную организацию, имеющую официальный статус неправительственной организации в ООН. С 1993 г. Александр Пика был одним из руководителей совместного с США проекта «Социальные изменения у коренного населения Аляски и Севера России». В последние годы своей жизни он изучал самые тяжелые явления в жизни коренных народов Севера – алкоголизм, самоубийства, насильственную смертность, смертность от несчастных случаев. Наряду с общественной активностью он успевал вести полевую работу, собирать этнографические материалы, писать научные и научно-популярные статьи об исследовании Севера [144; 145]. Так сложилась судьба – Александр впервые за много лет написал о трагической судьбе Н. А. Котовщиковой, а потом и сам не вернулся из экспедиции... В изучении исторической перспективы исследования Севера ему сопут-

⁶³ Очевидно, следует читать – В Провидения байдара не пришла.

⁶⁴ http://www.arctic.org.ru/1996/1_3_96.htm. См также: <http://demoscope.ru/weekly/2005/0211/nauka05.php>. Как мы можем судить, традиционная чукотско-эскимосская байдара, в которой находились 9 человек, и, вероятно, с экспедиционным имуществом, была загружена до возможного предела. То, что в числе пассажиров были 4 европейца, заставляет признать – байдара Б.Мумихтыкака была однозначно перегружена, и путешествие на ней было смертельно опасным – она могла опрокинуться в любой момент. Причиной гибели людей на второй байдаре в те же дни, похоже, было нападение косатки или хищного моржа-кэглочина, в результате которого пострадала и сама байдара.

ствовала большая удача – он обнаружил архив замечательного русского исследователя Севера В. П. Евладова и познакомился с его. Родственниками [146]. Результатом работы над этим архивом явилась публикация книги В. П. Евладова [19], ставшей ценнейшим документом по истории изучения Ямала и прилегающих к нему территорий и одновременно – важным этнографическим источником. Напомним, что до этой публикации единственным повествованием об этой экспедиции была небольшая книга В. П. Евладова, основательно забытая и давно ставшая библиографической редкостью [147]. Продолжением этой работы стала подготовка выставки, а потом и альбома экспедиционных фотографий В. П. Евладова, которая была завершена вдовой Александра Татьяной [148]. Он и сам был хорошим фотохудожником⁶⁵. Его научную деятельность высоко оценили коллеги, работавшие с ним⁶⁶. А. И. Пика поддерживал контакты с Ямало-Ненецким окружным краеведческим музеем⁶⁷.

В последние годы А. И. Пика работал со своими американскими коллегами по проекту, согласно которому предполагалось детально изучить современное положение и проблемы коренного населения десяти российских поселков на Севере – на Камчатке и Чукотке и шести поселков на Аляске. Эта работа не была завершена – участники экспедиции погибли. Могилы А. И. Пики и его коллег стали воды Берингова моря.

Необходимое послесловие

Наверное, все понимают, что чтить память предшественников и современников, чей жизненный путь трагически оборвался в самом начале или в расцвете сил – достойно и благородно. Вспоминать ученых, перелистывая страницу за страницей их труды и составляя библиографические списки, которыми могут пользоваться

коллеги – полезно для пишущего и для всех, кто прочтет написанное.

У автора этих строк были свои причины подготовить эти четыре очерка. И дело не в том, что в новой, очень содержательной и информативной Энциклопедии Ямало-Ненецкого автономного округа мы можем найти только статьи, посвященные Н. А. Котовшиковой и Г. Н. Грачевой, и только о Галине Николаевне Грачевой написано в «Северной энциклопедии» (М., 2004). И даже не в том, что за плечами полтора десятка экспедиций, почти 600 часов, налетанных пассажирами на самолетах и вертолетах во все времена года над колымской и чукотской тундрой, и почти три года работы на стационаре в Анадыре.

В первых двух очерках, посвященных Н. А. Котовшиковой и Я. Н. Поповой, нам хотелось поделиться итогами собственных разысканий. Два других, в которых рассказывается о Г. Н. Грачевой и А. И. Пике, написаны по причинам личного характера.

Я хорошо знал Галину Николаевну Грачеву по ее лекциям в Доме Ученых, которые слушал, еще будучи школьником, по частым визитам в Кунсткамеру, по конференциям, в которых доводилось участвовать. Весной 1992 года, перед моим отъездом на Чукотку Г. Н. Грачева подарила мне древнюю таймырскую раковину.

А летом 1992 года, уже в Анадыре, оказавшись в гостях в доме эскимосской поэтессы (она же чуванская журналистка и мать известного ныне этнографического кинооператора Александра Вахрушева) Татьяны Ачиргиной я неожиданно встретился с Александром Пикой, который привез на Чукотку своих коллег из Дании. Мы были знакомы по Сибирским чтениям, которые регулярно проводятся в Кунсткамере. Тогда я никак не мог думать, что обе встречи, о которых я сейчас пишу, окажутся последними...

Литература

1. Бурыкин А. А. Федор Петрович Литке – исследователь этнографии ненцев // Земля Тюменская: Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. Вып. 17. Тюмень, 2004. С. 210-218.
2. Бурыкин А. А. Сочинения Г. А. Пирожникова как источник сведений по этнографии и истории народов Обь-Иртышского Севера в начале XX века // Словцовские чтения – 2005: Материалы XVII Всероссийской научно-практич. краеведческой конф. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2005. С. 131-133.

⁶⁵ Список опубликованных работ А. И. Пики см.: <http://www.demoscope.ru/weekly/2005/0211/nauka05.php>.

⁶⁶ Крупник И. В память о коллеге // Anthropology Newsletter, 1995, vol.36 (8), November. P.47.

⁶⁷ Липатова Л. Встречи в музее // http://www.arctic.org.ru/1996/1_3_96.htm.

3. Богораз В. Г. Новые задачи российской этнографии в полярных областях / Труды Института по изучению Севера / ВСНХ СССР. Плановое техн.-экон. упр. Науч.-исслед. сектор. – Вып. 9: -Пг., 1921.
4. Чернецов В. Н. Чернецов В. Наталья Александровна Котовшикова // Советский Север. 1930. № 1. С. 165-166.
5. Хомич Л. В. Из истории советской этнографии (изучение этнографии самодийских народов) // Историческая этнография; традиции и современность. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. С. 7-8.
6. Омельчук А. На краю света, на мысе Хэй-Сале // Родина, 2005. № 9. – С. 60-62.
7. Омельчук А. К. Рыцари Севера. Свердловск, 1982.
8. Омельчук А. К. К. Носилов. Свердловск, 1989.
9. Омельчук А. К. Зов Арктики. Свердловск, 1980.
10. Омельчук А. К. Ее величество Обь. Свердловск, 1991.
11. Главацкая Е. М. Уральская экспедиция Приполярной переписи 1926-1927 гг.: история организации // Уральский исторический вестник, 2006 (14). <http://www.abdn.ac.uk/polarcensusdata/resources/index/Glavatskaya%202006%20-%20Istoriia%20organizatiia.pdf>
12. Котовшикова Н. Северно-Ямальская экспедиция // Этнограф-исследователь, 1928. № 2-3. С. 56.
13. Решетов А. М. Борис Михайлович Житков как этнограф // XVI Словцовские чтения. Ч.1. Тюмень, 2004. С. 169-172.
14. Пика А. И. Новые материалы к истории первой советской этнографической экспедиции на полуостров Ямал (1928-29 гг.) // Советская этнография. 1989. № 6. – С. 100-108.
15. Пика А. И. Ямальские экспедиции 1920-х годов // Полярный круг. М., «Мысль», 1989. Режим доступа: www.russian-travels.ru/?p=18
16. Главацкая Е. М. Уральская экспедиция (см. прим. 11).
17. Евладов В. П. По тундрам Ямала к Белому острову. Тюмень, 1992. С. 205-215. <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=8>.
18. Чернецов В. Н. Древняя поморская культура полуострова Ямал // Советская этнография, 1935, № 4-5, М. – Л., 1935. С. 120.
19. Евладов В. П. По тундрам Ямала к Белому острову. Тюмень, 1992. С. 215.
20. Белов М. И. По следам полярных экспедиций. Л., Гидрометеиздат, 1977. Электронная версия книги есть на сайте www.polarpost.ru
21. Евладов В. П. Энциклопедия Забайкалья // <http://ez.chita.ru/encycl/person/?id=1418>
22. Мартынов В. Пропавшая экспедиция // Сибирские истоки. 2003, № 4 (19) – № 5 (20). <http://istoki.spb.ru/db/publisher/show.php?go=showarticle&id=121> <http://istoki.spb.ru/db/publisher/show.php?go=showarticle&id=139>.
23. Чернецов В. Н. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С. 117.
24. Чернецов В. Наталья Александровна Котовшикова // Советский Север. 1930. № 1. С. 165-166.
25. Решетов А. М. В. Н. Чернецов: ленинградский период жизни и деятельности (1925-1940 гг.) // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. Материалы XIII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. К 100-летию со дня рождения В.Н. Чернецова. Томск, 2005. С. 34-35.
26. Тан-Богораз В. Г. Воскресшее племя. Роман. М., 1935. С. 208.
27. Сотникова-Ратнер Т. К. И мы исполнились иных воспоминаний, вместо несостоявшихся... // Нева, 2007, № 5, С. 169-189. Ср. еще: Сотникова-Ратнер Т. Трое на Ямале // Звезда, 2017, № 3. С. 107-140.
28. Попова Я. Н. У ненцев Ямала // Известия СО АН СССР, № 1. Серия общественных наук, вып. 1, 1965. С. 121-122.
29. Попова Я. Н. Заметки о системе вокализма ямальского диалекта ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 1, ч. II. Новосибирск, 1966. С. 47-58.
30. Попова Я. Н. Некоторые особенности системы консонантизма ямальского диалекта ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 1, ч. II. Новосибирск, 1966. С. 59-68.
31. Попова Я. Н. Фонетическая система ямальского диалекта ненецкого языка // Научно-техническая конференция молодых ученых и специалистов СО АН СССР. Секция “Гуманитарные науки”. Тезисы докладов. Новосибирск, 1966. С. 52-54.

32. Попова Я. Н. Некоторые фонетические особенности тазовского говора ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 2. Новосибирск, Наука, 1967. С. 109-130.
33. Попова Я. Н. Всесибирская научная конференция в честь 100-летия со дня рождения В.И. Ленина // Вопросы языкознания, 1970, № 5. С. 142-143.
34. Попова Я. Н. Фонетика лесного наречия ненецкого языка. Автореф. дис. ... канд филол наук. Новосибирск, 1975.
35. Попова Я. Н. Фонетика лесного наречия ненецкого языка. М., «Наука», 1978.
36. Попова Я. Н. О гласных фонемах пуровского говора лесного наречия ненецкого языка // Языки и литература народов Сибири. Новосибирск, 1970. С. 95-108.
37. Попова Я. Н. Система консонантов в пуровском говоре лесного наречия ненецкого языка // Исследования по фонетике сибирских языков. Новосибирск, 1976. С. 104-119.
38. Попова Я. Н. Фонетические особенности трех подговоров тазовского говора ненецкого языка в области гласных // Самодийский сборник. Новосибирск, 1973. С. 199-211.
39. Попова Я. Н. Консонантные расхождения в подговорах тазовского говора ненецкого языка в области гласных // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. С. 215-226.
40. Попова Я. Н. О роли экстралингвистического влияния в процессе формирования языка // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С. 205-208.
41. Попова Я. Н. О характере некоторых фонетических явлений в процессе формирования ненецкого языка // Вопросы языка и литературы народов Сибири. Новосибирск, 1974. С. 65-80.
42. Попова Я. Н. О характере и степени иноязычного влияния на формирование ненецкого языка // Исследования по языкам Сибири. Новосибирск, 1976. С. 100-105.
43. Попова Я. Н. Многовариантность произношения как характеристика артикуляционной базы ненецкого языка // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1976. С. 85-89.
44. Попова Я. Н. Изучение самодийских языков // Письменность народов Сибири. История и перспективы. Новосибирск, 1981. С. 49-60.
45. Попова Я. Н. Соответствия согласных звуков лесного и тундрового наречий ненецкого языка // Исследования по языкам народов Сибири. Новосибирск, 1977. С. 74-90.
46. Попова Я. Н. К вопросу о соответствии гласных звуков лесного и тундрового наречий ненецкого языка // Языки и топонимия. Выпуск 4. Томск, 1977. С. 3-14.
47. Попова Я. Н. Лексические особенности трех диалектных подразделений тазовского говора ненецкого языка // Советское финно-угроведение, 1971, т. 7, № 1. С. 31-34.
48. Попова Я. Н. Ненецко-русский словарь. Лесное наречие // Studia uralo-altaica. № 12. Szeged, 1978.
49. Морев Ю. А. Ядвига Николаевна Попова. С. 159.
50. Хэно И. Дочь таежной земли // Северный луч, 2004. – 3, 10 декабря (№ 49-50).
51. Турутина П. Г. По тропам моих предков и моего детства: Сказки, легенды, шаманские обряды и изречения лесных ненцев / Отв.ред. И. Захарова.- Екатеринбург: Изд-во “Баско”, 2000.
52. Турутина П. Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пуровской. Новосибирск, Издательство СО РАН. Филиал “Гео” 2004.
53. Квашнин Ю. Н. Лесные ненцы: отдельный народ или этническая группа? //Тобольск научный – 2008. Материалы V научно-практической конференции (23-25 июня 2008 г., г. Тобольск). Тобольск, 2008. С. 117-121. Электронная версия: www.ipdn.ru...Kvashnin_Yu.N._Lesnye_nency.doc
54. Кошкарева Н. Б. Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка. – Новосибирск, 2005.
55. Кошкарева Н. Б. Типовые синтаксические структуры и их семантика в уральских языках Сибири. Автореф. дис. ... докт филол наук. Новосибирск, 2007.
56. Казакевич О. А., Кузнецова А. И. Языковая ситуация у самодийских народов // Языковая ситуация в Российской Федерации: 1992. М., 1992. С. 92-101.
57. Казакевич О. А. Самодийские языки на пороге XXI века: функционирование, структурные изменения, перспективы сохранения // Материалы международной научно-методической конференции преподавателей и аспирантов, посвященной 75-летию кафедры финно-угорской филологии СПбГУ. 16-17 марта 2000 г. Санкт-Петербург: Изд-во СПб университета, 2000. С. 67-74.
58. Казакевич О. А. Функционирование языков коренных малочисленных народов на территории Ямало-Ненецкого АО, Туруханского р-на Красноярского края и Эвенкийского АО http://lingsib.unesco.ru/ru/round_table/papers/kazakevich1.shtml.htm
59. Люблинская М. Д. Современное состояние и функционирование ненецкого языка // Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы. Тезисы докладов международной конференции. М., 2001. С. 238-24.
60. Кошкарева Н. Б. Социолингвистическая ситуация в поселке Варьёган Тюменской области (лесные ненцы и сургутские ханты) (тезисы) // Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы. Тезисы докладов международной конференции. Москва, 23-25 октября 2001 г. М.: УРСС, 2001. С. 233- 235.
61. Кошкарева Н. Б. О языковой ситуации у лесных ненцев // Языковая ситуация и коммуникативные стратегии обучения: Материалы Всероссийской научно-методической конференции. Новосибирск, 29-31 января 2006 г. Новосибирск, 2006. С. 116-132.
62. Кошкарева Н. Б., Буркова С. И., Шилова В. В. Образцы текстов на лесном диалекте ненецкого языка // Языки коренных народов Сибири. Вып. 7. Часть 2. Новосибирск, 2003. С. 3-91.
63. Буркова С. И., Баркалова М. В., Шилова В. В. Лесной диалект ненецкого языка (пуровский говор) // Языки коренных народов Сибири. Вып. 10. Экспедиционные материалы. Новосибирск, 2003. С. 141-183.
64. Вожакова Е. Н. Русско-ненецкий словарь (лесной диалект). М., 1997.
65. Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект): Пособие для учащихся нач. шк. / М. Я. Бармич, И. А. Вэлло. - 2-е изд., дораб. - СПб.: Просвещение. С.-Петербург. фил., 2002. – 288 с.
66. Бармич М. Я., Вэлло И. А. Букварь: для 1 класса ненецких школ (лесной диалект). СПб., 1994. [2-е изд.: 1999].
67. Приходько М. С. Хомаку. Картинный словарь русско-нешанского <sic!>языка. СПб: Морсар А. В. 2000. – 192 с.
68. Приходько М. С., Приходько О. Б. Хомани Книга о жизни лесных ненцев; Сказки, стихи, легенды; Краткий русско-нешанский словарь. – СПб.: Изд. Дом «Светлячок», 2002. – 223 с.
69. Казакевич О. А. Мультимедийная база данных исчезающего языка // Труды Международного семинара Диалог’2001 по компьютерной лингвистике и ее приложениям. Том 1. Аксаково, 2001. С. 108-110.
70. Казакевич О. А., Захаров Л. М. Экспериментальное исследование фразовой интонации при кодовом переключении // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Труды международной конференции Диалог’2003 (Протвино, 11-16 июня 2003 г.). М.: Наука, 2003. С. 250-253.
71. Казакевич О. А., Самарина И. В, Трушков Д. Л. Озвученный словарь говоров исчезающего языка // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Труды Международного семинара Диалог’2002 (Протвино, 6-11 июня 2002 г.). Т. 2. Прикладные проблемы. М.: Наука, 2002. С. 245-249.
72. Janhunen J. Glottal stop in Nenets. Helsinki, 1986.
73. Морев Ю. А. Звуковой строй среднеобского (ласкинского) говора селькупского языка. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Томск, 1973.
74. Столярова А.К. Консонантизм нганасанского языка. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1980.
75. Сусеков В. А. Вокализм энецкого языка (экспериментально-фонетическое исследование на материале диалекта бай). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1978.
76. Глухий Я. А. Консонантизм энецкого языка (диалект бай) по экспериментальным данным. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1978.
77. Седельников Е. А. Квантитативность гласных монофтонгов нганасанского языка // Исследование звуковых систем сибирских языков. Новосибирск, 1979. С. 56-77.
78. Седельников Е. А. Характеристика дифтонгов нганасанского языка // Вопросы енисейского и самодийского языкознания. Томск, 1983. С. 135-138.

79. Шерстинова Т. Ю., Мартыненко Г. Я. Статистическое описание интонации ненецкого языка // <http://www.dialog-21.ru/dialog2007/materials/html/88.htm>.
80. Люблинская М. Озвученный словарь как инструмент сохранения и исследования фонетики малых языков // *Congressus ponus internationalis fenno-ugristarum*. 7.-13.8.2000 Tartu. Pars 2. Tartu, 2000. С. 344-345.
81. Люблинская М. Проблемы описания фонологии ненецкого языка // Проблемы и методы экспериментально-фонетических исследований. – СПб: изд-во СПбГУ, 2002. С. 75-79.
82. Люблинская М. Создание аудиофондов исчезающих языков (на примере ненецкого и нгансанского) // Вопросы Урало-алтайской лингвистики. С-Пб, изд. РГПУ им. Герцена. 2004. С. 67-70.
83. Люблинская М. Аудио-фонд малых языков // Тезисы докладов X международного конгресса финно-угроведов. Йошкар-Ола, 2005.
84. Люблинская М. Фонетика ненецкого языка (проявление фонологической системы в диалектах и говорах - к постановке задачи) // Материалы XXXV конференции молодых ученых и аспирантов, СПбГУ, 13–15 марта 2006 г. Фонетика. СПбГУ, 2006.
85. Грачева Г. Н. К материалам по духовной культуре нганасан и энцев. // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 80-94.
86. Грачева Г. Н. К этнокультурным связям нганасан. – В кн.: Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 84-98.
87. Грачева Г. Н. Передвижное жилище оленеводов Севера Западной и Средней Сибири // Памятники материальной культуры народов Сибири / Отв. ред. Р.Ф. Итс, Ч. М. Таксами; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: Наука, 1994. С. 21-36.
88. Грачева Г. Н. Дети блокады // Из истории Кунсткамеры. 1941-1945. СПб., 2003. – С. 305-312.
89. Грачева Г. Н. Вклад А. А. Попова в этнографическую науку // Сибирские чтения 1992 г.: Тез. докл. / Отв. ред. Г. Н. Грачева; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: МАЭ РАН, 1992. – С. 7-9.
90. Грачева Г. Н. Этнограф по призванию: К 90-летию А. А. Попова // Кунсткамера: Этнографические тетради. – 1993. – Вып. 2-3. – С. 406-421.
91. Грачева Г. Н. Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями (по материалам Западной Сибири) // Этническая история народов Азии. М., 1972. С. 38-50;
92. Грачева Г. Н. Нганасанские названия «богов» // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
93. Грачева Г. Н. Ненцы [Похоронная обрядность] // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 144-148.
94. Грачева Г. Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Сборник МАЭ. № 27. Л., 1971. С. 248-262.
95. Грачева Г. Н. Конструкции погребальных сооружений у некоторых сибирских народностей. // Полевые исследования ин-та этнографии 1975. М., 1977. С. 63-70.
96. Грачева Г. Н. О различных традициях в типах погребений ямальских ненцев // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам работы Института этнографии АН СССР за 1966 г. Л., 1967. С. 16-18.
97. Грачева Г. Н. О значении терминологии, связанной с погребениями и погребальными сооружениями Западной Сибири // Тезисы докладов годичной научной сессии Института этнографии. Май 1968 г. Л., 1968. С. 64-65.
98. Грачева Г. Н. Распределение одного из видов погребального сооружения на территории Сибири // Тезисы докладов годичной научной сессии ЛО Института этнографии АН СССР. Л., 1969. С. 57-59.
99. Грачева Г. Н. Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей севера западной Сибири // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 126-142.
100. Грачева Г. Н. Об этнической принадлежности древних культовых мест о. Вайгач // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция (тезисы докладов). Ижевск, 1987. С. 11-13.
101. Хлобыстин Л. П. Древние святилища острова Вайгач // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М., 1990. – С. 120-135.
102. Хлобыстин Л. П. Культовые памятники острова Вайгач // Памятники Архангельского Севера. Архангельск, 1991. – С. 23-38.
103. Хлобыстин Л. П. Святилища острова Вайгач // Древности славян и финно-угров. СПб., 1993. – С. 164-169.
104. Грачева Г. Н. Современные этнические процессы в Таймырском автономном округе // Проблемы археологии и этнографии. Выпуск III. Историческая этнография. Ленинград. Издательство Ленинградского Университета. 1985. С. 6-11.
105. Грачева Г. Н. Некоторые черты хозяйственной деятельности народностей Севера Средней Сибири в прошлом и настоящем // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 95-120.
106. Грачева Г. Н. Национальные культуры и традиционное природопользование у народов Севера // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Материалы к конф. Ч. 3. Этнография и изучение культурных процессов и явлений. СПб.: ИИМК РАН, 1993. С. 12-14.
107. Грачева Г. Н. Современные проблемы оленеводов и охотников Таймыра // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Сборник, посвященный памяти этнографов Г. Н. Грачевой и В. И. Васильева. Барнаул, 1995. С. 22-33.
108. Галкина Т. В., Топчий А. Т. Первый этнограф Томского университета // Вестник Томского гос. университета, № 268, 1999, ноябрь. С. 133-136.
109. Хлобыстин Л. П., Грачева Г. Н. Появление оленеводства в тундровой зоне Европы, Западной и Средней Сибири // Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Формы перехода от присваивающего хозяйства к производящему и особенности развития общественного строя. М., 1974. С. 81-86.
110. Грачева Г. Н. <рец.> Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984 // Советская этнография, 1986, № 6. С. 153-155.
111. Грачева Г. Н. Питулько В. В., Шумкин В. Я., Тимофеев В. И. К портрету исследователя // Хлобыстин Л. П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии. – СПб. – 1998. – С. 7-12.
112. Хлобыстин Л. П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур севера Евразии. СПб., 1998.
113. Хлобыстин Л. П., Грачева Г. Н. Исследования в центральной части Таймыра. // Археологические открытия 1969 г. М., 1970. С. 192-193.
114. Хлобыстин Л. П., Грачева Г. Н. Исследования в устье Енисея // Археологические открытия 1970. М., 1971. С. 220-221.
115. Хлобыстин Л. П., Грачева Г. Н. Работы заполярного отряда на Таймыре // Археологические открытия 1971. М., 1972. С. 296-297.
116. Хлобыстин Л. П., Грачева Г. Н. Новые данные о древностях Таймыра // Археологические открытия 1972. М., 1973. С. 244-245.
117. Грачева Г. Н. Палеоэтнографические памятники Таймыра (захоронения самодийцев) // Ранние формы религии народов Сибири [Материалы 3-го советско-французского симпозиума]. / Отв. ред. И. С. Гурвич, Р. Ф. Итс, Ч. М. Таксами; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: МАЭ РАН, 1992. – С. 38-49.
118. Грачева Г. П., Хлобыстин Л. П. Вопросы методики использования данных этнографии в археологических исследованиях // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 134-138.
119. Грачева Г. Н. Палеоэтнографические исследования в Арктике // Краткие Сообщения Института Археологии. – 1990. – Вып. 200. – С. 21-26.
120. Грачева, Галина Николаевна. Студзицкая С. В., Хлобыстин Л. П. Погребение «идола» на оз. Лабаз (Восточный Таймыр) // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, Изд-во ТГУ, 1985. – С. 51-54
121. Грачева Г. Н. К методике изучения ранних представлений о человеке (на нганасанском материале). // СЭ, 1975, № 4. С. 51-59.
122. Грачева Г. Н. Этнические особенности языка культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 102-121.
123. Грачева Г. Н. Загробный мир // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1993. Вып. 5. С. 84-86.
124. Грачева Г. Н. Погребально-поминальная обрядность // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1993. Вып. 5. С. 154-158.

125. Грачева Г. Н. Промысловый культ // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1993. Вып. 5. С. 171-174.
126. Грачева Г. Н. < рец. > Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. некоторые аспекты духовной культуры. М., 1980. // Советская этнография, 1983, № 2. С. 165-168.
127. Грачева Г. Н., Байбурун А. К. < рец. > Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме М., 1984 // Советская этнография, 1987, № 2. С. 163-165.
128. Пика А. И. Записки Н. Л. Скалозубова как источник по этнографии обских угров // Материалы Всесоюзной научной конференции «Студент и научно-технический прогресс». Новосибирск, 1977.
129. Пика А. И. Сосьвинские манси как этносоциальная общность. Автореферат дисс. ... канд ист. наук. М., 1982.
130. Пика А. И. Социальные и культурные изменения в образе жизни сосьвинских манси // Социальные и демографические проблемы социалистического образа жизни. М., 1982.
131. Пика А. И. Соседская община в истории аборигенного населения Сосьвинского Приобья (17-19 вв.) // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Омск., 1983.
132. Пика А. И. К изучению социодемографической структуры манси Сосьвинского Приобья (17-18 вв.) // Изучение преемственности этнокультурных явлений. Изд. Ин-та этнографии. М., 1981.
133. Пика А. И. Гомеостаз в демографической истории народов Севера (17-19 вв.): реальность или иллюзия? // Советская этнография, 1986, № 3.
134. Пика А. И., Богоявленский Д. Д. Полевые социально-демографические исследования в национальных поселках Крайнего Севера. // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск., 1987.
135. Пика А. И. Биологические ресурсы Сосьвинского Приобья и их использование в 17-18 вв. // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований Западной Сибири. Томск, 1981.
136. Пика А. И. Биоресурсы Западно-Сибирского Севера и их использование аборигенным населением в 17-19 вв. // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск, 1988.
137. Пика А. И. Охотничьи промыслы и биологические ресурсы Сосьвинского Приобья в 17-19 вв. Опыт количественной оценки. // Социально-экономические и экологические проблемы Крайнего Севера. Материалы рабочего совещания поев., 10-летию работы секции приполярных областей. М., 1990.
138. Пика А. И. Формирование Западно-Сибирского ТПК и народы Севера. // Социальные аспекты советского народа, как новой социально-исторической общности людей. Изд. МГУ. М., 1982.
139. Пика А. И., Равкин Е. С. Охрана и рациональное использование охотничьих животных и промысловых рыб на Севере Западной Сибири. // Охрана и рациональное использование биоресурсов Крайнего Севера. Изд. "Колос", М., 1983.
140. Пика А. И. Современные проблемы развития народов Севера (методические материалы для занятий народного университета экологических знаний на п-ове Ямал). Изд. Об-ва "Знание", М., 1990.
141. Пика А. И. «СОС» из сургутско-бермудского треугольника (тревожная ситуация на оз. Пяку-то). // Северные просторы. 1990, № 3.
142. Пика А. И. Ямальский конфликт: промышленное освоение и коренное население. // Этика Севера, т. 1, Изд. Томского ун-та (статья на основе доклада автора на международной конференции «Природоохранные меры при разработке нефтяных и газовых месторождений в арктических регионах. г. Надым, 20-24 янв. 1991 г.).
143. Пика А. И. Неотрадиционализм на Российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого. // Социологические исследования 1996, № 11. С. 47-55.
144. Пика А. И. Новые материалы к истории первой советской этнографической экспедиции на полуостров Ямал (1928-29 гг.). // Советская этнография. 1989, № 6.
145. Пика А. И. Ямальские экспедиции 1920-х годов. // Полярный круг. М., "Мысль", 1989.
146. Пика А. И. Ямал-Харьютти // Вокруг Света. 1987, № 11. См. также: Копцева Т. Ямал-Харьютти (Ямальский житель) // Наше Наследие, 2008, № 87.
147. Евладов В. П. В тундрах Ямала. Свердловск, 1930 – 68 с.
148. Земля Ямал: альбом ямальских экспедиций В. П. Евладова / сост. Т. И. Пика. – М. : Советский спорт, 1998. – 184 с.

Этюды по гидронимии Западной Сибири. Обь, Иртыш, Енисей

1. Обь

Проблемы идентификации объекта в источниках в связи с этимологией названия

Приведем статью из Этимологического словаря русского языка М. Фасмера: «Обь – название реки в Зап. Сибири. Существующие этимологии неудовлетворительны. Происхождение из коми аналогично *Отбва* (см.) невероятно, потому что территория коми-зырянского языка лежит далеко на запад (Вихм.- Утила не дают коми-зыр. названия для *Оби*). Таким образом, вряд ли из коми *Obva* «река талой воды», вопреки Доннеру (MSFOu 71, 49), или из коми *ob* «тетка», вопреки Зеленину (Табу 2, 21), Хаверсу (115), Эльи (660). Фонетически неудовлетворительно произведение из др. -ир. **ígr*– «вода» (Мункачи, KSz 11, 156). Последний пытается также объяснить ханты *Aĭs*, *Eĭs* «Обь», манси *As* – то же из авест. *íff* «вода», против чего см. выражения Каннисто (Festschr. Wichmann 426, 440; FUF. Anz. 18, 68). Угорское название, возм., исконно; см. Паасонен у Каннисто, там же. Тюрк. названием является тат., тел. *Ak Umar* – от *ak* «белый», *umar* «большая река» (Радлов 1, 1790)» [1: ссылки в словаре].

Как часто бывает, при работе с топонимами, этимологи перетолковывают по-своему исходный материал. Согласно этимологическому словарю коми языка, коми *ob* имеет значение «сугроб. глубокий снег» [2] по данным современного коми-русского словаря, в коми языке слово *ob* имеет значение «сугроб» и дано с пометой *диал.* Следовательно, толкование «река талой воды» не имеет оснований в значении мотивирующего слова и принадлежит интерпретаторам.

То, что локализация летописной Оби не имеет отношения к современной реке Обь, явствует из обращения к летописному тексту. В Новгородской Четвертой летописи (и в повторяющих ее редакциях Софийской Первой

летописи) под 1364 годом мы читаем: «Тои зимы с Югры Новгородци приехаша дети боярьския и молодые люди и воеводы Александр Абакумович. Степан Ляпа; воевавшее по Обе реки до моря, а друга половина рати на верхь Оби воеваша, и Двиняни стаха противу их полкомъ и избиша Двинянь на Куре»⁶⁸. Перед нами полная иллюзия сообщения о походе на Обь – только непонятно, почему противники новгородцев именовались Двинянами, то есть жителями берегов Двины – Северной Двины. Интересно, что форма *по Обе*, как будто бы принятая летописцем за местоимение «обе», предполагает исходную форму топонима в виде *Оба*, что точно соответствует ожидаемому коми *Об-ва*. Понятно, что локализация объекта с подобным названием на огромном пространстве Приуралья и Зауралья – дело бесполезное, поскольку сохранение таких наименований в местной топонимике – случайность, а фиксация такого именования в качестве онима – также случайность, но обусловленная действием совсем иных механизмов, прежде всего неполного понимания языка местных жителей. Тем не менее выясняется, что с 1480-х годов река Обь в документах именуется «Обь великая»⁶⁹ – очевидно, для того, чтобы это название можно было отличить от аналогичных названий, которые позже перестали использоваться, будучи замененными на новые названия или на те названия из языка коми, которые были в конце концов установлены.

Еще один пример коварства географических апеллятивов языка коми – название села Обьячево (коми *Абьячой*), согласно Коми энциклопедии, образовано от слова *аб* «крутизна, крутой спуск, крутая горка, излучина»; ср. коми *абьясьны* «карабкаться, вскарабкаться, лезть». *Абьячой* «гора, возвышенность с крутыми спусками» (коми *чой* «гора, возвышенность»)⁷⁰.

⁶⁸ Полное собрание русских летописей. Т. 4. Вып. 1. Пг., 1915. С. 291. Очень важно, что И. П. Магидович и В. И. Магидович, отметив, что за названием Югра новгородских летописей и документов может стоять так называемая Подкаменная Югра, то есть западное Приуралье, Собственно Югория называлась в те времена Закаменной Югрой. (Магидович И. П., Магидович В. И. Очерки по истории географических открытий. Т. 1. М., 1982. С. 220) не обратили внимания на то, что Обь в этом документе не обязательно должна быть интересующей нас Обью. Скорее всего, в летописи здесь указывается Обва – река в современной Пермской области, приток Камы. Название этой реки явно тождественно по происхождению названию той реки Обь, которая интересует нас. Обратим внимание, что летописное «на Обь», то есть почти точно «на Обве» у географов тут же превращается в «на Оби».

⁶⁹ Магидович И. П., Магидович В. И. Очерки по истории. Т. 1. С. 221, со ссылкой на Устюжский летописный свод.

⁷⁰ Коми энциклопедия. 2006. Электронное издание.

Название с такой мотивировкой могло быть зафиксировано где угодно, где только это позволяет соответствующий рельеф.

То, что название Обдор, Обдора, были зафиксированы Новгородской летописью в 1364 году⁷¹, неточно: в указанной статье Новгородской IV летописи такие формы отсутствуют.

Согласно Энциклопедии Ямала, «Обдор (зырян. Об- река, дор – около, вблизи). Понятие впервые встречается в договоре 1484 между рус. воеводами Ф. Курбским-Черным и И. Салтык-Травиним и старшим сыном князя Екмычая Пынзеєм»⁷². Иными словами, форма Обдор, дающая какие-то основания (понятно, весьма сомнительные с точки зрения географической топонимики, учитывающей привязку имени к характеру объекта) связывать ее с окрестностями Обдорска-Салехарда, появляется более чем на 100 лет позже гидронима Обь, не поддающегося отождествления на местности по семантическим причинам.

2. Иртыш

Этимология названия, топонимический ландшафт и проблема этнической принадлежности древнего населения центральной и южной части Западной Сибири

Происхождение названия реки Иртыш, несмотря на длительную историю изучения топонимии Западной Сибири, ее отдельных территорий и административных регионов, остается невыясненным. Поиски объяснений этого названия в тюркских языках не дали результата и, совершенно очевидно, являются бесперспективными, так как на сегодняшний день в применении к топонимии и географической терминологии очень хорошо изучены не только общетюркский лексический фонд, но и словарный состав отдельных тюркских языков, и в наши дни становится ясным, что гидроним Иртыш не может иметь тюркского происхождения.

Название реки Иртыш встречается в «Сокровенном сказании»: «Наиманский Кучулук-хан, потеряв свой улус, решил присоединиться к Меркитскому Тохтоа в то время, когда тот сошелся с ним на пути своего бегства с небольшим отрядом людей. Подойдя к ним, Чингис-хан завязал бои, и тут же Тохтоа пал, пораженный метательной стрелой-шибайн-сумун. Сыновья его,

не имея возможности ни похоронить отца на месте боя, ни увезти его прах с собою, отрезали его голову и спешно отошли. Тут уж было не до общего отпора, и Найманы вместе с Меркитами обратились в бегство. При переправе через Эрдыш они потеряли утонувшими в реке большую часть людей. Закончив переправу через Эрдыш, Найманы и Меркиты с небольшим числом спасшихся пошли далее разными дорогами, а именно Наиманский Кучулук-хан пошел на соединение с Хара-Китадским Гур-ханом на реку Чуй, в страну Сартаульскую, следуя через землю Уйгурских Хурлуудов» (Сокровенное сказание, § 198).

«Сказал Чингис-хан Хорчию: «Ты предсказал мне будущее, с юности моей и по сей день в мокроту мок со мною, в стужу – коченел. Ты, Хорчи, помнишь, говорил: «Когда сбудется мое предсказание, когда Небо осуществит твои мечты, дай мне тридцать жен. А так как ныне все сбылось, то я и жалую тебя: выбирай себе тридцать жен среди первых красавиц этих покорившихся народов». И он повелел: «Пусть Хорчи ведает не только тремя тысячами Бааринцев, но также и пополненными до тьмы Адаркинцами, Чиносцами, Тоолесами и Теленгутами, совместно, однако, с (тысячниками) Тахаем и Ашихом. Пусть он невозбранно кочует по всем кочевьям вплоть до при-Эрдышских Лесных народов, пусть он также начальствует над тьмою Лесных народов. Без разрешения Хорчи Лесные народы не должны иметь права свободных передвижений. По поводу самовольных переходов – нечего задумываться!»» (Сокровенное сказание, § 207).

Одни из ранних упоминаний о реке Иртыш присутствуют в «Сборнике летописей» Рашид-ад-Дина. Приведем несколько выдержек из этого сочинения:

Распределение юртов найманов таково. Летние кочевья: Талак – юрт их государя; Джаджиэ-наур – место его ставки [орда]. Зимовки: гора Адари-Эбкэ, Бакрас-олум; Ачирик-наур и река Ала-Етрин. Эти племена [найманов] были кочевьями, некоторые обитали в сильно гористых местах, а некоторые – в равнинах. Места, на которых они сидели, как упомянуто, таковы: Большой [Екэ: монг. жеке ‘большой’] Алтай, Каракорум, где Угедей-каан, в тамошней равнине, построил величественный дворец, горы: Элуй-Сирас и Кок-Ирдыш [Синий Иртыш], – в этих пределах обитало также племя канлы, –

Ирдыш-мурэн, который есть река Иртыш, горы, лежащие между той рекой и областью киргизов и соприкасающиеся с пределами той страны, до местностей земель Могулистана, до области, в которой жилал Он-хан»⁷³.

«Когда Чингиз-хан разбил найманов и убил Таян-хана, он в год барса, в пределах течения реки Онона, водрузил девятиконечный белый бунчук[туг], устроил великое собрание и великий пир; и [там] дали ему имя Чингиз-хан. После этого [Чингиз-хан] выступил с намерением захватить Буюрук-хана, брата Таян-хана; тот же был занят [в это время] охотой на птиц; [Чингиз-хан] неожиданно захватил его во время охоты и убил. Кушлук и его брат, оба были с [Буюрук-ханом]; убежав, они ушли к реке Ирдышу»⁷⁴.

«[Когда-то] его <Чингиз-хана> племянник по брату, Кушлук-хан, в то время когда убивали его отца, Таян-хана, бежал к своему дяде Буюрук-хану. Токтай-беки, государь меркитов, также, как это было раньше изложено, прибыл к нему. Они оба укрылись в местности, название которой Ирдыш, на рубеже области найманов»⁷⁵.

«В год дракона, начинающийся [с месяца] раджаба 604 г. х. [январь–февраль 1208 г. н. э.], когда Чингиз-хан вернулся после завоевания областей Тангут и киргизов и эмиры этих областей [ему] подчинились, – он расположился в своих жилищах [ханаха]. Там он провел конец лета и зимой счастливо выступил для отражения Токтай-беки и Кушлука, которые оба бежали после битвы к Буюрук-хану и прибыли в область [реки] Ирдыша. В пути патрульный дозор и передовые [пишрав] части войска неожиданно наткнулись на племя ойрат, предводителем которого был Кутукэ-беки»⁷⁶.

«Год Лу, год дракона, приходящийся началом на [месяц] зул-хиджэ 616 г. х. [7 февраля – 7 марта 1220 г. н. э.]. В этом году Чингиз-хан был в пути на страну тазиков и провел лето в долине реки Ирдыша, чтобы лошади откормились; осенью он соизволил двинуться оттуда и захватил города и области, которые лежали на пути»⁷⁷.

«Все области и улус, находившиеся в пределах реки Ирдыш и Алтайских гор, летние

и зимние кочевья тех окрестностей Чингиз-хан пожаловал в управление Джучи-хану и издал беспрекословный указ, чтобы [Джучи-хан] завоевал и включал в свои владения области Дашт-и Кипчак и находящиеся в тех краях государства. Его юрт был в пределах Ирдыша, и там была столица его государства. Вот и все!»⁷⁸.

Приведем полностью статью «Иртыш» из энциклопедии «Югория»: Иртыш, река. «Этимология названия Иртыш (тюрк. – Эртиш, монг. – Эрчис, манс. – Ени-Ас, хант. – Тангат, Лангал) остаётся дискуссионной. Версия о связи названия реки Иртыш с казымского ир – земля, тыш – рыть (ср. таш: Ыртыш – рвущий, разрывающий) ввиду логического несоответствия (Иртыш – равнинная, спокойная река) находит всё меньше сторонников. Заслуживает внимания точка зрения А. П. Дульзона, поддержанная В. Н. Поповой, которые выделяют в ониме Иртыш сегмент *-тыш / -тиш*, восходящий к кельтским диалектам с огласовкой *-чеш, -шеш, -сес, сис* с общим значением «река». Индивидуальный сегмент *-ир* этими авторами связывается с докетским (иранским) корнем со значением «бурый», «стремительный», что согласуется с характером водотока реки в её верхнем течении. В гидронимии автохтонного населения Западной Сибири – селькупов, угров, тюрков, кетов – речные названия с финалью *-ас* (варианты *-су, -сы, -сос, -сас, -сес, -сис, -цис, -ники, -чис*) относятся к числу достаточно распространённых, что даёт возможность предполагать их генетическое родство, как и позднее – иранско-кетскую модификацию *ирсес (ирчес) ирцис* – в тюрконизированный *эртыш (иртыш) иртыш*» [3]⁷⁹. Эта версия, связывающая гидроним Иртыш с енисейскими языками, высказана А. П. Дульзоном и известна в наибольшей степени по публикации В.Н. Поповой [4].

Попробуем рассмотреть, как варьирует по отдельным известным нам енисейским языкам вид гидронимического форманта, восходящего к слову со значением «река» в известных нам на конец XVIII века енисейским языкам, согласно данным словаря П.С. Палласа.

Согласно материалам этого словаря Река – По-арински *сать*, по-ассански и по-коттски

⁷¹ «Из истории известно, что впервые русские упомянули Обь в Новгородской летописи в 1364 году, назвав ее Обдорой» Воробьева И. А. Язык земли. Новосибирск, 1973, гл. 4.

⁷² Ямал. Энциклопедия Ямало-Ненецкого автономного округа. Электронное издание.

⁷³ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Кн.1. ч.1. М.-Л., 1952. С. 136-137.

⁷⁴ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Кн.1. ч.1. С. 138.

⁷⁵ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Кн. 1, ч. 2. С. 150-151.

⁷⁶ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Кн. 1, ч. 2. С. 151-152.

⁷⁷ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Кн. 1, ч. 2. С. 256.

⁷⁸ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Кн. 1, ч. 2. С. 78.

⁷⁹ «Казымские» формы, указанные в этой статье, не соответствуют фактам хантыйского языка. (В. Н. Соловар).

(«котовски») *шеть*, по-кетски («инбацки») *сесь*, *дюево*, *дюгално*, по-пумпокольски *томь*, *та-танга* [5; 6]. В коттском языке, кроме того, есть форма *кемь*, к которой, без сомнения, восходит тувинское *хем* «река» (обратное направление заимствования предполагать почти невозможно), в ассанском – *уль*, что в других енисейских языках имеет значение «вода».

Итак, мы имеем ряд соответствий *сат* ~ *шет* ~ *сесь*, к которому можно добавить зафиксированные в топонимике формы *Тесь* (гидроним), *Шии* – правый приток Иртыша, и *чес*, *зас* (форманты, встречающихся в топонимах, чаще всего гидронимах Южной Сибири, для которых предполагается енисейское происхождение). Вероятнее всего, слово *чась* «море», зафиксированное в южноселькупских диалектах тем же словарем Палласа, восходит к этому же слову «река», из какого-то енисейского языка. Возможно, этот список впоследствии будет расширен и тем самым мы получим возможность выявить следы каких-то еще енисейских языков, которые не были документированы даже в виде списков слов и от которых осталась только субстратная топонимика.

Нельзя исключать того, что гидроним Кеть восходит к тому же общеенисейскому корню в виде ***хет*, с изменением **с > *х*, и тогда мы получим возможность не только этимологизировать данный гидроним, но и объяснить междиалектные эвенкийские соответствия согласных *с ~ ш ~ х* (ср. эвенк. *саман* ~ *хаман* ~ *шаман* «шаман», вошедшее в русский язык как раз из «шекающих» диалектов эвенкийского языка), так и не получившие интерпретации в тунгусо-маньчжурском языкознании, как последствия контактов эвенков с носителями разных енисейских языков. Тогда у нас открывается возможность видеть тот же самый корень со значением «река» в гидронимах Хета и Катанга (название Нижней Тунгуски у эвенков).

Возвращаясь к поискам объяснения гидронима Иртыш из енисейских языков и обращаясь к данным наиболее изученного из них – кетского, мы высказываем предположение, что в этом гидрониме представлен кетский корень *эрь* – ‘соль’. Тогда получается, что Иртыш по своему значению – это «соболиная река». Предполагаемая

форма *Эрьсесь* могла превратиться в Иртыш при заимствовании ее татарским языком, или, что нельзя исключать, она восходит к какому-то енисейскому языку, в котором слово «река» имело вид ***тэи*.

Сказанное здесь заставляет предполагать наличие других гидронимов с енисейской языковой основой во всем бассейне этой реки. Форма слова «вода» в енисейских языках – кетск. *Уль* позволяет искать енисейские гидронимы по соответствующему форманту от Барнаула по крайней мере до Тобола. Наличие в енисейских языках лексемы Том «река», побуждает относить к енисейским по происхождению топонимы Тым, Сым и другие, которые могут быть выявлены в бассейнах Оби и Енисея, поскольку из известных нам языков (тюркских, самодийских, тунгусо-маньчжурских) они не объясняются.

Если высказываемые здесь предположения верны, мы можем, руководствуясь данными топонимики и истории енисейских языков, существенно уточнить расселение енисейских народов по территории Западной Сибири в междуречье Оби и Енисея и по обоим берегам Енисея.

3. Енисей

К проблеме этнической информации при топонимах в источниках и проблеме аутентичности языкового материала для этимологического анализа топонимов

Енисей – река, являющаяся исторической границей между Западной и Восточной Сибирью, это значимая граница между этносами и историко-культурными областями. Река Енисей служила путем для миграций народов, живущих по ее берегам. История изучения этих названий имеет более чем полуторавековую временную перспективу⁸⁰.

Согласно словарю В.А. Никонова, название Енисей происходит от «селькупск., хантыйск. или эвенк. Иондесси «Большая река», там же отмечается, что на тувинском языке эта река называется Улуг-хем большая река [7].

По мнению Е.М. Поспелова, наименование Енисей образовалось как сращение двух слов со значением «река»: эвенкийского *енэ* и кетского *сесь* [8]. Е.М. Поспелов пишет: «Но как известно, население любой территории со

временем меняется, на берегах рек появляются новые народы, для которых слово «река», данное на языке их предшественников, становится уже непонятным, лишенным смысла, и воспринимается как имя собственное. Поясним сказанное примером. Для эвенков, живших некогда на берегах среднего течения Енисея, он был просто *енэ* или *йэне* – «большая река». Более поздние жители края кеты приняли этот термин за название реки. Но в соответствии с нормами языка кетов имя собственное должно сопровождаться географическим термином, определяющим вид объекта, в данном случае термином «река», который у кетов звучал как *сесь* или *сьесь*. В результате получилось кетское название *Енэсесь* или *Йэнесьесь*, означающее «река Река», которое в языке русских землепроходцев трансформировалось в Енисей» [9].

Здесь все вполне корректно по логике географической топонимики, умножающей число использований разноязычных географических апеллятивов с одновременным уменьшением их числа. Однако не вполне ясно, почему из рассмотрения выпадают другие версии происхождения этого названия, так же пользующиеся апеллятивами. И совершенно непонятно то, с какой стати кеты на Енисее стали более поздними пришельцами, нежели эвенки, и откуда вообще группа-изолят енисейских народов появилась в этом регионе поверх гораздо более многочисленных эвенков, селькупов, ханты и тюркских народов.

Один из первых документальных источников, в котором упоминается река Енисей, относится к 1600 году, это жалованная грамота московского государя – царя Бориса Годунова – промышленникам «Пънежским и Мезенским промышленным людям»: «Били нам они челом, чтоб нам их пожаловати, велети им ездити промышляти и торговати, в Мунгазею, морем и Обью рекою, на Таз и на Пур и на Енисею, и с самоедами...» [10]. Далее говорится: «... пожаловали: в Мунгазею, морем и Обью рекою, на Таз и на Пур и на Енисей, им ходити, и с Самоедами, которые живут на тех реках, на Тазу и на Пуре и на Енисее им торговати велели поволно» [10]. Стоит отметить, что в данном документе форма Енисей употребляется позже, чем форма Енисея, никогда не привлекавшаяся топонимистами для истолкования этого названия. Исключительно важно то, что название Енисей

в этом документе, которому, очевидно, предшествовали отписки или челобитные пинежских и мезенских промышленников, название Енисей стоит в одном ряду с названиями рек Пур и Таз и упоминанием самоедов – то есть ненцев, вместе с которыми так могли именоваться и тазовские селькупы, но это уже не влияет на ход рассуждений.

В одном из электронных топонимических справочников мы читаем: «Енисей, р., впадает в Северный Ледовитый океан. Русские об реке Енисей знали в XVI в., уже 80-90 х годах писали об “Ендези”, о плавании русских до Оби и Гилиси (Енисея). В грамоте царя Бориса, в 160 г. (160–1652), указывались “р. Енисей”, “Енисейский волок”. Вскоре русские были в низовьях Енисея на Турухане, близ устья Енисея. Название “Енисей” в форме Ендези, Ендези-ям русские могли перенять от ненцев, которые в свою очередь могли позаимствовать его в искаженной форме от селькупов или эвенков, лишь добавив к нему свой термин *ям* – “река”. У эвенков, проживающих по Енисею ниже от устья Ангары, река называлась Еоанэси в значении “Большая река”. Народы, проживающие по Енисею вверх от устья ангары, называли реку: хакасы Хем-Суг – “большая река” (здесь суг – “река”), тувинцы Улуг-хем – “большая река” (улуг – “большая”). Слово же хем на их языках не объясняется. Оно восходит к гидронимии XIII – XIV века в, так, в “Сокровенном сказании (1240 г.) упоминается, что в системе Секиз-Мурен, т. е. “Восьмиречья”, главной рекой является “река Кем”, т. е. Енисей, который впадает в реку “Анкара-Мурэн”, т. е. в Ангару⁸¹. Из русских источников узнаем, что в 1610 г. дворянин Кондратий Курочкин поехал из Туруханска к устью Енисея и доказал, что Енисей впадает в Ледовитый океан. На первой русской карте в 1667 г. нанесена “р. Енисе”, в XVIII в. стали произносить и писать “Енисей”. Считаем, что “Енисей” есть топонимический подарок эвенков: Еонэси – “большая река”⁸². Данное утверждение ближе к истине, так как русские на пути к Енисею действительно сначала встретились с ненцами, а потом уже с эвенками,

Е.С. Селезнев и Т.А. Селезнева пишут в своей брошюре следующее: «Переpravившись через Енисей, русские землепроходцы встретились с одним из наиболее распространенных племен

⁸⁰ Небольсин П. Краткие заметки о Байкале, Ангаре и Енисее.- Отеч. зап., 1850, т. LXVIII, февр., отд. VIII, с. 220-228. Основанное на данных памятников XVII в. исследование о происхождении и значении названий Енисей, Ангара, Байкал. Обзор существующих гипотез. Небольсин П. Покорение Сибири.- Отеч. зап., 1848,-т. LX, окт., отд. II, с. 225-266; т. LXI, ноябрь, с. 35-82; дек., с. 167-212. Т. LX, с. 244-252. Толкование значений ряда местных и племенных сибирских названий. Сгибнев А. Байкал и его судоходство.- Морск. сб., 1870, т. CVII, № 4, отд. II, с. 1-21; т. CVIII, № 5, с. 67-85; т. CIX, № 7, с. 53-67; № 8, с. 27-49. С. 3. Этимология названия озера Байкал.

⁸¹ В «Сокровенном сказании» упоминания об Ангаре отсутствуют. Скорее всего, речь идет о сочинении Рашид-ад-Дина.

⁸² Енисей и его притоки. Топонимический справочник. У таежного костра – [Электронный ресурс]. URL: <http://taiga.nago.ru/modules.php?name=News&file=print&sid=31>

горной тайги и лесотундры – стунгусами, предками современных эвенков, эвенков и негильдайцев (= негидальцев. А.Б.) и эвенки, и эвены и негидальцы уже существовали в это время как самостоятельные народы, хотя назывались иначе. А.Б.). В глубокой древности их расселения по енисейской тайге свидетельствует тунгусское происхождение названия Енисея. Позаимствовав его у самоедов, тунгусы добавили топоформат «ям» – большая река («Ензяям»). Кроме того, три четверти названий в бассейнах рек Подкаменной и Нижней Тунгусок, которые по эвенкийски называются Катангами, также имеют тунгусское происхождение»⁸³. Здесь очевидная ошибка: топоформант *ям* могли добавить к этому названию ненцы, но никак не эвенки, в языке которых собственно топонимические форманты вовсе отсутствуют, а уменьшительный сффикс – *кан/-кэн/-кон*, встречающийся в топонимах, топоформантом не является.

Топонимическая информация иногда обретает странные формы, подменяющие мотивированность названий. Например, вот что можно прочесть о гидрониме Енисей: «Характерен рассказ о происхождении названия реки Енисей. В XVI в. русские землепроходцы, продвигаясь по просторам Сибири, спросили, *используя, видимо, язык жестов* (курсив мой. А.Б.), у местных жителей (эвенков), что они встретят дальше на своем пути. Те, показывая рукой на восток, сказали Ионасе («большая вода») Русские, подойдя к большой реке, поняли это ионасе как ее название. Так, изменив своё звучание и значение, слово вошло в русский язык (а через него и в другие языки мира) [11]. Как можно на языке жестов спросить, что лежит на пути далее – не вполне ясно, но от такого рассуждения совсем недалеко до утверждения о русских пиджинах, которые якобы так-таки и складывались во времена движения русских на Север и Восток»⁸⁴. Конечно, за название реки может приниматься все, что угодно, но основания для допущения полного непонимания и использования языка жестов в коммуникации между русскими и эвенками полностью отсутствуют.

А. Барболина в довольно категоричной форме утверждает: «По исследованиям Е. Владимировой, «русские впервые узнали о реке Енисей еще в конце XVI века, до основания исторического города Мангазеи (1601 г.) от ненцев, у которых она именовалась Енасе, а в низовьях ее у нганасанов (тавгийских самоедов) Едосе – «широкая река»⁸⁵. Еще одна версия, М. Н. Мельхеева, бурятского топонимиста, предполагает, «что ненцы могли заимствовать это имя от эвенков или селькупов, у которых Енисей ниже впадения в него Ангары назывался Еоанэси – большая река». Позже известный тунгусовед Г. М. Василевич (1958) [12] подтвердила эту версию и указала на слово *йэне*, которое сохранилось в крайних западных и восточных группах эвенков в значении «большая река», тогда как обычная река – бира. В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков даются словообразования в ряду с *йэне*: *йэндрэги* 1) река (большая); 2) исток (большой реки); 3) р. Енисей; *йэне*, *эне*, *эне*; 4) овраг; 5) р. Яна. В действительности Енисей – большая река, я согласна и поддерживаю версию, что Енисей – Иоанеси с эскимосского (так у автора! – А.Б.) языка переводится буквально большая вода, река [13]. В тексте цитаты «эскимосского», видимо, опечатка вместо «эвенкийского», но проблема заключается в том, что слово *енэ*, *йэне* «река» для эвенкийского языка редкое и диалектное, а в других тунгусо-маньчжурских языках оно и вовсе отсутствует. Те формы, к которым исследователи-топонимисты пытаются возвести название Енисей, в словарях эвенкийского языка отсутствуют, и почему их наличие или отсутствие не было до сих пор никем проверено – остается загадкой. Далее, эвенки явно не относятся к числу древних жителей бассейна Енисея.

Основная масса идей относительно этимологии гидронима Енисей, а равно и материал, который используется для этимологизации, взяты топонимистами 1950-х-1960-х годов отнюдь не из современных словарей самодийских или тунгусо-маньчжурских языков. Как это ни

парадоксально, но почти все из приведенного выше восходит к комментариям к изданию сочинений иностранных путешественников о Сибири, осуществленному в 1930-е годы. В этом издании имеется примечание к сочинению Альбрехта Доббина «Описание Сибири»: Форма «Енисей», аналогичная той, которую дает Доббин (Jelissee), засвидетельствована в севернорусских говорах и встречалась еще в XIX в. у крестьян Архангельской губернии; голландцы конца XVI в., стоявшие близ берега о. Вайгача, слышали уже о Енисее и называли его Gilissi, Gelissi, Geniscea (Ф. Литке. Четырехкратное путешествие в С. Ледовитый океан, т. I, стр. 13 – 19. 23, 42 – 44, 127; J. Chr. Adelung. Gesch. d. Schiffahrt und Versuche. III S. 187, 194, 213, 425; Е. Замысловский. Герберштейн, стр. 89 прим.); ср. в «Описании Сибирского царства»; «Генесейской острог стоит над великой рекой Генесею» (А. Титов. Сибирь в XVII веке. М. 1890, стр. 82). Иначе Енисей назывался у нас «Ислендь – река», на которую находим любопытное указание в статейном списке посольства Боуса. (Сб. Русск. Истор. Общ. XXXVIII, стр. 38, 94; С. Середонин. Флетчер, стр. 134). Койбалы называли верхний Енисей Кемь – река (Laxmann. Sibirische Briefe, S. 12), как называются еще многие, впадающие в него, реки (Humboldt. Asie Centrale, I, стр. 232)⁸⁶; Миллер (Sammlung Russ. Geschichte. IV, S. 510) полагает, что Енисей – название тунгусское; это подтверждает и Клапрот (Memoires relatifs a l'Asie. Paris 1824, p. 451), который производит его название из слова Joandessi (ионесси – «большая вода»), которым тунгусы именуют Верхнюю Тунгуску (J. J. Egli. Nomina geographica. 1872, S. 262, 263)⁸⁷.

Данное здесь освещение истории объяснения гидронима Енисей неизбежно требует обращения к новым, аутентичным языковым материалам в поисках этимологии данного названия. И такой материал находится, причем он вводится в оборот вместе с его осмыслением: Е. Т. Пушкарева пишет: «Кроме фольклорных топографических обозначений местности в ненецком народном творчестве встречаются некоторые реальные топонимы: например, *Саля' ям'* (Река с высокими обрывистыми,

выдвигающимися в воду, берегами) – Обь и Обская губа, *Царка нерци яха ям'* – Большая ивовая река-море (в Ямальском районе Ямало-Ненецкого округа так называют Обскую губу), *Царка Нгыд* – река Ныда в Надымском районе Ямало-Ненецкого округа (по мнению жителя этой реки название произошло от имени человека Ныд, который был ее владельцем); этимология слова не ясна. *Енся ям'* (Река с крутыми, прямыми берегами) – Енисей. В мифе-сказке «Сюдбя вэсако»... герой тащит за собой свою маленькую нарточку *сюнка*, и все, что он находит по пути, грузит на нее. Через некоторое время он устал таскать саночки, оглянулся назад и увидел, что след его нарточки прорезал прямую, как тетива лука, реку, и воскликнул: «Когда-нибудь эта река будет называться *Ензя яха*». В конце оказалось, что в образе судбя вэсако ходил Явмал» [14]. Таким образом, и это крайне неожиданно и нелогично для догматов исторической топонимики – гидроним Енисей этимологически объясняется из ненецкого языка без обращения к исторической перспективе этого языка. Присутствие топонимической легенды в данном рассказе отнюдь не снижает ценности языкового факта, объясняющего древнее загадочное название.

А. Е. Аникин также поддерживает версию о самодийском происхождении гидронима Енисей, отмечая: «“Привязка” к определенным путям за Урал (южносибирскому, “чрезкаменным” Печерским и морскому) была продемонстрирована в литературе и для ряда других русско-сибирских этнонимов и топонимов, что в ряде случаев способствовало их этимологической интерпретации: Сибирь < тат. Sibir; Тюмень < тюрк. тымен ‘десять тысяч’, ‘множество, тьма’; Югра < коми йигра ‘вогул, остяк’; Обь < коми об ‘снежный занос, завал, обильно выпавший снег’; Березов (город) (калька с хант. Сугмут-ваш, манс. Халь-уш); тунгус < нен. тыһгос, тыһгус ‘эвенки’; Енисей < др.-нен. Энэсий (нен. Ензя-ям); Мангазея < нен. Мохканси (этноним)... и др.» [15].

На сегодняшний день версия о происхождении гидронима Енисей, приведенная в книге Е. Т. Пушкаревой, представляется наиболее

⁸³ Селезнев Е. С., Селезнева Т. А. Тайшет – город, рожденный Транссибом. Брошюра № 1: На земле древних кетов, 1996 г. ТОО «Спарта», тип. ВС АГП.

⁸⁴ См. Перехвальская Е. В. Русские пиджины. СПб., 2008. О том, что документальные источники, относящиеся к контактам Руси с татарами и иными восточными соседями и охватывающие период с XIII по начало XIX века, свидетельствуют о хорошем владении языками южных восточных и северных соседей, специалисты по пиджинам предпочитают умалчивать.

⁸⁵ Кажется, нганасанские языковые материалы для объяснения происхождения гидронима Енисей еще не привлекались, исходя из приведенного примера это направление поисков отнюдь не бесперспективно.

⁸⁶ Последнее указание весьма важно, так как проливает свет на происхождение тувинского названия Енисея Улуг-Хем и географического апеллятива хем «река».

⁸⁷ Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей. Т. 1. Ч. II. Иркутск. Крайгиз. 1936. Комментарии. На карте Герритса 1613 года у побережья Ледовитого океана обозначена Пейсида – определенно Пясида, но Енисей на ней нет. Это означает, что западноевропейские картографы основывались в большей степени на сведениях европейских моряков, а не на русских документах.

реалистичной с точки зрения языковой принадлежности и этимологии топонима, так как внутренняя форма ненецкого Енся-яха хорошо согласуется со свойствами обозначаемого объекта.

Для того, чтобы разобраться, как называли Енисей и его притоки первооткрыватели тех мест, очень важен документ, датированный 1640-1541 гг. и именуемый «Росписание рек», в нем говорится: «От Енисейского острогу шли до устья Енисея ж реки, которая течет из-под Красного яру, три дни; а иноземцы называют тое реку Большою Кемью, а Тунгуску зовут Енисеем, а та река Кемь пала в Тунгуску реку

с правую сторону»⁸⁸. Здесь и интересно то, что тюркское название Енисея Улуг-Хем отмечается уже в 1640-е годы в виде полукальки «Великая Кемь», а название Ангара в документах, описывающих бассейн Енисея, вообще отсутствует. По свидетельству Н. Спафария, «... от Брацкого острога <вверх по течению. А.Б.> реку Тунгуску называют Ангарою. ... И сентября в 11-й день приехали к Байкальскому морю на усть реки Ангары»⁸⁹. Происхождение названия Ангара, несмотря на обилие литературы, остается неясным, но рассказ о нем выходит за рамки настоящей книги.

Литература

1. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1969. С. 112.
2. Лыткин В. И., Гуляев В. И. Краткий этимологический словарь коми языка. М., С. 203.
3. Калинин В. М., Фролов Н. К. Иртыш // Югория. Энциклопедия Ханты-мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск, 2000.
4. Попова В. Н. К этимологии гидронима Иртыш // Языки и топонимия Сибири. Томск, 1970. Вып. III. С. 12-17.
5. Паллас П. С. Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею высочайшей особы. Т.1. СПб., 1787. С. 31.
6. Воробьева И. А. Язык земли. Западно-Сибирское книжное издательство, Новосибирск, 1973.
7. Никонов В. А. Краткий топонимический словарь. 2-е изд. М., 2009. С. 136.
8. Поспелов Е. М. Географические названия России. Топонимический словарь. М., 2008. С. 183.
9. Поспелов Е. М. Туристу о географических названиях. Издательство «Профиздат», Москва, 1988.
10. Акты исторические. Т. 2. СПб., 1841. С. 27.
11. С кем поведешься... – Русский язык. Енисей. www.russkiyjazik.ru.
12. Василевич Г. М. Топонимика Восточной Сибири // Известия Всесоюзного географического общ-ва. 1958., т. 90, вып. 5. С. 324-335.
13. Барболина А. Таймырская топонимика. Реки и озера // Факел Таймыра, 2006, № 5-6 май-июнь. www.norilskgazprom.ru
14. Пушкарева Е. Т. Картина мира. Екатеринбург, 2007. С. 18.
15. Аникин А. Е. Из лексического комментария к русской колонизации Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. – Новосибирск, 2000. – № 4. С. 74-77.

⁸⁸ Дополнения к актам историческим. Т. II. СПб., 1846, С. 243.

⁸⁹ Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Записки русского географического общества по отделению этнографии, Т. X вып. 1, СПб. 1882. С. 116-117. В данном контексте слово усть «устье» имеет значение «исток реки», то есть значение прямо противоположное тому, какое имеет слово устье в современном русском языке.



Некоторые проблемы археологии и этнографии

Проблемы изучения и этнографической интерпретации археологических памятников островов Северного Ледовитого океана

Острова Северного Ледовитого Океана как в западной, так и в восточной его части представляют собой важный объект археологических исследований. Задачи археологического изучения этих территорий имеют два аспекта – этнографический, связанный с изучением следов пребывания аборигенов Арктического побережья на островных территориях, и историко-географический, связанный с экспедициями в Арктические моря и дальними морскими походами землепроходцев XVII века.

На сегодня эталоном историко-археологического изучения островов Ледовитого океана в интересующих нас аспектах служит Новая Земля. Интересные материалы собраны археологами на острове Вайгач, где до наших дней сохраняются ненецкие святилища, существующие в течение нескольких столетий и описываемые в последние 350 лет английскими, голландскими и русскими моряками.

Острова Восточной Арктики почти не изучены археологами, хотя они содержат большое количество интересных памятников. Остатки жилищ на западном побережье острова Вран-

геля, известные с 1930-х годов, могут пролить свет на миграции жителей побережья на остров и дать дополнительные сведения об их культуре. На Медвежьих островах ждут археологов не менее 25 жилищ морских охотников, относящихся к XVII-XVIII векам – их видели исследователи в 1750-е-1760-е годы, места жилищ устанавливаются по описаниям, в научный оборот пока введен лишь подъемный материал. Интересный объект исследования представляют Новосибирские острова, где путешественники находили как предметы, оставленные коренными жителями побережья – предположительно юкагирами, так и следы пребывания русских мореходов и промышленников – там еще в начале XIX века была найдена Я. Санниковым могила со сложным комплексом предметов и остатки старого коча. Эти находки привлекают внимание в связи с тем, что комплекс предметов в них идентичен находкам из лагеря мореходов XVII века на острове Фаддея и в заливе Симса. Исследование этих территорий обещает хорошие перспективы для археологов, историков и этнографов.

Миграции с востока на запад и проблемы этнокультурной истории народов побережья Северного Ледовитого океана

В этнической истории народов, живущих на побережье Северного Ледовитого океана, важное место занимают миграционные процессы. Миграции с юга на север по течению рек (Оби, Енисея, Лены, Колымы), приходящиеся на периоды потепления арктического климата, способствовали концентрации населения морского побережья и прилегающих к нему районов суши и формирования различных территориальных групп. Большинство современных обитателей Западной Арктики являются там сравнительно поздними пришельцами (самодийские народы) или этносами позднего формирования (долганы). В Восточной Арктике пришельцами с юга

являются эвены, эвенки и, очевидно, юкагиры.

По археологическим данным и историко-этнографическим источникам известно, что основным направлением миграций населения в районах побережья Ледовитого океана были передвижения с востока на запад. Эскимосы, в XIX-XX веках жившие только в районе Берингова пролива, ранее распространялись к западу от этих мест: эскимосская топонимика сохраняется на побережье от Берингова пролива до Колочинской губы; по данным археологии следы пребывания эскимосов выявляются в районе Баранова Мыса, а лабретки были найдены Л. П. Хлобыстиным даже на Таймыре. Чукчи,

ныне представлены к западу от Колымы лишь в небольшом числе, но их предки, как показывает топонимика Якутии, ранее занимали территорию бассейна Индигирки, Яны, и возможно, жили даже к западу от Лены. Из этнографических источников и материалов долганского фольклора известно, что чукчи достигали Восточного Таймыра, где находили чукотские нарты и жерди яранг (В. А. Туголуков). Вероятно, долганская патронимия Каранто имеет чукотское происхождение; ее название сходно с личными именами чукчей. Возможно, что далеко на запад от устья Колымы и Индигирки проникали и юкагиры, но это маловероятно: название «юкагир» соотносится с юкагирским словом йуукэ «далекий», и эвенки, к языку которых восходит этот этноним, могли так называть кого угодно. Потомками какой-то мигрантной с востока группы считаются тидирисы.

Восточносибирские древности в описании путешествия Ф. П. Врангеля

Сочинения путешественников XVII-начала XX веков, являются для нас ценнейшими этнографическими источниками – это общепризнанно. Однако для современных ученых не менее интересными, чем собственно этнографические описания, являются сообщения путешественников об археологических памятниках, которые они имели возможность видеть во время пеших или конных переходов, плаваний вдоль морского побережья и посещений отдаленных островов. Исследователи археологических памятников и этнических культур Сибири по достоинству оценили некоторые источники, послужившие указанием на археологические объекты, которые были всесторонне изучены впоследствии. Так, известно, что Г. А. Сарычев (1763-1831) в своей книге «Путешествие по Северо-Восточной части Сибири, Ледовитому морю и восточному океану» [1, 83-84] обратил внимание на остатки земляных жилищ в западной части Арктического побережья Чукотки на северной стороне Баранова мыса, и два с половиной века спустя эти остатки жилищ были раскопаны и изучены акад. А. П. Окладниковым (А. П. Окладников, Н. А. Береговая. Древние поселения Баранова Мыса. Новосибирск, 1971).

Миграции с востока на запад вдоль морского побережья характерны и для самодийских народов. Это направление обусловило распространение ненцев по Западной Сибири и Приуралью, а также, видимо, и северных селькупов. Ранними контактами с тунгусами или юкагирами объясняется знакомство некоторых групп ненцев с тунгусской хороводной пляской и припевом *ihera*, отмеченное А. Ф. Миддендорфом. То же направление доминирует в расселении эвенков между Леной и Енисеем. Обратное направление миграций (с запада на восток) для автохтонного населения Арктики не характерно: все известные процессы смещения ареалов расселения этносов в этом направлении могут связываться с продвижением русских землепроходцев и постепенным освоением территорий русским пришлым населением.

Книга Ф. П. Врангеля (1796-1870) «Путешествие по северной части Сибири и по Ледовитому морю...» [2] является для нас столь же ценным этнографическим источником, как и книга Г. А. Сарычева. В эту книгу вошли также материалы и наблюдения Ф. Ф. Матюшкина (1799-1872), спутника Ф. П. Врангеля и, как и он, будущего адмирала. Наряду с этнографическими наблюдениями в ней присутствуют разнообразные описания древностей, виденных путешественниками, и эти описания можно рассматривать как опыты археологической разведки и сбор подъемного материала. Сами предметы, которые видели Врангель и его спутники, не дошли до нас, однако их описания имеют большую ценность и оказываются весьма информативными для современных исследователей.

В книге Ф. П. Врангеля есть упоминания о том, что участники его экспедиции видели «остатки укреплений из толстых бревен и следы «огромных могильных курганов» в бассейне Индигирки [2, 136]. По собранным рассказам моряки посчитали, что найденные следы обитания людей принадлежат «омокам», следовательно, юкагирам, которые приблизительно во второй трети XVII века по странным

причинами мигрировали из Приколымья на запад и дальнейшая судьба их неизвестна [2, 216-218]. Вблизи Русского устья путешественники находили следы юрт, землянок, отметили, что в этих местах отыскиваются «разные домашние сосуды», и топоры из яшмы [2, 241]. Об «Омокском юртовеще» Матюшкин писал даже в письмах к своим знакомым [2, 396].

Ф. Ф. Матюшкин внимательно обследовал старинные надгробные сооружения жителей Северо-Востока Якутии и Чукотки. По его словам, надежда найти на этих захоронениях предметы одежды или вооружения не оправдалась: однако он замечает: «Один из сопровождавших меня юкагиров утверждал, что в могилах шаманов попадаются иногда остатки идолов, а также разные вещи из меди и китового уса» [2, 276-277]. В другом месте в таких погребальных сооружениях путешественники нашли остатки бубна и медные подвески-кольца и колокольчики [2, 225]. Данные атрибуты, служащие украшением или являющиеся частью шаманской одежды, хорошо известны по этнографическим материалам, однако указания на предметы из китового уса, встречающиеся в юкагирских или ламутских могилах, уникальны и свидетельствуют об обменных отношениях этих народов с приморскими чукчами.

Ф. Ф. Матюшкин описал виденное им на одной из гор некое «довольно большое строение, похожее на полуразрушенный острог», сложенное из бревен, срубленных, как показалось, каменным топором [2, 225-226]; более внимательно осмотреть находку ему помешали глубокий снег, слабозамёрзшее болото и сильная вьюга, разразившаяся в конце августа. Данный объект может быть и случайным завалом древесины на вершине горы, образовавшемся при похолодании, которое сопровождалось гибелью древесной растительности и понижением высоты пространства как деревьев, так и кустарников.

На Третьем Медвежьем острове (Пушкарева) путешественниками были найдены остатки земляного жилища, юкагирское весло, олени рога и человеческие кости [2, 204], полозья от нартов и олени рога находили и в других местах [2, 192]. Для нас ценны любые свидетельства археологических разведок и находок на островах Северного Ледовитого океана, которые ныне не имеют постоянного населения и были необитаемыми на момент их открытия. Путешественники видели и отметили в описании также земляные жилища эскимосского типа на острове Шалаурова [2, 298]. Подобные указания, относящиеся

к морскому побережью или островам, которые мало посещались людьми, могут использоваться в дальнейшем для проведения археологических исследований.

Ф. П. Врангель внимательно относился ко всем описаниям сибирских древностей, встречавшихся в трудах его предшественников. Так, он подробно пересказывает содержащиеся в записках М. М. Геденштрома обстоятельства находки и описание могилы на острове Котельном (Новосибирские острова) найденной и вскрытой Я. Санниковым; поблизости от этой могилы найдено днище разбитого судна [2, 91-94]. «Русско-азиатский обряд» захоронения неизвестного русского промышленника, которому должна бы принадлежать честь открытия Новосибирского архипелага, делает эту находку таинственной и весьма занимательной для изучения. Интересные детали находятся в описании остатков лагеря Н. Шалаурова, обнаруженного путешественниками в 1823 г.: судя по найденным чукчами остаткам провизии, люди из отряда Шалаурова умерли не от голода, и причины их гибели выглядят почти загадочными. Путешественники нашли возле полуразрушенной хижины шалауровцев деревянный патронташ и «кошельки от кос» [2, 314-315]; следовательно, среди участников похода Шалаурова были женщины, вероятно – тунгуски или юкагирки, носившие наконечники украшений и взятые в поход в качестве толмачей. Не случайно именно Шалауров зафиксировал в качестве названия острова Айон и Чаунского пролива слово Заседей или Сабайей (юкагир. *сабидый*, *сабидыл* «растягивается, расстилается», принятое за топоним).

Морские офицеры-путешественники не могли обойти своим вниманием предметы, связанные с арктическим мореплаванием XVII-XVIII веков. В разное время и в разных местах ими были найдены остатки судов и следы посещения земель Восточной Арктики русскими мореходами. Так, в описании путешествия Ф. П. Врангеля и его спутников рассказывается о том, что моряки видели остатки судна, найденные у устья реки Конковой между устьями Индигирки и Алазеи [2, 231], на берегу Восточно-Сибирского моря на Западной Чукотке ими была найдена также доска с деревянными гвоздями, являвшаяся частью разбитого судна [2, 283]. До сих пор даже предположительно не установлено, чьим и каким судам могли принадлежать корабельные останки, виденные Врангелем и его спутниками. На реке Вшивой близ устья Алазеи был найден выброшенный морем деревянный крест

с надписью, которую не смогли прочесть [2, 237]: очевидно, этот крест был поставлен первыми арктическими мореходами где-то на берегу или на острове, который был впоследствии размыт водой. Участники экспедиции видели также на морском берегу на западной Чукотке врытое в землю бревно – знак посещения этих мест мореходами XVII века [2, 266]. Понятно, что поиски подобных объектов в настоящее время мало перспективны и надеяться на вещественные находки такого рода можно только на Новосибирских островах, Медвежьих островах, острове Врангеля и других островах Северного Ледовитого океана. Однако надо иметь в виду,

что археологические находки в таких местах иногда согласуются с устными рассказами местного населения или ранними свидетельствами очевидцев. Напомним, что остатки чукотских жилищ XVIII-XIX веков на западном берегу острова Врангеля видели в 30-е годы летчики, а в 60-е годы – геофизики (археологами эти объекты не обследованы и ныне); в 50-е годы А. П. Окладников обращал внимание на то, что по рассказам коренных жителей, какие-то «чукчи» перешли с материка на Новосибирские острова и дальше к северу, и только много лет спустя на острове Жохова были найдены предметы, удостоенные внимания археологов.

Литература

1. Сарычев Г.А. (1763-1831) в своей книге «Путешествие по Северо-Восточной части Сибири, Ледовитому морю и восточному океану» (2-е издание, М., 1952, с. 83-84).
2. Врангеля Ф. П. (1796-1870) «Путешествие по северной части Сибири и по Ледовитому морю...» (2-е издание, М., 1948).

А. А. Бурькин

Этноархеология острова Врангеля (вопросы историографии)

Археологическое изучение Арктического побережья и островов Северного Ледовитого океана предоставляет в распоряжение ученых предметные свидетельства былого расселения и миграций народов, этническая история которых связана с Арктикой, а хозяйство – с морским зверобойным промыслом или оленеводством. Особое место в этих исследованиях занимают Медвежий остров, где ныне коренное население не проживает, но которые были обитаемы или посещаемы в XVI-XVIII веках, и остров Врангеля, который был заселен эскимосами и чукчами во второй четверти XX века, однако в источниках имеются свидетельства того, что ранее этот остров посещался коренными жителями Чукотки.

Считается, что более или менее достоверные сведения о суше, которая видна в ясные дни к северу от мыса Якан, были получены Ф. П. Врангелем и его спутниками в 1820-х годах, поскольку локализация этой суши совпала с истинным местоположением острова Врангеля. Между тем у нас нет оснований не доверять более ранним источникам, говорящим о наличии земли к северу от побережья Чукотки. К. Мерк, участник экспедиции Биллингса-

Сарычева, писал: «Стойбища оседлых <чукчей> простираются от мыса Сердце-Камень почти до Шелагского мыса», однако указал, что к западу от Колючинской губы имеются только два стойбища – одно в устье реки Эквиатап, другое в районе Рыркайпия. Далее К. Мерк продолжает: «У чукчей имеется предание о том, что в старину, когда они были гораздо многочисленнее и вели междусобные войны, одна небольшая группа состоящих в родстве чукчей бежала от Шелагского мыса через лед со своей поклажей и оленями на север, к материку, и провела только одну ночь на льду; пролив в том месте был настолько узкий, что с Шелагского мыса можно было видеть материк. Также чукчи утверждают, что весной оттуда переплывают олени и даже мыши. Попутно чукчи рассказывают, что некоторые из их собратьев переехали зимой на сушу в один день, там они нашли людей, говоривших на их языке и владевших оленями, но так как последние не внушили им доверия, они не остались у них ночевать и тайно вернулись назад» [1]. В этом сообщении допущена топографическая ошибка, которая легко объяснима: за названием «Шелагский мыс» скрывается мыс Якан.

Причины ошибки просты – во-первых, эта информация получена на Восточной Чукотке и из нее явствует, что места между Рыркайпием и Шелагским мысом были почти не обитаемы; во-вторых, само название “Шелагский мыс” связано с самоназванием чаунских чукчей *чульыллыт*, а таким образом восточные чукчи могли именовать любой мыс к западу от Рыркайпия. Чукотское название современного Шелагского мыса – Эрри – к северу от которого никакой земли нет, в интересующих нас источниках не фигурирует. Таким образом, информация о “материке” против одного из мысов Западной Чукотки, полученная Г. А. Сарычевым и К. Мерком, при обоснованном отказе от привязки ее к Шелагскому мысу (Эрри), в общем соответствует реальности, а сообщение К. Мерка о том, что обитатели этого “материка” говорили на чукотском языке и имели оленей, обладает уникальной этнографической ценностью, так как является единственным свидетельством о пребывании чукчей-оленевонов в XVIII веке на острове Врангеля.

Нам известно из ряда источников, что в 30-х годах XX века на западном побережье острова Врангеля были обнаружены остатки жилища или нескольких жилищ, сходных с жилищами оседлых чукчей, и некоторые предметы из дерева и кости. История обнаружения этих материальных свидетельств пребывания коренных жителей Чукотки на острове Врангеля в ее изложении в литературе является весьма запутанной. Л. М. Старокадомский, участник арктических плаваний 1910-1915 годов, пишет в своих мемуарах, что в 1937 году на острове Врангеля были обнаружены остатки древнего жилища, но не указывает источник этих сведений [2]. М. А. Сергеев в комментариях к книге Ф. П. Врангеля приписывает свидетельство о находке этого жилища А. И. Минееву, не давая точных ссылок [3]. Реально же история находок древних следов пребывания коренных жителей Чукотки на острове Врангеля выглядит следующим образом.

В 1937 году эскимос-охотник Айнафак нашел в районе мыса Фомы на западном побережье острова Врангеля остатки землянки и некоторые предметы, изготовленные человеком. Тогда же с находками ознакомились начальник фактории эскимос Таян и геолог Л. В. Громов. Именно Л. В. Громов впервые опубликовал сообщение о находках, перечень найденных предметов и их рисунки [4]. Им были найдены

древко копья, древко гарпуна, лопата, весло, два предмета неизвестного назначения (позже они стали считаться остатками нарты, хотя этого не признали чукчи и эскимосы, жившие в это время на острове), грубо обработанный моржовый клык, нерпичья косточка, очевидно, служившая детской игрушкой, и голубая бусина. В этой статье Л. В. Громов пишет, что найденные предметы переданы на полярную станцию острова. Дальнейшая судьба их в других публикациях не отражена.

В дальнейшем Л. В. Громов возвращался к названным находкам на острове еще как минимум трижды. Им была опубликована еще одна статья с сообщением о находках на острове, в которой нет рисунков вещей, но имеется карта с указанием точного места находок [5]. По найденной голубой бусине, свидетельствующей о контактах аборигенов с русскими, Л. В. Громов в этой работе датирует жилище и найденные предметы XVII или XVIII веками. Та же дата – XVII-XVIII века – повторена при описании интересующих нас находок в книге Л. В. Громова “Осколок древней Берингии” [6]. В то же время в другой книге Л. В. Громова, почти повторяющей названную [7], те же самые находки датируются уже XVI-XVII веками, и причины изменения датировки на столетие остаются без объяснения. Существенно, что только последняя книга из четырех публикаций Л. В. Громова на рассматриваемый сюжет оказалась в поле зрения магаданских археологов, проводивших раскопки и разведку на острове Врангеля в 1980-е годы [8], и, насколько нам известно, исследование этого объекта осталось лишь заявленным намерением [8].

Обращение к книгам А. И. Минеева, с именем которого М. А. Сергеев связывал открытие древнего жилища на острове Врангеля, показывает, что А. И. Минеев, который был начальником этого острова в 1929-1934 годах, в двух ранних описаниях своего пребывания на острове [9; 10] не упоминает о нем. Сообщение об этой находке, сделанной Айнафаком и Л. В. Громовым в 1937 г., появляется только в книге А. И. Минеева “Остров Врангеля” [11], и далее, в части книги, уже не относящейся к пребыванию самого А. И. Минеева на острове, прямо говорится, что остатки жилища и предметы были описаны Л. В. Громовым [11]. Очевидно, именно третья, дополненное издание книги А. И. Минеева стало источником информации об интересных находках, которые были приведены в комментариях ко второму изданию

книги Ф. П. Врангеля (1948), а также и к книге Л. М. Старокадомского, вышедшей впервые в 1946 г.

Кроме названных публикаций, сведения об одном или нескольких жилищах и предметах быта и вооружения чукчей, находимых на острове Врангеля, содержатся в воспоминаниях

штурмана полярной авиации В. И. Аккуратова, бывавшего на острове в 1930-е-1940-е годы, и дневниках писателя О. М. Куваева, работавшего там же в геофизической партии в 1960-е годы [12]. Возможно, что эти сообщения относятся к каким-то иным, еще не известным нам объектам, которые ждут своих исследователей.

Литература

1. Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции. 1785-1795. Магадан, 1978.
2. Старокадомский Л. М. Пять плаваний в Северном Ледовитом океане. 2-е издание. М., 1955.
3. Врангель Ф. П. Путешествие по северным берегам Сибири и по ледовитому морю. М., 1948.
4. Громов Л. В. Остатки древнего жилища на острове Врангеля // Проблемы Арктики, 1941, № 3. С. 75-77.
5. Громов Л. В. Следы старинного заселения на острове Врангеля // Летопись Севера, т. II. М., 1957. С. 155-156.
6. Громов Л. В. Осколок древней Берингии. М., 1960.
7. Громов Л. В. Остров Врангеля. Магадан, 1961.
8. Теин Т. С. Тайна Чертова оврага. Магадан, 1983.
9. Минеев А. И. Пять лет на острове Врангеля. Хабаровск, 1934.
10. Минеев А. И. Пять лет на острове Врангеля. Л., 1936.
11. Минеев А. И. Остров Врангеля. М.-Л., 1946.
12. Бурыкин А. А. К интерпретации некоторых загадочных этнонимов Арктического побережья Чукотки // Этнографическое обозрение, 2000, № 4. С. 45-59.

А. А. Бурыкин

Проблемы этнографического изучения и задачи археологических исследований следов пребывания коренных жителей побережья Северного Ледовитого океана на Медвежьих островах

Проблемы заселения или периодического посещения островов Северного Ледовитого океана народами, представляющими коренное население Арктического побережья или прилегающих к нему районов, имеют выход на несколько важных вопросов, связанных в равной мере с археологическим изучением высоких широт Арктики, с этнической историей этого обширного региона и с историей географических открытий на побережье, в архипелагах и на отдельных островах Северного Ледовитого океана. В этом отношении две разные территории – Западная Арктика и Восточная Арктика – будут представлять собой разные объекты исследования с разной хронологией материала, различной проблематикой и сильно различающейся историографией, которая будет отражать различные этапы проникновения русских мореходов, землепро-

ходцев, геодезистов и гидрографов в неизведанные уголки Северного Ледовитого океана. Применительно к бассейнам Баренцева и Карского морей интересным объектом изучения является Новая Земля, где в разное время проживали небольшие группы ненцев, и острова Карского моря, в частности, остров Вайгач, находящиеся на котором ненецкие культовые места уже давно находятся в поле зрения археологов [1; 2; 3], а также остров Белый, на котором также имеются святилища ненцев [4]. К сожалению, археологические памятники острова Жохова [5], в том виде, как они известны на сегодняшний день, не имеют историко-географического или историко-этнографического сопровождения, которое позволяло бы проследить картину миграции населения побережья Ледовитого океана с материка на удаленные островные территории.

Из островов Восточной Арктики в первую очередь привлекает наше внимание остров Врангеля, который был известен чукчам по крайней мере с XVIII века, вполне достоверные сведения о котором получили от чукчей еще участники экспедиции И. И. Биллингса и Г. А. Сарычева. На этом острове в 1930-е годы были обнаружены следы пребывания чукчей, занимавшихся морским промыслом, однако обстоятельства находки, ее интерпретация и посвященные ей публикации оказались настолько запутанными, что потребовали специального историографического обзора [6], а сам археологический памятник, относящийся к культуре первооткрывателей и первых обитателей острова, пока остается вне внимания археологов.

Темой настоящей работы являются следы пребывания коренных жителей Арктического побережья на Медвежьих островах – небольшом архипелаге из 6 островов, расположенном недалеко от устья Колымы. Постоянного населения на этих островах нет и в историческое время не было. Археологические материалы, обнаруженные на этих островах и введенные в научный оборот, представляют собой случайные находки, сделанные работниками полярной станции [7].

Одно из первых описаний следов пребывания людей на Медвежьих островах – это “Скаска” казака Нижнеколымского острога Ф. С. Татаринова и юкагира Е.Ф. Коновалова, датированная 1762 г., в которой дается описание посещения ими Медвежьих островов в 1756 г. В ней описывается странное сооружение на “отпрыдыше” возле Третьего острова (ныне о. Пушкарева). Там же отмечается, что “со объявленного острова имеется сажень в пятидесяти в море источина, у которой на устье имеются земляные погребка, а сколько упомянуть не можем, весьма велики. И в тех погребках лежит костей звериных, яко то: медвежьих и нерпечьих – весьма довольно. И подле тех погребов имеются столбы деревянные для сушки рыбного корму” [8, 83]. В этой же “скаске” сообщается что промышленник И. Вилегин видел на этих островах “жилые пустые юрты наподобие якутских” (к сожалению, в документе не указано, где именно) и убил белого медведя, который был ранен стрелой с костяным наконечником [8, 83-84].

Сержант С. Андреев, посетивший эти острова в 1763 г., писал, что на первом острове (ныне о. Крестовский) “бывала из наносного стоячего

лесу юрта, которая развалилась, а признаваю построением нерушима людьми” [8, 89]. На третьем острове (Пушкарева) С. Андреев видел то же сооружение, на которое ранее обратил внимание Ф. Татаринов. По описанию С. Андреева, у этого острова “с северной стороны имеется у берега отпрыдыш, расстоянием от берега одиннадцать сажен печатных. ... А оной камень, называемой отпрыдыш, весьма мякоч, дресвян, а вышиною от земли в пять сажен печатных. Да на нем же имеется самой тесной залавок, а вышины от земли три сажени печатных, на котором зделана крепость на подставных десяти лесинах матерых, лисвянишных. А становлены вверх кореньями, а к земле вершинами, так прилепно, как птица на дереве гнездо вьет. А моделию зделана подобно как быть надобно лабазу. А первой пол наслан из наносного лисвяничного матерого лесу, а поверх полу натаскан песок с мелкою дресвою толщины на четверть. А по тому полу оставлено вокруг наподобие юрты, дощечками и пластинками шестичетвертными столь высоко человеку в пояс... А вокруг той юрты осыпано той же дресвой з дерном. А на верх той оставки накидан лес мелкой наносной лисвянишной и елевой, осиновой, и на верху была насыпана ж дресва с песком, только обвалилась. А для связей рублены проухи и связаны углы ремнями, а оные проухи рублены и доски тесаны топором не железным, каменным или каким костяным, подобно как зубами грызено. Поперек ее четыре сажени. а в длину четыре сажени с половиною. А когда она целая была, вдоль и поперек по шести сажен. А вниз к берегу из юрты спуск на землю, а другой спуск в камень в северную сторону. Токмо много ее развалилось, а признается делана она крепость превеликим трудом, по высоте и по тесноте того залавка токмо строена не русскими людьми, а другими какими, о том знать не можно” [8, 90-91; 9, 132-133]. Кроме того, С. Андреев обнаружил на этом же острове развалины еще одного жилища из плавника, и два “погребка”. На пятом острове (ныне о.Лысова) С. Андреев описал две развалившиеся “юрты” из плавника. [8, 90-91, 92], а также отметил в своем журнале, что видел следы какой-то группы людей на восьми оленьих нартах [8, 97].

Прапорщики И. Леонтьев, И. Лысов и А. Пушкарев, участвовавшие в походе на Медвежьих острова в 1769 г. на Первом острове (т.е. на

Крестовском) в его середине нашли “незнакомых людей три юрты, кои уже развалились, так что одне признаки” [8, 104], и еще две юрты в том месте, откуда виден Второй остров [8, 105]. На втором острове (ныне о. Андреева) геодезисты нашли “при баераке, или ручье, признаки трех юрт неизвестных людей” [8, 105], и еще два жилища в другом месте. На третьем острове (Пушкарева) геодезисты снова обследовали странное сооружение, которое видели их предшественники [8, 106-107], и зарисовали его. На этом же острове геодезисты видели в одном месте остатки четырех юрт и погребов, и в другом месте остатки трех юрт [8, 107]. На четвертом острове (ныне о.Леонтьева) ими были найдены остатки трех юрт, на пятом острове (о. Лысова) – остатки шести юрт, “а при каких оные места стоят, так и на всех вышеописанных островах, значат на сочиненной нами карте” [8, 108-109].

Ф. П. Врангель и его спутники, посещавшие Медвежьих острова в 1820 году, нашли на Втором острове (о. Андреева) несколько лисвяничных бревен, на Третьем острове (Пушкарева) – старое, вероятно, юкагирское весло и человеческие кости: моряки особо отметили, что не смогли найти черепов [10, 204], на Шестом острове (о. Четырехстолбовой) ими были найдены два старых деревянных полоза и несколько оленьих рогов [10, 192]. В историографической части своего труда Ф. П. Врангель приводит выдержки и изложения из документов С. Андреева и участников экспедиции 1769 г. [10, 78-80], и, сравнивая итоги своих изысканий с материалами предшественников, пишет: «Укрепленная на скале юрта и скала тем более примечательны, что в 1820 году они бывшей там экспедицией (экспедицией самого Ф. П. Врангеля. – А.Б.) не найдены, потому думать должно, что льдом стерты и сокрыты ныне под водой» [10, 80]. Насколько можно судить, Ф. П. Врангель и его спутники не нашли на Медвежьих островах новых следов посещения их людьми, и можно сделать вывод, что после 1760-х годов эти острова коренными жителями более не посещались. Тем не менее следы жилищ и странное сооружение, принимаемое за укрепление, которого Ф. П. Врангель уже не обнаружил, нашли свое отражение при описании Медвежьих островов в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона [11, 870].

Участники гидрографической экспедиции 1910-1915 гг. на ледоколах «Таймыр» и «Вайгач»,

посещавшие Медвежьих острова и давшие им современные названия, нашли на этих островах следы пребывания людей: на острове Четырехстолбовом (шестом) были обнаружены полусгнившие лыжи, кусок выделанной оленьей шкуры, следы юрт; на острове Крестовском (первом) – обломок самодельного ножа, представлявший собой вделанный в кость кусок заржавленной железной пластинки [12, 100].

Разнообразные объекты, находимые на Медвежьих островах в XX веке, не дают материала для того, чтобы по ним определить этническую принадлежность тех, кто жил на этих островах или временно посещал их с целью охоты на морских млекопитающих. Судя по описаниям, остатки жилищ, которые видели путешественники на этих островах в XVIII веке, сходны с полуподземными жилищами приморских чукчей, занимавшихся охотой на морских млекопитающих. Сходство этих жилищ с якутскими юртами, отмечаемыми в описаниях, является обманчивым, поскольку якутские жилища были единственными, с чем могли сравнивать свои находки те, кто описывал Медвежьих острова. «Погребка», очевидно: представляющие собой склады мяса, также напоминают мясные ямы жителей Чукотки. Как это ни странно, но у нас нет оснований связывать остатки строений и следы хозяйственной деятельности людей на Медвежьих островах с культурой аборигенов Арктического побережья в районе устья Колымы – юкагиров, а также с культурой тунгусов или якутов. Юкагиры, которым склонен был приписывать эти памятники В. А. Туголуков, по какой-то причине посчитавший “крепость” лабазом [13, 95], никогда не занимались морским промыслом и не охотились на белых медведей. Странное сооружение неясного предназначения, которое описано тремя отрядами, напоминает некоторые типы погребальных сооружений эвенков – однако же факт появления тунгусоязычных групп населения на островах, лежащих достаточно далеко от побережья, выглядит почти невероятным. На связи с погребальными ритуалами указывают и особенности конструкции этого сооружения (лесины, врытые в грунт корнями вверх). Можно допустить, что немногочисленные обитатели «третьего» острова (о. Пушкарева) и жители соседних островов погибли от какой-то внезапной эпидемии, но успели похоронить своего князя-эрыма на помосте, помещенном на поставленные корнями вверх

лесины. Мясные ямы, в которых Ф. С. Татаринов и Е. Ф. Коновалов видели остатки костей, как будто бы исключают мысли о возможности гибели жителей этого острова от голода. Кому могли принадлежать загадочные следы восьми нарт, которые видел С. Андреев, остается непонятным, тем более, что эти следы были обнаружены им на большом удалении от побережья.

Скорее всего, вопрос об этнической принадлежности населения, временно обитавшего на Медвежьих островах, может быть прояснен только при детальном археологическом обследовании и изучении тех мест, где, по точным указаниям путешественников, могут быть найдены остатки жилищ и материальные следы хозяйственной деятельности их обитателей. Пока же можно высказать два предположения. Во-первых, удаленные и малонаселенные острова Северного Ледовитого океана представляли собой такую географическую среду, которая способствовала активной культурной интеграции разных этнических групп абори-

генов Арктики. Во-вторых, в периоды похолодания климата Арктики, когда обитатели районов материка, удаленных от морского побережья, могли мигрировать на юг, жители прибрежных районов и обитатели островов получали возможность для переселения в более северные районы, на острова, лежащие на большом удалении от побережья. Очевидно, на такие периоды приходится и появление первых обитателей на острове Жохова, и заселение острова Врангеля (как известно, пролив Лонга замерзает не каждую зиму), и, вероятно, на такое же время падает и заселение, а также возможная перемена обитателей Медвежьих островов. Что касается археологических памятников на Медвежьих островах, то остатки как минимум 26 жилищ, находящихся на всех шести островах архипелага, и некоторое количество следов хозяйственных сооружений, которые должны были сохраниться в нетронутом состоянии до нашего времени, ждут своих исследователей.

Литература

1. Хлобыстин Л. П. Древние святилища острова Вайгач // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М., 1990. – С. 120-135.
2. Хлобыстин Л. П. Культурные памятники острова Вайгач // Памятники Архангельского Севера. Архангельск, 1991. – С. 23-38.
3. Хлобыстин Л. П. Святилища острова Вайгач // Древности славян и финно-угров. СПб., 1993. – С. 164-169.
4. Лар Л. А. Культурные памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень, 2003. – 173 с.
5. Питулько В. В. Жоховская стоянка. СПб., 1998. – 185 с.
6. Бурыкин А. А. Этноархеология острова Врангеля (вопросы историографии) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов. Алматы-Омск, 2004. – С. 14-15.
7. Раушенбах В. М. Новые находки на острове Четырехстолбовом. М., 1969. – 48 с.
8. Зубов Н. Н., Бадин К. С. Разгадка тайны земли Андреева. М., 1953. – 120 с.
9. Кондратов А. М. Была земля Арктида. Магадан, 1983. – 200 с.
10. Врангель Ф. П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах экспедицией, состоящей под начальством флота лейтенанта фон Врангеля. 2-е издание, М., 1948. – 430 с.
11. Латкин Н. Медвежьих острова // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 18. СПб., 1896. – С. 870.
12. Старокадомский Л. М. Пять плаваний в Северном Ледовитом океане. 2-е изд. М., 1955. – 340 с.
13. Туголуков В. А. Предания об уходе юкагиров на острова и “за море” // Советская этнография, 1986, № 6. – С. 94-100.

А. А. Бурыкин

Древности Новосибирских островов

Острова Северного Ледовитого океана представляют собой своего рода археологический заповедник, в котором сохраняются оберегаемые самой природой памятники культуры коренных жителей Арктики и следы стоянок и свидетельства дальних морских походов русских землепроходцев и полярных мореходов. Интересные находки, относящиеся к разным временным срезам, сделаны в самых разных местах – от Шпицбергена до острова Врангеля, от островов, находящихся вблизи побережья, до острова Жохова, лежащего на большом удалении от обитаемой земли. Следы жилищ коренных жителей и предметы, представляющие собой случайные находки, которые были обнаружены на острове Врангеля и Медвежьих островах, были предметом внимания в наших работах, опубликованных ранее [1; 2; 3]. Предметом настоящей работы являются материальные свидетельства пребывания коренных жителей побережья Арктики, мореходов и промышленников, которые были обнаружены в XVIII-начале XIX века на Новосибирских островах.

Считается, что Новосибирские острова, а именно одна из частей архипелага – Ляховские острова, лежащие ближе всего к побережью и носящие имя одного из промышленников – Ивана Ляхова, были открыты казаками в начале XVIII века, однако промышленники начали систематически посещать эти острова только в 1760-е–1770-е годы [4; 5]. Как отмечается в литературе, лежащий вблизи этих островов большой по площади остров Котельный, иногда именованный Третьим Ляховским [6, 403] был открыт Иваном Ляховым в 1773 году и был назван Котельным потому что «один из промышленников оставил на его берегу медный котел» [6, 325]. Однако далее тот же автор пишет, что остров Котельный был назван так потому, что на нем найден был «зеленой меди котел» [6, 406]. Данное сообщение до сих пор не получило интерпретации и остается интригующе противоречивым – то ли котел, давший название острову, был оставлен людьми И. Ляхова [7, 13], то ли он был найден ими на острове при первом его посещении [8, 120], а то кому он принадлежал, остается тайной. Как отмечает В. М. Пасецкий, в 1774 г. землемер Хвойнов, сопровождавший И. Ляхова, при описании Большого Ляховского

острова обнаружил на нем пять заброшенных старых зимовий [6, 325] – отметим, что об этих пяти зимовьях никто более из путешественников XIX-XX веков впоследствии не упоминал.

В 1809 г. Я. Санников, внесший неоценимый вклад в изучение Новосибирских островов, нашел на острове Новая Сибирь кусок кости, «который, кажется, обделан был для употребления вместо топора, ибо несколько походит на прежние каменные топоры чукок» [6, 419]. В тот же год промышленник Чирков нашел на острове Фаддеевском жерди юкагирской юрты, санные полозья и копылья, несколько костяных скребков для выделки кож и «камни, которые в них вкладываются» [6, 420]. Комплекс описанных предметов указывает, что на острове жила как минимум одна семья; охотники-мужчины не стали бы брать с собой скребки. Исключительно важно то, что каменные лезвия для скребков не могут служить свидетельством древности находок: по нашим полевым данным, еще в 1980-е годы некоторые мастерицы у восточных эвенов предпочитали каменные лезвия скребков железным. Поскольку каменные лезвия, по их словам, меньше повреждают выделываемую шкуру. М. М. Геденштром полагал, что эти предметы принадлежат юкагирам-«омокам» (это не отдельный этноним: так и до сих пор якуты пренебрежительно называют юкагиров. – А.Б.), которые «более ста лет тому назад, устрасясь оспы, истребившей множество из них, ... удалились на острова Ледовитого океана против устьев Яны и Индигирки» [9, 97-98]. На это сообщение позднее обратил внимание В. А. Туголуков, занимавшийся проблемами миграций прибрежных юкагиров в северном и западном направлениях [10, 94-97]. В 1950-е годы якутский этнограф К. И. Горохов в Усть-Янском районе Якутии слышал рассказы местных жителей о том, что на острове Новая Сибирь сохраняются две юрты, остатки тордохов (или урасы), остовы оленьих седел, гребни и обросший мхом котел с украшениями в виде оленя и собаки [10, 97]. Упоминание оленьих седел указывает на то, что на острове когда-то жили юкагиры-оленоводы или эвены; эти предметы не могли принадлежать промышленникам, ездившим на собаках. К сожалению, в опубликованной литературе не указывается, что делали на Новой Сибири

информанты К. И. Горохова и в какие годы они посещали этот остров

В 1810 г. на северо-западном берегу острова Котельного, в тех местах, куда до того времени не доходил еще ни один промышленник, Я. Санников нашел могилу, возле которой лежали копье и две железные стрелы. Рядом с могилой была узкая высокая нарта, по устройству которой Санников определил, что ее тащили своей силой люди при помощи лямок. На кресте была сделана надпись, текст которой не был прочитан. Невдалеке от могилы было обнаружено зимовье, возле которого найдены несколько предметов, изготовленных, вероятно, топором, сделанным из оленьего рога [6, 428]. В. М. Пасецкий пишет: «По-видимому, одно или несколько судов были выброшены бурей на остров Котельный, где путешественники нашли себе приют» [6, 428-429]. На берегу речек острова Котельного Я. Санников видел гусиные кости, но считал, что люди были в этих местах «не более как за 10 лет тому назад». Находки на острове Котельном отмечены в энциклопедической статье об этом острове [11].

М. М. Геденштром писал в своей книге: «На западном берегу сего острова [Котельный. – А.Б.] найдена тогда же могила неизвестного человека, от которого остались только несколько разбросанных костей: вероятно, тело было вырыто белым медведем. По найденным тут вещам: кресту, стрелам, форме для литья пуль, ношеным котам и несколько мочалам (sic! – А.Б.) судить можно о том, что покойник был Архангельский промышленник, заброшенный сюда с товарищами бурей на пути их в Шпицберген. Древнее днище судовое, неподалеку от сего места, подтверждает сию догадку» [9, 28]. В других источниках отмечается, что при вскрытии могилы промышленника были найдены батас (якутское название ножа-пальмы. – А.Б.), две железные стрелы, калип (форма для литья пуль. – А.Б.), пила, две уды, огниво и кремь, и “желтой меди кастрюля” [7, 18].

Помимо старого корабельного днища, найденного “близ устья Царевой реки” (современная река Балыктах), о котором упоминал Ф. П. Врангель, и которому, видимо, на момент его обнаружения вполне могло быть более 100 лет, среди находок из могилы на острове Котельный наше внимание привлекают три предмета – “желтой меди кастрюля”, напоминающая нам о тех котлах, которые были найдены гидрографами на острове Фаддея (с чего и начались находки на месте лагеря

мореходов), батас (нож-пальма) и калип – форма для литья пуль. Два из этих предметов, а именно батас и медные котлы, заставляют вспомнить о находках из лагеря полярных мореходов на острове Фаддея (северном) и в заливе Симса, обнаруженного гидрографами в 1940-1941 гг. и позднее изучавшего археологической экспедицией А. П. Окладникова [12]. То, что в местах этих находок не было обнаружено следов судна, наводит на мысль о том, что коч мореходов, оставивших тот лагерь, был унесен морем или льдами к западному берегу острова Котельный – к ближайшему острову, лежащему к востоку от острова Фаддея. Обратим внимание, что в числе предметов, находящихся на острове Новая Сибирь, о которых информанты рассказывали К. И. Горохову, также фигурирует медный котел.

При интерпретации находок из могилы на острове Котельном возникает и такой вопрос: почему такой, без сомнения, ценный для промышленников предмет, как форма для отливки пуль, был положен в могилу, а не унесен тем, кому досталось оружие умершего? Ответ на этот вопрос один – значит, форма для отливки пуль стала ненужной из-за того, что само оружие была утрачено. Это обстоятельство заставляет вспомнить, что на острове Фаддея были найдены две пищали, одна из которых была приведена в негодность вследствие погнутого ствола и оставлена, а вторая, найденная в 1971 году В. А. Троицким, возможно, просто потеряна. То, что огнестрельное оружие у людей, похоронивших своего спутника на острове Котельном, было, но утратилось, и принадлежности к нему стали им ненужными, находит еще одно подтверждение. Известно, что вблизи вскрытой им могилы Я. Санников видел крест с надписью, которая была сделана на прикрепленной к нему пластинке, отлитой из свинца. Очевидно, запас свинца был использован для изготовления этой пластинки после того, как люди с острова Котельный перестали испытывать нужду в свинце для пуль и дроби – и это опять-таки возможно только по той причине, что они потеряли огнестрельное оружие. Может быть, они потеряли его как раз на острове Фаддея? И медный котел был положен в могилу их спутника по той причине, что запас котлов, часть которых также была оставлена на острове Фаддея и там найдена гидрографами в 1940 году, явно утерять свою товарную ценность по сравнению с необходимостью выжить? Правда, по описанию найденной Санниковым могилы, она казалась ему довольно свежей и около нее лежала еще не сгнившая

щепка – однако не вполне ясно, сколько времени эта щепка могла сохраняться в относительно свежем виде в условиях холодного климата острова Котельный.

Если данная гипотеза о тождестве комплексов предметов с острова Фаддея и залива Симса и предметов из могилы на острове Котельном имеет хоть какую-то вероятность связи с реальностью, то мы имеем возможность указать место и примерное время выхода в плавание экспедиции, достигшей восточного Таймыра и западной части Новосибирских островов. Нам доводилось отмечать [12], что, согласно сообщению Ф. П. Литке, в 1625 году голландский мореплаватель Корнелий Босман встретил в Карском море русских мореходов. Очевидно, в ответ на расспросы голландца об условиях морского плавания к востоку от устья Оби, мореходы рассказали ему, что “несколько лет назад” отряд из трех судов отправился морем на восток, из них одно, “претерпев великие опасности”, вернулось через год, а два других пропали без вести. Относительно 1625 года, которым датируются эти сведения, “Несколько лет назад” – это в том числе и 1619 год, то есть год, которым датируется выход интересующей нас торгово-промышленной экспедиции в свое последнее плавание. Таким образом, у нас открываются некоторые возможности не только объединять

находки на восточном побережье Таймыра, сделанные в 1940-1945 годах, и свидетельства о находках на острове Котельном, относящиеся к началу XIX века, в единый исторический комплекс, но и связать эти находки с сообщением К. Босмана об исчезновении двух русских судов с командами где-то в Северном Ледовитом океане к востоку от устья Оби за несколько лет до 1625 года, то есть примерно в 1619 году – следовательно, или накануне закрытия Мангазейского морского хода, или вскоре после его закрытия.

Таким образом, следы пребывания коренных жителей побережья Арктики на Новосибирских островах, обнаруженные исследователями начала XIX века [6, 432] связаны с какими-то немногочисленными и небольшими группами юкагиров и, возможно, эвенов, которые переходили с побережья на ближайшие острова в относительно недавнем прошлом и эти события сохранялись в исторической памяти жителей близлежащих мест. Что касается мест на берегах Новосибирских островов, посещаемых мореходами и промышленниками, то их количество может быть значительным (о пяти зимовьях предположительно XVIII века в литературе нигде не упоминалось), и нельзя исключать того, что при археологическом изучении этих островов в этих местах будут сделаны находки, относящиеся к XVII веку.

Литература

1. Бурькин А. А. Восточносибирские древности в описании путешествия Ф. П. Врангеля // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов. Омск, 2003. – С. 7-8. – В наст изд.
2. Бурькин А. А. Проблемы этнографического изучения и задачи археологических исследований следов пребывания коренных жителей побережья Северного Ледовитого океана на Медвежьих островах // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов. Омск, 2005. – С. 124-127. – В наст изд.
3. Бурькин А. А. Этноархеология острова Врангеля (Вопросы историографии) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов. Алматы-Омск, 2004. – С. 14-15. – В наст изд.
4. Пармузин Ю. П. Новосибирские острова // Большая Советская энциклопедия, т. 18. М., 1974. – С. 80.
5. Новосибирские острова // Северная энциклопедия. М., 2004. – С. 659.
6. Пасецкий В. М. Русские открытия в Арктике. Т.1. СПб., 2000. – 606 с.
7. Иванов В. Л. Архипелаг двух морей. М., 1979. – 160 с.
8. Якутия. Хроника. Факты. События. 1632-1917. Якутск, 2002. – 494 с.
9. Геденштром М. М. Отрывки о Сибири. СПб., 1830. – 165 с.
10. Туголуков В. А. Предания об уходе юкагиров на острова и «за море» // Советская этнография, 1986, № 6. – С. 94-100.
11. Латкин И. Котельный // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, Т. XVI. СПб., 1895. – С. 436.
12. Бурькин А. А. Новое в интерпретации находок из лагеря русских полярных мореходов XVII века на Восточном Таймыре // Якутский архив, 2003, № 1 (9). – С. 55-64. – В наст изд.

Средневековые миграции народов Средней и восточной Сибири: поиски причин и анализ последствий

Проблема миграций в исследовании этносоциальных общностей на этническом и этногосударственном уровнях чрезвычайно многоаспектна и многообразна. Внимание к миграционным процессам проявляется буквально во всех аспектах истории таких регионов, как Сибирь и Дальний Восток [1], где древнейшие и средневековые миграции связаны с этногенезом, а миграции нового времени по сути моделируют формирование новых этносов на русской основе *in statu nascendi*. Примеры – долганы, чуванцы, разные группы камчадалов по Охотскому побережью, русскоустыинцы, колымчане, сахалары (якутоязычные потомки русских) и т.п. – показывают, что для сложения этноса достаточно 200-300 лет даже в период Нового времени, а критерии самостоятельности этноса во многом зависят от понимания этничности.

Одна из важнейших проблем в изучении миграций как пространственной, геоэтнической и геополитической истории – это причины миграций и их связь с динамикой природно-климатических условий. Эта проблема высочайшего уровня сложности не раз создавала почву для псевдооткрытий и спекуляций, в основном касающихся цикличности исторических периодов, чаще планетарного или евразийского масштаба, реже локального. Странно, что динамика арктического климата стала обсуждаться в среде самих коренных народов Арктики как один из аспектов выживания в современных условиях в ряду цивилизационных факторов [2] – и это после нескольких тысячелетий безропотного проживания на Крайнем Севере вне интенсивных контактов с другими этносами – когда жаловаться было некуда...

Как показывает обращение к специальным работам специалистов по естественным наукам, проблема определения циклов изменений климата не так проста (см. [3]), и каждый новый, даже не верифицированный результат в этой области влияет на перспективы [4]. Для изучения этнической истории Евразии и ее отдельных регионов существенны периоды, связываемые с солнечной активностью и иными факторами, образующими сложные зависимости и колебания в пределах 1900-2000 лет. В. Г. Кривенко и В. Г. Виноградов пишут:

«Обобщение исторических сведений о состоянии климата, обводненности, горного оледенения Европы и Западной Азии позволило воссоздать следующую картину климатических изменений за последние 2000 тыс. лет. С начала новой эры и на протяжении последующих 15-ти столетий (до середины XVI века) климат был очень теплым. Особенно устойчивая тенденция потепления обозначилась со второй половины первого тысячелетия, продолжаясь до начала второго тысячелетия (около 700 лет). В этот период происходило таяние горных ледников Тянь-Шаня, Алтая, Кавказа, Скандинавии и Альп, в начале медленное – до VIII века, затем более заметное – VIII-IX вв. Особенно интенсивное таяние ледников происходило в период с X века по первую половину XVI века. В это время заметно уменьшалась ледовитость северных морей.

С конца XIII века и особенно в XIV-XVIII вв. климат становится более суровым, отличается многоснежностью и многоводностью рек. Уровень Каспия в этот период был одним из наивысших за историческое время. Сырдарья замерзла на 5 месяцев и покрывалась толстым слоем льда, по которому ходили караваны. Амударья через Узбой впадала в Каспийское море. В Европе резкое ухудшение климата проявлялось в частых замерзаниях Балтийского моря, частично Черного и Адриатического. <...> Таким образом, за период новой эры выявлен один максимум увлажнения или прохладно-влажный период, охвативший XIV-XVIII и начало XIX вв., с двумя минимумами (тепло-сухие периоды). Первый из них в полном развитии охватывал большую часть первого тысячелетия новой эры и начало второго, а второй минимум – в самом начале его проявления обозначился со второй половины XIX века. Полный цикл прохладно-влажных тенденций климата многовекового масштаба развивался по схеме: минимум-максимум-минимум с общей продолжительностью около 1900 лет» [5].

Из числа климатических явлений, влияющих на этноисторические процессы в Арктике и Субарктике, надо отметить потепление в конце I тыс. н.э. [6, 60-61], и следующее за ним потепление в начале XIII в. [6, 64-65], продолжавшееся

до 1540 г. [6, 67]. Для региона Сибири и Монголии имеются любопытные и важные обобщения, касающиеся временных корреляций тех или иных природных явлений с историческими событиями [7]. Это направление исследований, безусловно, перспективно и собранные авторами факты могут быть сопоставлены с аналогичными сводами (см. [6]).

Связь хозяйственной деятельности аборигенов Арктики с колебаниями климата наилучшим образом разработана на материале комплекса «Китовая аллея» на острове Ыттыгран на Северо-Востоке Чукотки. Интерпретаторы этого памятника дали следующую шкалу изменений температуры и уровня моря, которая исключительно важна для изучения хронологии социально-экономических процессов в азиатском Берингоморье, на побережье Охотского моря, а также, возможно, на островах в южной части Охотского моря:

- 1) Холодный климат и низкий уровень моря – 500-800 гг н.э., бирнирская и пунукская культуры;
- 2) Теплый климат и высокий уровень моря – 800-1300 гг. – развитая пунукская культура;
- 3) Переходный климатический период и быстрое понижение уровня моря 1300-1500 гг., поздние этапы пунукской культуры;
- 4) Холодный климат и низкий уровень моря – 1500-1850 гг;
- 5) Постепенное потепление, сопровождающееся повышением уровня моря – с 1850 г до современности [8, 140].

Если сопоставить эту периодизацию с событиями, связанными с этнической историей народов Крайнего Северо-Востока Азии, обычно привязываемой к миграциям [9, 290-294] наблюдается следующее:

Примерно на рубеже I и начала II тысячелетия н.э. произошло разделение чукчей и коряков: чукчи обособились от коряков в более северных континентальных районах Чукотки и в Северной части Берингоморья. Благоприятные условия для прибрежного рыболовства – промысла лососевых и морского зверобойного промысла способствовали расселению коряков по периметру Охотского моря, где коряки считаются автохтонным населением [10, 14], и позволили чукчам-оленеводам продвинуться далеко на север до побережья Чукотского и Восточно-Сибирского морей. Возможно, непродолжительные по длительности похолодания в континентальных районах Чукотского полуострова, сопровождавшиеся утратой оленепоголовья, способствовали переходу части чукчей к морскому промыслу и формированию

группы приморских чукчей-ангалыт «морские, приморские» (онкилоны у путешественников XIX века и позднейших романистов).

Вероятно, тем же временем на рубеже I и начала II тысячелетия н.э. может быть датировано продвижение эвенов-тунгусоязычных оленеводов на север, к истокам Индигирки и Колымы, и чуть более поздним временем – начало движения эвенов на восток вдоль Охотского побережья. Изменение климата в сторону похолодания, начинающееся в XIV веке, по-видимому, стало причиной депрессивного состояния хозяйства и культуры оседлых коряков в Приохотье, что повлекло за собой продвижение эвенов на восток вдоль побережья, в конце концов граница между эвенами и коряками из района к северу от Охотска сместилась к полуострову Тайгонос в северо-Восточной части Охотского моря. Следствием каких-то негативных факторов меньшей периодичности явилось формирование в XVI-XVII вв. в западном Приохотье групп оседлых эвенов, постепенно ассимилировавшихся с коряками и «камчадалами», местным русскоговорящим населением: оседлые, или арманские эвены исчезли как этнос после 1950-х годов.

Продвижение русских землепроходцев на восток по суше в континентальных районах по притокам Енисея и Лены в среднем течении не было связано с колебаниями климата, хотя возможно, что в 1640-е годы русские встретились с чукчами в междуречье Алазеи и Колымы (несколько западнее территории, которая традиционно считается местами расселения чукчей) в ходе их миграции в западном направлении. Пути перемещений чукчей на запад включают восточный Таймыр [11]. Свидетельством более ранних миграций обитателей Берингоморья в том же направлении и в тех же координатах явилась находка декоративных лабреток-вкладышей на Таймыре [12, 78], которые могли принадлежать только мигрантам с Востока (традиционные украшения эскимосов, за которые русские называли их «зубатыми чукчами»). Загадочное сооружение на Медвежьих островах, принятое геодезистами второй половины XVIII в. за «крепостцу», на самом деле является жертвенным помостом [13], который поставили чукчи-охотники на морского зверя, и этот помост становится последним свидетельством пребывания приморских чукчей к западу от устья Колымы. Продвижение землепроходцев на восток по суше с XVII-начала XVIII вв. совпадает с направлением миграции эвенов-

оленоводов на восток восточного побережья Камчатки и срединной части Камчатского полуострова.

Морские походы русских землепроходцев на восток и события, связанные с освоением и использованием Северного морского пути также связаны с состоянием климата Арктики в те или иные периоды, определяющие интенсивность и самую возможность походов между устьями рек и на острова Арктики. Мы мало знаем об арктическом русском мореходстве XVI века в Карском море, но история морских походов XVII века свидетельствует о том, что мореходы в походах на восток до Берингова пролива не раз встречались с непреодолимыми препятствиями. И С. Дежнев, в 1648 г. первым прошедший через Берингов пролив, и М. Стадухин, в 1649 г. дошедший до пролива, совершили удачные плавания не с первой попытки. И Рубец, в 1662 г. дошедший с морем Лены до устья Анадыря («Камчатка» на которой он якобы побывал – это река Канчалан в северной части Анадырского лимана), кажется, был последним, кому удался такой поход. В конце XVII в. и в XVIII в. плавания в Восточной части Ледовитого океана для землепроходцев стали невозможными.

Такие важнейшие этапы этнической истории якутов-саха, как переселение из Прибайкалья и Забайкалья на Лену, начало которого

А. И. Гоголев датирует X в. н.э., а завершение – XVI в.; предполагаемая кыпчакская экспансия на Лену датируется им же периодом XIII-XIV вв. ([14]; см. еще [15]); эти события также приходится на периоды потепления климата в Средней и восточной Сибири.

Открытие стоянки древних обитателей Арктики на острове Жохова [16] также требует учета природных факторов: когда эта суша была обитаема, она составляла часть материка.

Таким образом, и миграции народов Сибири в северном, северо-восточном, западном направлениях связываются в первую очередь с динамикой климата и далеко не всегда могут увязываться с особенностями межэтнических отношений, как считалось ранее. Последствиями этих миграций за последние 2000 лет стали изменения традиционных занятий и сложение новых хозяйственно-культурных типов – формирование локальных вариантов оленеводства у тунгусов, северных якутов, чукчей и коряков, а также дифференциация форм хозяйства у оленных и оседлых чукчей и коряков. Проблема взаимодействия тюркоязычных, монгольских и тунгусо-язычных народов в I-начале II тысячелетия н.э. требует комплексных исследований на материале лингвистических, фольклорных и этнографических данных.

Литература

1. Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX века): Материалы международной научной конференции (Благовещенск, 17-18 мая 2004 г.). Благовещенск, 2004.
2. Шапхаев С. Г. Арктика, климат и коренные народы. По материалам рабочего семинара «Изменение климата и новые вызовы для коренных народов» 22-23 сентября 2015 г., Владивосток http://www.rusecounion.ru/sites/default/files/5_Shaphaev.pdf
3. Хромов С. П. Солнечные циклы и климат // Метеорология и гидрология: 1973, № 9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://meteocenter.net/meteolib/sun2.htm>.
4. Нарманский В. Я. К вопросу о природе социально-экономических циклов: новые возможности прогнозирования // Электронное научное издание. Международный электронный журнал. Устойчивое развитие: наука и практика» (www.ugazvitie.ru) вып. 2 (13), 2014, с. 5.
5. Кривенко В. Г., Виноградов В. Г. Птицы водной среды и ритмы климата Северной Евразии М., 2008. http://www.ecoexpertcenter.ru/info/glava_ii_konceptiya_prirodnyh_ciklov_249.html
6. Борисенков Е. П., Пасецкий В. М. Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы. М., 1988.
7. Задонина Н. В., Леви К. Г. Хронология природных и социальных феноменов в Сибири и Монголии. Иркутск, 2008.
8. Арутюнов С. А., Крупник И. И., Членов М. А. «Китовая аллея». Древности островов пролива Сенявина. М., 1982.
9. Слободин С. Б. Этнокультурные миграции на Севере Дальнего Востока по археологическим данным // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX века): Материалы международной научной конференции (Благовещенск, 17-18 мая 2004 г.). Благовещенск, 2004. С. 290-294.

10. История и культура коряков. СПб., 1993.

11. Бурыкин А. А. Миграции с востока на запад и проблемы этнокультурной истории народов побережья Северного Ледовитого океана // Северный археологический конгресс. Тезисы докладов Екатеринбург – Ханты-Мансийск, 2002. С. 11-13.

12. Хлобыстин Л. П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии. СПб, 1998.

13. Бурыкин А. А. Ритуал поклонения головам добытых животных и «праздник голов» у чукчей (опыт анализа разнохарактерных источников) // Праздники и обряды как феномен этнической культуры. Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург. 2011. С. 78-81.

14. Гоголев А. И. История Якутии (Обзор исторических событий до начала XX в.). Якутск, 1999.

15. Тарская Л. А., Гоголев А. И., Ельчинова Г. И., Егорова А. Г., Лимборская С. А. Этническая геномика якутов (народа саха): генетические особенности и популяционная история. М., 2009.

16. Питулько В. М. Жоховская стоянка. СПб., 1998.

А. А. Бурыкин

Этногенез эвенков, проблема этнической принадлежности неолитических культур Прибайкалья и тунгусско-тюркские этнокультурные связи в свете некоторых новых данных

Из существующих в настоящее время в науке теорий происхождения эвенков до сих пор наибольшей известностью пользуется так называемая прибайкальская теория происхождения эвенкийского этноса, который рассматривается в ее рамках как древнейший компонент в составе всех тунгусо-маньчжурских народов. Эта теория была сформулирована в конце 30-х-начале 40-х годов нашего века и традиционно связывается с именами археолога А. П. Окладникова и этнографа Г. М. Василевич. Данная теория этногенеза эвенков, экстраполируемая на всю тунгусо-маньчжурскую этническую общность, до сих пор имеет множество сторонников, в особенности среди лингвистов и причем преимущественно среди тех, кто отрицает генетическое родство тунгусо-маньчжурских языков с монгольскими и тюркскими языками в рамках алтайской семьи. Вместе с тем надо признать, что эта теория была детищем своего времени, когда археологические и антропологические материалы по другим регионам проживания эвенков и других тунгусо-маньчжурских народов были еще недостаточно известны, а история тунгусо-маньчжурских языков не была должным образом изучена.

По мере накопления новых данных и отчасти при новом осмыслении накопленных материалов представления об этногенезе тунгусо-маньчжуров менялись даже у сторонников

прибайкальской теории происхождения эвенков, с чем хорошо согласовывались и новые данные об этнической истории отдельных групп эвенков. Если в 1940-е годы в качестве прародины тунгусов указывалось Прибайкалье, а теория С. М. Широкогорова о южном (маньчжурском) происхождении тунгусо-маньчжурских народов подвергалась жесткой критике, то в середине 1950-х годов в трудах А. П. Окладникова «Неолит и бронзовый век Прибайкалья» ч. 3. Глазковское время» (1955) и «Далекое прошлое Приморья» взгляды автора по существу смыкаются с точкой зрения С. М. Широкогорова, а прародина тунгусов отодвигается в Забайкалье и далее на юго-восток. В конце 1960-х-начале 1970-х годов в связи с новыми результатами археологических исследований в Приамурье в работах А. П. Окладникова «Неолитические памятники Ангары» (1974), «Неолитические памятники Средней Ангары» (1975) и написанной им совместно с А. П. Деревянко книге «Далекое прошлое Приморья и Приамурья» (1973) этногенез народов бассейна Амура освещается как последствия миграции тунгусоязычных обитателей Прибайкалья и Забайкалья на Амур и ассимиляции ими местного «палеоазиатского» населения. Вместе с этим уже в книге А. П. Деревянко «Приамурье (1 тыс. до н.э.)» (1976) излагается исчерпывающая археологическая аргументация в поддержку теории

С.М. Широкогорова, а несколько позднее эти же взгляды начинают отстаивать антропологи (В. П. Алексеев). Наконец, решающими в споре о предполагаемой прародине тунгусо-маньчжурских народов и направлениях миграций эвенков оказались данные об этнической истории отдельных групп эвенков, которые могли появиться в Прибайкалье и бассейне Енисея только в конце 1-начале 2 тысячелетия н.э., при-дя в эти районы из Забайкалья и Верхнего Приамурья (монографии В. А. Туголукова).

Факты истории отдельных тунгусо-маньчжурских языков, известные ныне, полностью подтверждают расположение прародины тунгусо-маньчжурских народов и в частности эвенков на значительном удалении к востоку и юго-востоку от Байкала. Наличие в тунгусо-маньчжурских языках Приамурья и Сахалина (нанайском, ульчском, орокском) большого числа архаических черт, утраченных эвенкийским языком, полностью исключает возможность «эвенкизации» аборигенного населения Приамурья (не отменяя, однако, очевидного факта позднейших контактов эвенков с отдельными группами нанайцев), а нивхский язык по новым данным может рассматриваться как рано отделившаяся ветвь тунгусо-маньчжурской группы языков, подвергшаяся заметному иноязычному воздействию – палеоазиатскому и айнскому. Сходные предположения о происхождении нивхов высказывал в 50-е годы М. Г. Левин, но по его мнению, внешнее несходство языков исключало такую гипотезу (ныне архаическое состояние нивхского языка, восстановленное методами внутренней реконструкции, позволило устранить данное препятствие). В языке эвенков почти не наблюдается следов взаимодействия с языками их западных соседей – хантов, кетов и селькупов, которое неизбежно имело бы место при расположении прародины эвенков в Прибайкалье или длительности контактов с этими народами. Монгольское влияние затронуло лишь отдельные группы забайкальских эвенков и является достаточно поздним – хотя именно эти диалекты эвенкийского языка были впервые наиболее полно описаны, что и дало повод впоследствии говорить о сильном монгольском влиянии на тунгусо-маньчжурские языки.

Отождествление носителей прибайкальской неолитической культуры с предками эвенков оказывается малоубедительным при анализе собственно археологического материала глазковской культуры. Реконструкция тунгусского нагрудника по материалам одной

из погребений основывается на одном-единственном украшении, а другие основания для реконструкции нагрудника как детали костюма и распашной одежды глазковцев отсутствуют. Антропоморфные изображения из глазковских захоронений имеют глухую одежду. Остроголовые антропоморфные фигурки имеют широкое распространение на территории Сибири и встречаются от Оби до Сахалина и Колымы, а отдельные этнографические аналогии находкам из неолитических культур Прибайкалья (глазковской и более ранним культурам) встречаются у всех народов Восточной Сибири. Такие новые данные, как обнаружение в тунгусо-маньчжурских языках древнего пласта заимствований из уральских языков, выявление уральского лексического компонента в юкагирском языке, распространение оленеводства, зародившегося в Саянах и на Алтае, далеко на Север и Восток при том неоспоримом факте, что часть тунгусов стала оленеводами, постепенно утрачивая навыки коневодства, распространение некоторых фольклорных сюжетов и мотивов (миф о ныряющей птице, «люди-половинки» и др.) заставляют предполагать, что по крайней мере некоторые культуры неолита Прибайкалья, не исключая и глазковскую культуру, должны связываться не с тунгусо-маньчжурскими, а с уральскими народами – предками обских угров или самодийцев.

По имеющимся данным, общая прародина эвенков и эвенов как близких друг к другу этносов, располагалась на левом берегу Амура в его среднем и нижнем течении – на территории северной части Хабаровского Края и северо-запада Амурской области. Согласно данным глоттохронологии, эвенки и эвены отделились друг от друга примерно 1500-1600 лет назад – в середине 1 тысячелетия н.э. Субстратным населением на этой территории, по предварительным наблюдениям над топонимикой, был этнос, родственник чукчам и особенно корякам. В дальнейшем эвены, занимавшие северо-восточную часть общей исторической прародины двух народов, расселялись преимущественно в восточном и северном направлениях, дойдя до Арктического побережья, Западной Чукотки и Камчатки. Эвенки, проживавшие на юге и юго-западе данной территории, мигрировали преимущественно в западном и юго-западном направлениях в места их современного расселения в Средней и Западной Сибири. Любопытно, что контактная зона между эвенками и эвенами сохраняется до сих пор и контакты

близкородственных народов заметны в таких этнических группах, как тоттинские эвенки и ульинские эвены, а также другие группы эвенов Охотского района Хабаровского Края.

Этнокультурные связи эвенков с народами тюркской группы, которые недавно привлекли внимание этнографов (Н. В. Ермолова), на наш взгляд, объясняются не столько близостью прародины эвенков к местам проживания южносибирских тюркских народов (алтайцы, шорцы, тувинцы, тофалары и др.) сколько встречными миграциями. О возможности проникновения тюркоязычных этнических групп в Приамурье и следах тюркского культурного влияния в этом регионе свидетельствуют археологические данные (работы Е. И. Деревянко). Некоторые тунгусско-тюркские этнокультурные аналогии в Южной Сибири могут объясняться как следствие поглощения отдельных групп тунгусов (эвенков) в процессе их расселения в западном направлении местным тюркоязычным населением.

Обозначившиеся в последние годы попытки в какой-то форме реанимировать прибайкальскую теорию этногенеза тунгусов (работы М. Г. Турова) не вызывают сочувствия. Их несомненным достоинством является введение в научный оборот новых материалов по археологии Прибайкалья и Забайкалья и стремление увязать этот материал с данными этнографии эвенков, и преимущественно эвенков, проживающих в

этих же регионах, а также использование данных антропологии. Едва ли эти построения могут показаться убедительными. Сильнейшими аргументами против прибайкальской теории этногенеза тунгусов и тунгусо-маньчжуров являются лингвистические данные, а именно: 1) Невозможность объяснить появление самой маньчжурской ветви и южной группы тунгусской ветви тунгусо-маньчжурских языков как результат смешения эвенкийского языка с языками аборигенного населения Среднего и Нижнего Амура, поскольку южнотунгусские языки содержат большое количество более архаичных черт, нежели эвенкийский язык (начальные согласные *х- и *п'- и др.). 2) распространение монголо-бурятского влияния преимущественно на диалекты эвенкийского языка, расположенные исключительно в зоне современных и исторических контактов эвенков с монголоязычными народами (в случае расселения тунгусов из Прибайкалья и Забайкалья монголо-бурятские заимствования встречались бы во всех диалектах эвенкийского языка в равной мере, а также в эвенском и негидальском языках, чего не наблюдается). 3) Отсутствие следов влияния на эвенкийский язык – даже в диалектах эвенков бассейна Енисея – со стороны языков аборигенов этого региона, а именно, кетов, селькупов, хантов и ненцев: эти контакты оказываются весьма неярко выраженными и, следовательно, поздними.

А. А. Бурькин

Этносы, географическая среда, динамика климата и миграции: к новому прочтению трудов Л. Н. Гумилева

Изучение проблем древних и средневековых миграций народов Евразии и в особенности – народов Центральной Азии немыслимо без присутствия в нем имени Л. Н. Гумилева (1912-1992), автора широко известных трудов по истории народов Центральной Азии, тюркских и монгольских народов.

Как известно, научное наследие Л. Н. Гумилева обширно и разнообразно, более того, с точки зрения содержания и жанра основные монографии ученого получили разные оценки в диапазоне от перспективных оригинальных концепций до популярных сочинений и произведений антинаучного характера. Даже

литература в теме «Историк Л. Н. Гумилев: pro et contra» по существу необозрима. Тем не менее предмет исследований ученого и материалы его интерпретаций – Евразия, азиатские степи, циркумкаспийский регион, Тибет, тюркские и монгольские народы, и мн. др – тесно связаны со сферой деятельности ученых разных стран, представляющих различные школы и такие направления в истории и исторической этнографии, которые имеют региональную и этническую ориентированность. Не случайно имя Л. Н. Гумилева столь популярно на границе Европы и Азии, в Татарстане и Казахстане.

Труды Л. Н. Гумилева (см. [1; 2; 3] и др.) в целом формируют междисциплинарную основу для исследований в области древней и средневековой истории в ее связи с исторической этнографией и исторической географией, но имеют другой предмет исследования – этносы⁹⁰.

Из идей, формирующих научные взгляды Л. Н. Гумилева на стыке географии, в основном ландшафта, и истории, наилучшим образом известны оригинальная теория этноса и идеи пассионарности.

Проблеме этноса или теории этноса посвящена объемная литература. В специальном справочном издании отмечается, что в науке преобладает мнение, согласно которому этносы представляют собой одну из разновидностей социальных общностей» [4, 47], хотя С. М. Широкогоров и Л. Н. Гумилев определяли этнос как биологическую единицу [4, 42, 47], см. также [5]. Понятие этноса в ряду социальных общностей, выдвигаемое в центр теоретических построений Л. Н. Гумилева, универсально в силу ряда обстоятельств – оно не зависит от конструируемой хронологической стадильности типа «племя-народность-нация», оно не является политическим определением обозначаемого им социума, и характеризует этот социум со стороны его культурной специфики, включающей комплекс средств жизнеобеспечения (материальная культура), коммуникативный комплекс (язык или языки), и комплекс обеспечения идентичности (духовная культура, религия, искусство). Это понятие позволяет абстрагироваться от социальной проблематики, малоактуальной при обсуждении проблем взаимодействия этноса и природной среды. Под понятие этноса при помощи номинации «субэтнос» успешно

подводятся в исследовательских целях различные этнотерриториальные, этноконфессиональные, этносословные группы и т.п. Разница между этносом и социальными общностями на самом деле очень велика: если генезис социальных общностей зависит от воли индивидуумов (входить или не входить в них) и от воли макросоциума в целом или его потестарной верхушки (признавать или не признавать, разрешать или запрещать и т.п.), и такие процессы неизбежно дискретны и точечны во времени, то этногенез как генезис этносов – это процесс непрерывный, не зависящий от чьей-либо воли, и в отличие от генезиса социальных общностей, не поддающийся управлению извне. «Взрывы этногенеза», о которых писал Л. Н. Гумилев – это не столько интенсификация непрерывного этногенеза, сколько проявления требования признания самостоятельности этносов, которые, понятно, не могут выражаться и проявляться столь же непрерывно, как и этническая дифференциация – кстати, и интеграция этносов, о которой так любили говорить историки ранее, становится основанием для дальнейшей дифференциации любого суперэтноса. На процесс этногенеза в его непрерывности так же невозможно повлиять, как нельзя воздействовать на процесс полураспада радиоактивных элементов в природе.⁹¹ Изменение критериев этничности (из них выпадают единство языка и конфессиональное единство, утратившие обязательность), и даже отсутствие проявлений тотального этнического само-осознания или декларирования этнической обособленности не могут характеризовать особой специфики развития общества, когда этнические разграничения и объединения уступают место политическим (развитие этнического

самосознания может подавляться разными формами воздействия, в группах-изоляциях этническая декларативность неактуальна и сводится к именованию «люди»). Провозглашенная автором «Мозаичность как свойство этноса» [2, 84] – это и реликт формирования этноса, и его перспектива в непрерывном этногоническом процессе.

Пассионарность. «Итак, пассионарность – это способность и стремление к изменению окружения, или, переводя на язык физики, – к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Импульс пассионарности бывает столь силен, что носители этого признака – пассионарии не могут заставить себя рассчитать последствия своих поступков. Это очень важное обстоятельство, указывающее, что пассионарность – атрибут не сознания, а подсознания, важный признак, выражающийся в специфике конституции нервной деятельности. Степени пассионарности различны, но для того чтобы она имела видимые и фиксируемые историей проявления, необходимо, чтобы пассионариев было много, т.е. это признак не только индивидуальный, но и популяционный» [2, 312-313].

В главной книге Л. Н. Гумилева о генетической/биохимической природе пассионарности сказано довольно много [2, 321 и сл.]. Однако есть подозрения, что за определением биологической природы пассионарности и указанием на то, что типы пассионарности не имеют классового или сословного характера [2, 338] скрывается (волью, по авторскому замыслу, или неволью, как наша читательская интерпретация) указание на надсоциальный, надклассовый,⁹² гиперсубэтнический, передающийся в пространстве (от одного этноса к другому, к соседям) и во времени (от родителей к потомству) вектор активности этноса. Этот вектор может иметь три направления: 1) направление во внешнее пространство – географический вектор, обеспечивающий расширение территории этноса и с учетом непрерывности этногенеза порождающий новые этносы-родственников и союзников; 2) направление на соседние этносы – политический вектор, обеспечивающий экономическое, идеологическое, конфессиональное, культурное воздействие; 3) направление на самого себя и

свою сферу активности – экономический вектор, обеспечивающий эволюцию и прогресс в сфере жизнеобеспечения. Против биологического понимания пассионарности говорят и слова ученого: «Пассионарность обладает еще одним крайне важным свойством: она заразительна» [2, 326], то есть она распространяется либо путем подражания и примыкания к пассионариям, либо путем сознательного насаждения с какой-либо целью. Очевидно, тем же свойством подражательности – «заразительности» характеризуется и субпассионарность, и нулевая пассионарность, и выбор направления приложения сил разными группами пассионариев и иже с ними – «попутчиков». Показательно, что пассионарность в этих рассуждениях превращается в социальное явление, а ее связь с этносом, его состоянием и генезисом новых этносов – лишь одним из ее проявлений и приложений.

Универсальность этногенетических и этноисторических процессов показана Л. Н. Гумилевым в небольшой статье, которую придется воспроизвести почти целиком: «1. Принято различать закономерности развития культуры и этногенеза кочевников и оседлых народов. Это неправомерно. Культуры отражают индивидуальные черты отдельных этносов и их групп, точнее – систем (суперэтносов), а этногенезы – природные процессы, развивающиеся по единой модели – подъем пассионарности, перегрев пассионарности и инерционное затухание, которое оставляет памятники культуры. Эта модель одинакова для всех этносов: бродячих, кочевых, земледельческих и урбанистических, причем все они коррелируют друг с другом. Взаимодействие суперэтнических целостностей и типов культуры определяется характером комплиментарности – этнического притяжения и непритяжения чужого этнопсихологического склада. Слияние этносов при отрицательной комплиментарности может привести к летальному исходу. При положительной комплиментарности может быть достигнут «расцвет культуры» – повышение уровня гармонического разнообразия. Следовательно, необходимо рассматривать этнические и культурные взаимодействия не как нечто целое, а как постоянное сочетание двух форм развития: природной и социальной.

⁹⁰ Судьба научного наследия Л. Н. Гумилева в последние 25 лет парадоксальна: рынок печатных изданий и электронных версий насыщен разнообразными переформатированными новыми изданиями сочинений ученого, которые, несомненно, пользуются спросом. Однако в массе таких изданий невозможно найти прижизненные издания таких книг, как «География этноса в исторический период» (Л., 1990) или первое издание книги «От Руси до России» (М., 1992). Такая ситуация существенно искажает имидж оригинального ученого-историка, этнографа и географа, ставя его в интервал между популярной сенсационностью и псевдонаукой типа Г. Носовского и А. Фоменко. То, что в концепции этноса Л. Н. Гумилева остается вне экспликации политическая история этноса на ранних и на самых поздних этапах его существования, очевидно, но приложение данной теории к истории относительно моноэтнических государств Европы, Азии и Америки Нового времени, государств, имеющих титульную этническую доминанту, в которых пассионарии (утрачивающие в иной среде этническую противопоставленность и составляющие консолидированные общности выходцев из Англии, Франции, Испании и т.п.) составили население постепенно освобождавшихся колоний и новых государств, обещает весьма перспективные результаты. Не менее увлекательным представляется выстраиваемое в рамках данной концепции моделирование истории полиэтнических государств с разным временем сложения входящих в них этносов.

⁹¹ Показательно, чем занимаются героини романа И. А. Ефремова «Час Быка» во время длительного космического полета (действие романа происходит в очень отдаленном будущем) – они играют в этничность. Ученый-палеонтолог, выдающийся отечественный философ и писатель, И. А. Ефремов, изобразивший себя в своем романе под именем жившего в далеком прошлом философа Эрф Рома, недвусмысленно дал понять – даже те этнические признаки, которые существуют в наши дни, будут сохраняться неограниченно долгое время, и, очевидно, будут дополняться новыми признаками, характерными для новых общностей.

⁹² В 2007 году автор обсуждал с А. М. Решетовым (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) вопрос о том, не было ли учение о классах как движущей силе истории хорошо спланированной политической провокацией, поскольку класс по определению не имел управляющей им социальной субструктуры. Собеседники пришли к выводу, что такого сценария развития теорий общества исключать нельзя, и единодушно отметили, что управлять обществом могут только многоуровневые социальные структуры с жесткой вертикалью, сводимые к четырем типам и характеризующиеся этнокультурной спецификой: армия, церковь, политическая партия и мафия – пятого не дано.

2. Этногенез определяют три параметра. Первый – ландшафтно-географический, или жесткая связь этноса с кормящим ландшафтом. Так как ландшафтные условия нестабильны, особенно во внутренних регионах континента, то сила и слабость кочевых этносов зависят от степени увлажнения степной зоны Евразии. В XIII – XIV вв. условия были оптимальны. В XVI в. наступила вековая засуха; следовательно, XV в. был периодом переходным и неустойчивым.

Второй параметр – энергия, создавшая этносистемы и убывающая за счет общения с окружающей средой. Пассионарность рассеивается среди окружающих этносов, поднимая их активность, или уходит в никуда вместе с гибелью ее носителей – богатырей. Чем быстрее идет энтропийный процесс, тем скорее пассионарии уступают поприще истории гармоничным особям, которые достаточно устойчивы, чтобы продлить существование этноса на несколько веков.

Третий параметр – этническая доминанта, образованная за счет освоенного наследия былых этносов, пассионарность коих иссякла, но культура еще очаровывает потомков. Так, франки и лангобарды уважали забытую античную мудрость, россияне – византийскую иконопись, богословие и музыку, табгачи династии Тан – конфуцианство и даосизм...» [6, 17-18].

Сложные зависимости этноса от динамики природной среды, наблюдаемые в основном на материале исторической географии народов Евразии и Центральной Азии, освещены в специальных работах Л. Н. Гумилева, составивших две книги [1; 3]. Их изучение, в особенности последней [3] заставляет задуматься над тем, что в общей концепции Л. Н. Гумилева

социально-политическая составляющая истории этноса все-таки присутствует, хотя и имеет особое понимание. Прежде всего она присутствует в осмыслении разных истоков групп пассионариев (а равно субпассионариев и нулевых пассионариев) и разных векторов интересов этих групп. Далее, взаимоотношения этносов при миграциях, часто до Л. Н. Гумилева принимаемых или выдаваемых за военные действия против соседей, демонстрируются и объясняются им как союз, альянс, предполагающий взаимную инициативу в единой сфере общественно-политической активности этносов-соседей, в которой реализуется своего рода метагосударственность или «непрерывная государственность», сфера с природно-географическими границами, этническими границами, но не имеющая политических демаркаций между этносами.

Перспектива истории полиэтничных государств, очевидно, связанная с идеей метагосударственности во внутренних пределах империи или конфедерации, в какой-то мере намеченная Л. Н. Гумилевым по материалам истории народов России, их этничности в концепции автора и их государственности, выглядит напрямую связанной с идеей евразийства. Слова из последнего интервью ученого «Знаю одно и скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство» [7], на наш взгляд, понимаются в концепции автора с учетом не показываемой им метагосударственности, разного возраста соседствующих этносов и, самое главное – непрерывности этногенеза, обеспечивающего территориальную и культурную преемственность на самых разных уровнях.

Литература

1. Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М., 2002.
2. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.
3. Гумилев Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. СПб., 2003.
4. Бромлей Ю. В. Теория этноса // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. (Свод этнографических понятий и терминов). М., 1988. С. 41-53.
5. Еникеева Д. М. Культурология, конспект лекций. М., 2008.
6. Гумилев Л. Н. Культурогенез и этногенез кочевых и оседлых цивилизаций в Средние века // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций: Тезисы докладов советско-французского симпозиума по археологии Центральной Азии и соседних регионов: Алма-Ата. 19-24 октября 1987 г. – Алма-Ата. 1987. – С. 18-19.
7. Гумилев Л. Н. «Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава» [Интервью] // Социум, 1992, № 5.

А.А. Бурькин

Заметки на полях книги Г. Г. Шпета «Введение в этническую психологию» (к 80-летию первого издания): о генезисе идеи этнической психологии и о месте этнической психологии среди этнологических дисциплин

Густав Густавович Шпет (1879-1937), без сомнения, является одной из самых ярких фигур в истории русской гуманитарной науки начала XX века. Во-первых, он выделяется среди представителей других наук своим универсальным энциклопедизмом интересов, во-вторых, основные его труды посвящены проблемам, лежащим на стыке различных гуманитарных наук – языка, литературы, эстетики, философии, психологии. Г. Г. Шпет с полным правом может быть назван основоположником этнической психологии в России – ведь еще в 1921 году в Государственной Академии художественных наук (ГАХН) им был создан институт этнической психологии. Его основной труд в области этнопсихологии – книга под названием «Введение в этническую психологию» вышел в свет в 1927 году и долгое время не переиздавался [1]. Только в конце 1980-х годов эта работа была переиздана в сборнике избранных трудов ученого, а в 1996 году вышла в свет отдельным изданием [2]. В минувшем 2007 году исполнилось 80 лет со времени выхода в свет первого издания этого труда Г. Г. Шпета, в течение долгого времени остававшегося единственной монографической работой по проблематике этнической психологии.

О глубоком интересе к научному наследию Г. Г. Шпета и его личности в наши дни свидетельствуют изданные материалы трех конференций [3; 4; 5], а также сборник материалов о последнем периоде жизни ученого в сибирской ссылке [6]. Показательно, что в Москве в научных кругах имя Г. Г. Шпета и его научные идеи не забывались никогда; например, о нем упоминал в своих лингвистических работах известный московский языковед А. А. Реформатский (1900-1978), современник Г. Г. Шпета, активно популяризовавший его идеи в своих публикациях и лекциях.

Нет сомнений в том, что источником построения этнической психологии как отдельной научной дисциплины XX века являются научные взгляды и труды немецких ученых, прежде всего В. Вундта и Г. Лацаруса, в сочинениях которых осуществлен синтез психологии и той науки об этнической культуре, которая на современном языке называется этнографией,

а в Европе – культурной антропологией. Не случайно в рассматриваемой нами книге Г. Г. Шпета так много ссылок на труды этих ученых и так часто упоминаются их имена. Однако истоки этнической психологии как особой области знаний и представлений закладывались гораздо раньше, в исторических и искусствоведческих трактатах немецких романтиков последней трети XVIII-первой трети XIX веков, одним из концептов которых было понятие *Volksgeist* – «дух народа», то есть некая совокупность взаимосвязанных представлений о культуре народа, его языке, искусстве, мифологии и религии, составляющая индивидуальные черты этнической культуры и находящая свое выражение в разных сферах духовной культуры и в языке. Во второй половине XIX века в связи с развитием психологии как новой научной дисциплины это понятие стало рассматриваться как форма реализации психологического типа народа, который находит выражение в материальной и духовной культуре, а также в языке и в художественном творчестве.

Вместе с тем не стоит думать, что этническая психология как новая наука была создана какими-либо декларациями ученых, обратившихся к психологическому осмыслению этнической специфики в различных ее формах. Г. Г. Шпет писал: «Этническая психология располагает необъятным материалом, но отличается большой неясностью в определении своих задач и установлении собственного предмета» [2, 14]. Тем не менее автор соглашался со своим предшественником В. Вундтом в том, что «язык, искусство, миф и нравы – проблемы этнопсихологии» [2, 41]. Сами народы рассматриваются в этом контексте как «модификации человеческого духа» [2, 21]; духовным, психологическим по своей субстанции является и предмет этнической психологии – «язык, мифологические представления, волевые развития, осуществляющиеся в форме нравов» [2, 59].

Понятие *Volksgeist* – «Дух народа» переводится автором как «духовный уклад», [2, 142-143] и по своему содержанию оно хотя и конкретизировано, но не слишком удалено от той его трактовки, которая была характерна для

философии и культуры немецкого романтизма: единственное, что можно отметить – это то, что автор всячески старался избежать обвинений в идеализме, которые были бы неизбежно предъявлены ему вульгарными материалистами и прежде всего вульгарными марксистами в равной мере как за русское слово “дух” так и за аллюзии к немецкому Geist, которое остается ключевым понятием немецкой классической философии в ее самых разных приложениях. В другом месте книги Г. Г. Шпета мы читаем: «С таким же правом можно любой компендий этнологии или истории культуры озаглавить «Этническая психология» [2, 43]. Однако позже автор будет вынужден делать различные оговорки по поводу того, что не любой предмет культуры народа все же будет относиться к предметам этнической психологии.

Некоторые идеи Г. Г. Шпета, сформулированные им в применении к этнической психологии, и по своему содержанию, и по словесным формулировкам предвосхищают современные проблемы семиотики этнической культуры. Г. Г. Шпет писал, в частности: «Сфера этнической психологии априорно намечается как сфера доступного нам через понимание некоторой системы знаков, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков» [2, 62]. Под «системой знаков» автор в данном случае понимал всю содержательную часть этнической культуры, объединяющую в самом широком смысле семантику и смысл предметов, ритуалов, словесных текстов, а также, очевидно, и словарный состав языка и систему значений слов.

Из сказанного можно понять, что одно из направлений этнической психологии в понимании Г. Г. Шпета, в нашем понимании имеет к этнопсихологии весьма косвенное отношение и сводится к семантике предметов этнической культуры – правда, содержательная, смысловая сторона предметов является не самим предметом этнической психологии, а лишь средством к ее осмыслению, что составляет дальнейшие этапы исследования.

Даже сделав ряд оговорок относительно того, что предмет этнической психологии предельно приближен к «этнологии» (правда, не в современном смысле этого термина, а скорее в значении «этнография») и истории культуры (опять же не в современном, а в несколько ином понимании, включающем историческую этнографию народов мира), Г. Г. Шпет признает, что в определении того, чем же занимается

этническая психология, остаются существенные проблемы. Вот что он пишет: «Предмет этнической психологии этим, однако не спасен, так как все-таки остается неясным, как может психология (курсив Г. Г. Шпета. – А.Б.) изучать лук и стрелы таитянина, ожерелья таитянки, шаманский бубен якута или helala! зулуса, когда все это – не психические процессы (курсив Г. Г. Шпета. – А.Б.) [2, 51-52]. Вероятно, в содержание этнической психологии в этом случае вкладывались те психологические образы предметов и явлений, которые реализовывались в конкретных образцах предметов материальной и духовной культуры, искусства, а также в религиозно-мифологических представлениях, ритуалах и обрядах, а также индивидуально-этнические представления об иррациональной взаимосвязи различных явлений материальной и духовной культуры.

Весьма существенно, что этническая психология уже в понимании Г. Г. Шпета представляется как психология «общественного человека» [2, 21], в его изложении и социальная психология, и этническая психология наряду с социальной психологией имеют общее основание как «психология коллективного» [2, 110]. При этом автор готов допустить, что психологическое понимание «души» некоего социума будет распространяться не только на этнос, объединяемый единством культуры, но и на различные социальные коллективы – классы, сословия, профессиональные объединения [2, 118]. То, что этническая психология – это прежде всего психология коллектива, то есть социума, причем коллектива, существующего в конкретном пространстве и в определенную историческую эпоху, Г. Г. Шпет подчеркивает еще раз: «... во всех вопросах и ответах она (этническая психология) должна быть конкретной, приуроченной к определенному коллективу, народу, определенному времени, определенной культуре» [2, 131].

Надо признать, что Г. Г. Шпет в этих своих формулировках не только предвосхитил современное понимание этнической психологии как одного из направлений социальной психологии [7], но и отметил жесткую связь этнической психологии с конкретными культурами и фиксированными историческими периодами, поставив в связь ее всевозможные проявления от условий существования конкретного этноса в данный отрезок времени в определенных социокультурных условиях, которые могут быть объектом этнографии или социологии.

Особый интерес представляет как отношение этнической психологии к проблемам языка в трактовке Г. Г. Шпета, так и та реальность, которая заключена в соотношении характеристик языка и этнической культуры. Г. Г. Шпет так говорил о своих предшественниках – Вегелине и Гердере: «Быть может, больше, чем психология, к новой науке (этнической психологии. – А.Б.) их привело языкознание» [2, 15-16]. В самом деле, проявления различий в Volksgeist и индивидуальность любого Volksgeist усматривались прежде всего в своеобразии словарного состава языка, системе номинаций предметов и явлений окружающей действительности и в системе значений слов.

Более того, на становление самого понятия «духа народа» повлияло, во-первых, установление глубоких различий в произведениях словесного искусства и религиозных текстах, написанных в разное время и на разных языках, во-вторых – обнаружение и осмысление реального многообразия языков мира, различия между которыми были часто более рельефными и более заметными, нежели различия в материальной или духовной культуре. Не случайно Г. Г. Шпет пишет: «Язык становится «образцом», основой и источником этнической психологии» [2, 147] – в этих словах можно видеть обобщение представлений о языке как зеркале культуры, характерной для европейской, и прежде всего немецкой науки XIX века, составившей фундамент этнической психологии. Однако ранее он пишет и следующее: «Здесь есть интересный материал для социальной психологии» [2, 47] – и эта ремарка исключительна по своей значимости, поскольку лингвистический аспект этнической психологии составляет уже не только структура языка или язык как форма словесного искусства, а язык как социальное явление.

Более того, постановка одного из вопросов о месте языка в предмете этнической психологии, которая содержится в книге Г. Г. Шпета, может показаться более чем странной: «В сфере изучения языка этническая психология покажется самой бедной по содержанию – весь опрос сводится к тому, как переживается язык как социальное явление данным народом в данное время» [2, 146], социальные аспекты языка как характеристика этнической психологии отчетливо доминируют над его структурными чертами или особенностями словарного состава. Правда, эта фраза все же не дает оснований углублять социолингвистическую перспективу существования этнического языка и языковой эволюции и рас-

сматривать разные типы языковых ситуаций как разные этнопсихологические состояния: во времена Г. Г. Шпета лингвистика еще не оперировала такими множествами различных языковых ситуаций, которые знакомы нам в наши дни.

Как кажется, Г. Г. Шпет вполне отчетливо понимал, что языковеды могут встретить этнопсихологические построения не только с непониманием, но и с некоторым скепсисом или даже с критикой. Он писал, в частности: «Вполне понятно, что суждения специалистов-лингвистов о значении для них психологии должны быть приняты во внимание со всем возможным беспристрастием, так как за их иногда случайными, иногда, может быть, и неудачными формулировками скрываются действительно принципиальные недоумения» [2, 60].

Здесь на самом деле скрыты две разные проблемы – проблема психического в языке вообще и в конкретной языковой структуре, которая неотъемлемо от истории лингвистической науки XIX-начала XX веков, и проблема психологии языковой коммуникации, прежде всего – межэтнической коммуникации. Если первая проблема имеет в основном исторический интерес, то вторая проблема, а именно – специфические особенности межэтнической коммуникации представляется весьма и весьма актуальной в наши дни, спустя более чем три четверти века после выхода в свет первого издания труда Г. Г. Шпета. Остается посоветовать на то, что эта область не избалована вниманием психологов и малопопулярна для лингвистов, которые не могут нащупать в ней своего предмета.

Как известно, любой язык можно выучить до любой степени совершенства – это является неотъемлемым свойством языка как средства общения. При межэтническом диалоге, чем больше степень совершенства владения языком у того, для кого данный язык не является родным языком и языком его этнической культуры – то есть, как правило, у наблюдателя этнической культуры – как это ни парадоксально, тем меньше шансов у такого исследователя на обнаружение проявлений «этнического менталитета» у его собеседников, представителей изучаемого им этноса и носителей определенной этнической культуры. Более того, сами собеседники исследователя не обнаруживают у него самого проявлений «чуждого менталитета», которые им хорошо знакомы по общению с другими представителями того же народа или той же социальной группы, которую представляет наблюдатель или исследователь [8].

Таким образом, одна из проблем проявлений этнической психологии заключена в специфике межэтнических отношений и в особенностях межэтнической коммуникации. Более того, чем стремительнее изменяется этническая культура, тем активнее представители того этноса, которому эта культура принадлежит, начинают искать проявления собственной этнокультурной идентичности и дифференцирующие признаки собственной этничности, находя их в самых разных формах культуры. В диалоге исследователя-лингвиста, практически владеющего изучаемым языком, с его информаторами-монолингвами, ни одна из сторон не может заметить и даже не имеет оснований заподозрить существование особого «менталитета» или каких-либо этнопсихологических различий, а знакомство исследователя-этнографа с традиционными формами поведения представителей этноса в различных ситуациях, в том числе особенностями коммуникации и ее этикетом, убеждает в том, что и здесь этническая психология могла бы поживиться весьма и весьма немногим. Профессиональный этнограф, усвоивший поведенческий код намеренно или настолько адаптировавшийся к изучаемой среде, что эта адаптация позволяет ему неосознанно воспроизводить этот поведенческий код или следовать ему, не является раздражителем для данной среды – он в ней свой, а не чужой. Своим в такой среде будет и лингвист, говорящий на изучаемом языке с его этническими носителями, если только они не представляют собой тип колеблющихся билингвов, реагирующих частой сменой коммуникативного кода на различные языковые или культурные стимулы-раздражители или усвоивших «демо-режим» пользования этническим языком. В то же время лица, в той или иной мере дистанцировавшиеся от своей традиционной этнической культуры и недостаточно хорошо владеющие своим этническим языком, постоянно подчеркивают, что им свойственен особый «менталитет».

При этом непонятно, почему именно «менталитет» сохраняется как особенность культуры дольше всего (даже дольше, чем антропологический тип) и не подвергается изменениям. Утверждения о том, что современные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего

Востока РФ сохраняют изначальную исконную этнопсихологическую специфику, стали общим местом рассуждений разномастных национальных политологов, ученых, являющихся представителями этих народов, а также педагогов, занимающихся вопросами обучения и воспитания детей коренного населения Севера. При этом довольно очевидными являются то, что никто из самых горячих сторонников этнического «менталитета» до настоящего времени не смог показать, чем характеризуется индивидуальная специфика этнической психологии нескольких разных народов, например, ханты, эвенков, нанайцев и чукчей – напротив того, общность каких-то поведенческих черт этих народов в глазах приезжего населения регионов и ученых-гуманитариев, отслеживаемая в сравнении с представителями приезжего населения Севера и жителей центральных районов России достаточно очевидна.

Автору настоящей работы во время своего длительного пребывания на Чукотке (с марта 1992 по октябрь 1994 г.) не раз доводилось слышать от педагогов то, что чукотские дети отличаются от своих русскоговорящих приезжих сверстников невербальностью мышления, «правополушарностью», замедленной реакцией и т.д. Однажды автор предложил провести эксперимент на выявление «менталитета» – взять одного русскоговорящего ребенка и посадить его в комнате за стол, за которым сидят пять взрослых чукчей: смысл эксперимента заключался в том, что наблюдаемые особенности поведения учащихся характеризуют не «менталитет», а дискомфорт межэтнической коммуникации. В эксперименте отпала надобность – никого из участников беседы не пришлось дополнительно убеждать в том, что при его проведении будет наблюдаться в точности то же самое, что русскоговорящие педагоги наблюдают при общении с детьми чукчей, эвенков или эскимосов.

Однако это сходство в поведении объясняется не этнопсихологической спецификой, а особенностями межэтнических отношений, в частности, обоюдным взаимным осмыслением «качества» этих отношений, для оценки которого нет ни возрастных, ни гендерных различий; для него оказываются значимыми только различия в социальном статусе⁹³.

⁹³ Нет надобности говорить и о том, что никто из самых ревностных адептов этнической специфики —менталитета как отдельных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, так и особенностей психики и мышления народов Севера как некоей единой этнокультурной общности, никогда не открывал книги Г. Г. Шпета —Введение в этническую психологию и не знаком с ее содержанием – впрочем, то же самое можно сказать и о других книгах, посвященных проблемам этнической психологии и, в то время, как число таких книг умножается с каждым годом.

За более чем три четверти столетия, минувшие со времени написания книги Г. Г. Шпета «Введение в этническую психологию», частные научные дисциплины, составлявшие тесное единство в истоках этого научного направления – психология, этнография и языкознание – существенным образом разошлись в своих предметах. Этническая психология из области психологии, окрашенной романтическими отблесками «духа народа» превратилась в одно из направлений социальной психологии и обрела свой предмет в психологии социальных групп,

среди которых группы, выделяемые и организованные по этническому признаку, являются лишь одними из многих. Те психологические особенности индивидов, которые доводится наблюдать исследователям, во всех случаях связаны с особенностями коммуникации и с социальным статусом этих индивидов, а отнюдь не с их этнической принадлежностью. Г. Г. Шпет, задолго до наших дней подчеркивавший социальный характер разрабатываемой им новой дисциплины – этнической психологии, был в этом глубоко прав.

Литература

1. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. М., 1927.
2. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. СПб., 1996.
3. Творческое наследие Г. Г. Шпета и современные гуманитарные исследования. Томск, 1991.
4. Творческое наследие Г. Г. Шпета и современные философские проблемы. Томск, 1997.
5. Творческое наследие Г. Г. Шпета и философия XX века. Томск, 1999.
6. Г. Г. Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995.
7. Введение в этническую психологию. СПб., 1995.
8. Бурыкин А. А. <Рец. на кн.> Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997. // Этнографическое обозрение, 1999, № 2. С. 156-160.

А. А. Бурыкин

Коллективное и индивидуальное в гендерной ориентации: два полярных стереотипа поведения у представительниц малочисленных народов Севера

Исследования, направленные на изучение социальных процессов в полиэтничном пространстве России, которые были бы способны дать характеристику социальным процессам внутри этих этносов, протекавшим в последние 30-40 лет, еще только начинаются. Опыты характеристики социальных явлений, характерных для общественной жизни малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, которые были в равной мере привилегией публицистики, художественной литературы и социологии марксистского направления, сплошь и рядом не выходили за пределы персональной биографии описываемого субъекта и не давали материалов для обобщения. В настоящее время, в частности с развитием гласности на федеральном уровне в последние 10-15 лет, положение в этой области кардинальным образом изменилось, но собственно социальные процессы, причины, их породившие, и их последствия плохо заметны на фоне разнотипных негативных явлений в экономике, демографии,

культуре северных регионов. Обо всем этом достаточно часто говорят и сами представители коренного населения, и как раз к их голосам более чем внимательно прислушивается международная научная и политическая общественность. При этом и структуры федерального уровня, и региональные организации соответствующих профилей, и тем более зарубежные наблюдатели мало озабочены тем, чтобы изучить мнение сторонних наблюдателей, в сферу научных интересов которых входит традиционная культура малочисленных этносов Севера России.

В наши дни малочисленные народы Севера повсеместно составляют меньшинство населения даже в регионах традиционного проживания и в том числе в таких компактных группах, как жители национальных поселков – на всей огромной территории Севера поселки, где коренное население численно преобладает над приезжим, исчисляются единицами. Тем не менее среди представителей одного этноса,

среди жителей одного региона, принадлежащих к разным этносам (например, чукчи, эскимосы и эвены на Чукотке, эвенки, эвены, юкагиры в Якутии, нанайцы, ульчи, удэгейцы, нивхи в Хабаровском крае), и даже в известных условиях среди представителей народов Севера из разных регионов поддерживаются устойчивые внутриэтнические связи и легко устанавливаются межэтнические связи на миноритарной основе, также отличающиеся большой устойчивостью. Ввиду того, что рассматриваемые социальные процессы у малочисленных народов Севера оказываются во многом одинаковыми и если и обнаруживают специфические черты, то они оказываются не этническими, а региональными, при дальнейшем изложении отпадает надобность обсуждать этническую специфику рассматриваемых явлений. Главное для рассматриваемой темы – то, что этническая консолидация коллективов существует и остается социально значимой реальностью сегодняшнего дня.

Наряду с проявлением этнической и региональной консолидации коллективов представителей малочисленных этносов Севера в ходе изучения социальных явлений в среде малочисленных этносов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока, выявили ряд проблем, в которых проявляется гендерная дифференциация [1]. Это, во-первых, более высокий образовательный уровень у женщин, в особенности преобладание женщин среди лиц с высшим и средним специальным образованием. Во-вторых, это тенденции к преобладанию русско-национальных смешанных браков среди общего числа смешанных семей. Большинство смешанных семей на Севере составляют такие семьи, где муж является представителем приезжего населения, а жена – представителем коренного населения; примеры смешанных семей другого рода (муж из числа коренных жителей, жена – приезжая) обычно представлены такими парами, где мужчина занимает достаточно высокое общественное положение, или жена превосходит мужа по возрасту. Любопытной особенностью брачной стратегии среди женщин из числа коренных жительниц Севера является своеобразная смена ценностной ориентации: если 30–40 или даже 20 лет высокопрестижным считалось выйти замуж за “русскоязычного” мужчину-европейца из приезжих (его национальность значения не имела), то у нынешних представительниц народов Севера налицо стремление выйти замуж уже не за русского или украинца, а за иностранца из дальнего зарубежья, и в этом особенно преуспевают дочери местной административной элиты

и представительницы диаспоры-жительницы крупных городов.

В настоящем сообщении рассматриваются два разных, диаметрально противоположных стереотипа гендерной ориентации, наблюдаемые в женских коллективах у представителей малочисленных народов Севера.

Надо признать, что само по себе понятие коллектива, который объединял бы значительное число лиц одного возраста и пола, для малочисленных этносов Севера является инновацией, обусловленной изменениями в хозяйственной и общественной жизни северных регионов в XX веке, поскольку традиционные способы ведения хозяйства (оленоводство, рыболовство, отчасти морская охота) основывались на семейных производственных коллективах, в которых определяющими являлись прежде всего родственные связи, формирующие распределение социальных ролей по гендерному и возрастному признакам. В этом случае стратегия поведения представляет собой еще более интересный объект наблюдения, нежели, например, гендерные сферы семьи, которые на протяжении многих лет уже являлись предметом внимания этнографов.

Для коллективов, действующих в таких традиционных сферах деятельности, как оленеводческие бригады или разного рода пошивочные мастерские в национальных поселках а также в сельских школах и медицинских учреждениях, в качестве основной стратегии поведения выступает **интрагендерная ориентация**. В этом случае связи между членами такого коллектива достаточно прочны и стабильны, они формируются на основе традиционных взаимоотношений между представительницами одного поколения или людей, близких по возрасту, среди которых в национальных селах нередки дальние и близкие родственники. Такие же отношения оказываются типичными для таких коллективов, как старшие классы школ в национальных поселках, региональные среднеспециальные учебные заведения. Характерным примером такого коллектива может служить и факультет народов Крайнего Севера Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, где готовят педагогические кадры для школ всех северных регионов. Подавляющее большинство студентов на ФНКС составляют девушки и молодые женщины, при этом многолетнее существование факультета и достаточно продолжительный (в основном пятилетний) срок учебы формируют у студенток устойчивые стереотипы поведения, собственную самооценку и систему оценок явлений окружающей действительности.

Во всех коллективах с интрагендерной ориентацией поведение отдельных представительниц-членов таких коллективов почти не индивидуализировано и весьма мало различается между собой. Коллективы подобного рода могут быть названы конвиксиями (термин Л. Н. Гумилева), они объединяют людей на основе общности судьбы. В таких микросоциумах как бы присутствует идея общности жизни и общности судьбы женщин-представительниц того или иного этноса, в них нет мотивации к тому, чтобы как-то выделиться из данного коллектива, нет стремления к профессиональной дифференциации или к росту профессионального мастерства. Замкнутость таких коллективов в определенных сферах деятельности исключает какие-либо формы конкуренции с другими производственными коллективами, и, следовательно, с этим исключается и какая-либо форма конкурентности в формировании индивидуальной жизненной стратегии. Уделом и идеалом для каждого в таких коллективах оказывается всеобщее равенство. Личностная самооценка в таких коллективах устойчиво оказывается существенно заниженной, и эта заниженность носит тотальный характер, не признавая исключений.

Там, где в коллективах реализована интрагендерная ориентация, между мужскими и женскими коллективами устанавливается значительная дистанция, которая во многом определяет личную жизнь женщин. Представления женщин о своей личной жизни в таких коллективах стандартизованы и лежат в таком спектре, который всецело представляет минимум благополучия. В национальных поселках члены таких сообществ, как правило, состоят в однонациональных браках или являются главами неполных семей, процент которых у малочисленных народов Севера не поддается определению по официальным данным на уровне этносов в целом (есть серьезные основания считать, что статистика семейной организации малочисленных этносов Севера вообще не вселяет надежд на сохранение этих этносов уже в ближайшем будущем). При этом рождение детей вне брака представляется одной из форм того жизненного стандарта, на который они обречены по рождению и по принадлежности к этносу: в такой среде достаточно устойчивы представления о том, что женщины-северянок, не выделяющихся по статусу из этнической среды, “русскоязычные” мужчины замуж не берут. Комплекс представлений о жизни и собственном будущем, заниженная самооценка, в которую входит своего рода обреченность, сохраняется даже в том случае,

если коллектив с такой ориентацией имеет переменный состав, как это наблюдается на Факультете народов Крайнего Севера РГПУ имени А. И. Герцена (ныне – Институт народов Севера РГПУ). К третьему году обучения ежегодно от 20 до 50% студенток состава курса уходят в академический отпуск по беременности и уходу за ребенком, при этом многие навсегда оставляют учебу. Замуж из числа тех, кто обзаводится ребенком во время учебы, выходят считанные единицы – и тем не менее одна и та же картина наблюдается на ФНКС уже десятки лет и воспринимается как должное как самими студентками, так и руководством факультета и вуза. При этом самооценка этих студенток занижена настолько, что если преподаватель, аспирант или молодой кандидат наук приглашает кого-либо из них в театр, на концерт, на воскресную прогулку или в гости, то услышит неизменный отказ, одновременно с которым девушки предпочтут такому предложению времяпровождение в самой сомнительной компании, не нарушающее привычных стереотипов. Важно подчеркнуть, что сформировавшаяся таким образом самооценка и комплекс представлений о предопределенности жизни в этом контингенте практически не изменяется после окончания учебы и резко прогрессирует у тех, кто по названной причине или каким-то другим причинам не смог получить законченного высшего образования. Смена стереотипа поведения и самооценки отмечается только у тех выпускниц ФНКС – ИНС РГПУ, кто смог сделать удачную карьеру после ухода из сферы образования или из сферы непосредственного школьного преподавания (например, в отделе образования или методаппарате).

Для диаспоры миноритарных этносов Севера, в которой представители (как мужчины, так и женщины) составляют абсолютное меньшинство среди иноэтнического населения – это в основном жители крупных окружных и областных центров, Москвы, Санкт-Петербурга и других больших городов, в целом характерны те же социальные процессы, что и для территорий традиционного проживания этих народов. При этом однако в последние десятилетия отмечается численный рост данной диаспоры, которая составляет уже в среднем около 5% от численности миноритарных этносов. Как правило, в коллективах этого рода не представлены родственные связи между отдельными членами коллектива, гораздо чаще члены таких сообществ объединяются на основе “северного землячества”, объединяющей представителей разных народов, и гораздо реже – на основе принадлежности к одному этносу.

Однако для женщин-представительниц диаспоры, а также для тех, кто проживает в северных регионах, но занят в нетрадиционных областях хозяйства (промышленность, транспорт, связь, финансы, юриспруденция, наука, управленческие структуры) характерной оказывается прямо противоположная стратегия поведения. Самой характерной чертой поведения представительниц малочисленных народов, принадлежащих к подобным микросоциумам, является такая стратегия, которая может быть охарактеризована как **экстрагендерная ориентация**. Экстрагендерная ориентация выражается прежде всего в отказе от присутствия в женском коллективе, который сочетается с ярко выраженным стремлением к максимально комфортной адаптации в мужском сообществе. В микросоциумах этого типа нет дистанции между мужскими и женскими микроколлективами, нет их резкого разграничения, нет тенденции к обособлению по гендерному признаку. Здесь интрагендерные связи проявляются довольно незначительно: в лучшем случае они касаются каких-то отношений в узкопрофессиональной сфере или сфере общих интересов представителей одного этноса. Можно сказать, пользуясь терминами Л. Н. Гумилева, что консорции как коллектива с общностью интересов здесь не наблюдается – это еще одна конвиксия, но имеющая более высокий общественный статус. Персональная биография, система жизненных ценностей, духовные запросы таких лиц характеризуются высокой степенью индивидуальности, а известная степень стандартизованности здесь относится скорее всего к социопрофессиональной группе гуманитарной интеллигенции и управленческого аппарата в целом и обобщается не на этническом или региональном, а уже на социальном уровне. Общая личностная самооценка у членов этого сообщества часто достаточно адекватная, и нередко – завышенная, однако очень существенно отметить, что она почти всегда оказывается неоднозначной и почти всегда не вполне соответствует реальности по какому-либо из возможных параметров. Что касается профессиональной сферы (качество общего образования, узкопрофессиональные знания, деловые качества, владение родным языком, творческие способности) самооценка здесь завышается почти всегда. Вместе с тем, что касается собственно гендерных достоинств (привлекательная внешность, красота, положительные черты характера, представления

о соответствии внешности и возраста), в этой области самооценка чаще всего занижается и в общем соответствует тому, что отмечается в коллективах с интрагендерной ориентацией.

Доминантой в стратегии поведения при экстрагендерной ориентации женщин являются весьма разносторонние отношения (профессиональные отношения, административная подчиненность, личные пристрастия и симпатии) с представителями противоположного пола. Особенно ярко такая стратегия поведения проявляется у женщин молодого возраста (до 30-35 лет) и прежде всего у тех, кто не состоит в браке. Для этой категории женщин брак с представителем своего этноса абсолютно непрестижен, в то же время брак с кем-либо из “русскоговорящих” не обязателен и может конкурировать в системе ценностей с временными дружескими отношениями – при этом такие отношения могут как демонстративно афишироваться перед всеми, так и тщательно скрываться по каким-либо соображениям, однако они никогда не заменяются союзами с мужчинами-представителями собственного этноса. Среди женщин с данной стратегией поведения достаточно велико количество лиц, состоящих в нескольких браках, в то время как второй брак для северянки, живущей в национальном селе и работающей в совхозе или пошивочной мастерской – это большая редкость, и как правило он вызывается смертью первого супруга. Весьма возможно, что здесь проявляются две независимые системы ценностей, характерные для мужчин и для женщин из числа миноритарных этносов – если мужчины-коренные жители Севера, занятые в нетрадиционных сферах деятельности и имеющие достаточно высокий образовательный уровень, также предпочитают вступать в смешанные браки, то тем самым они исключаются как брачные партнеры для своих соотечественниц с тем же статусом; в свою очередь, эмансипированные женщины-северянки с достаточно высоким положением в обществе могут иметь более высокий уровень жизненных запросов, нежели их соотечественники-мужчины, даже если те занимают в обществе положение, соизмеримое с положением женщин.

Весьма любопытной выглядит в этой ситуации структура аппарата местной администрации на уровнях автономного округа и районов. Руководящие должности главы администрации и его заместителей обычно замещаются мужчинами из приезжего населения в возрасте

40-55 лет. Вместе с этим на должностях заместителей, помощников, референтов, заведующих отделами, специалистов присутствуют представители коренного населения – преимущественно женщины возраста от 30 до 45-50 лет. В этом случае экстрагендерная ориентация устойчиво вписывается в определенную социальную структуру. Можно отметить, что увеличение числа женщин из числа коренного населения в административном аппарате северных регионов наблюдается в последние 15-20 лет, и оно вызвано, скорее всего, разницей в образовательном уровне женщин и мужчин у коренного населения Севера.

Разные типы гендерной ориентации и разные стратегии поведения, в особенности стратегия поведения с экстрагендерной ориентацией, позволяют сделать некоторые наблюдения, имеющие социальную значимость для разных аспектов жизни северных территорий России. В условиях достаточно крупного административного образования (город Анадырь, центр Чукотского автономного округа), где проживает довольно значительное число представителей коренного населения с высшим и среднеспециальным образованием (причем в этой группе, как и везде, преобладают женщины), среди лиц, проживших на Чукотке 20-25 лет и более, однажды стал предметом обсуждения вопрос, почему мужчины из приезжего населения достаточно часто разводятся со своими русскоязычными женами и вступают в официальный или гражданский брак с представительницами местного населения (чукчанками, чуванками, эскимосками), но при этом практически никогда русскоязычные мужчины, состоящие в смешанных браках (женатые на чукчанках, эскимосках и т.д.) не отдают предпочтение “русскоязычным” женщинам, и даже если и меняют спутниц жизни, то находят новых жен или подруг также среди коренного населения. Официальная статистика подобных ситуаций не фиксирует, соответствующих наблюдений социологи и этнологи не делали, однако анализ, проделанный по воспоминаниям фактов биографии знакомых лиц привел к итогу, согласно которому одно-единственное исключение из установленного правила пришлось на полтора десятка случаев, соответствующих этому правилу. Из сказанного следует, что экс-

трагендерная ориентация образованных женщин-северянок в наши дни явно выступает как фактор, до известной меры дестабилизирующий семейную жизнь “русскоязычных” приезжих жителей северных регионов. Наряду с этим, по нашим наблюдениям, межнациональные браки на Севере отличаются большой стабильностью, при этом семьи с мужем из местных жителей и русской женой более устойчивы, нежели более распространенный тип смешанной семьи с русским мужем и женой из коренных жителей (в последние 10 лет такие брачные союзы стали распадаться после 25-30 лет совместной жизни из-за того, что мужья желают возвратиться в центральные районы страны, а их жены отказываются покидать родной для них Север).

В заключение мы должны признать, что в настоящее время обе отмеченные тенденции гендерной ориентации оказывают заметное отрицательное влияние на сохранение целостности малочисленных этносов. В коллективах с интрагендерной ориентацией относительно невелико количество однонациональных браков, в них устойчиво толерантным является отношение к неполным семьям, которое становится одним из стереотипов семейной организации для женщин. В среде распространения экстрагендерной ориентации однонациональные браки не являются престижными, само пребывание женщины в браке не составляет особой ценности, и наряду с этим большое распространение получают смешанные браки. Таким образом, системы ценностей и поведение женщин в разных сферах деятельности хотя и характеризуются взаимоисключающими противоположностями, однако в равной мере не способствуют сохранению консолидации этносов и их воспроизводству в рамках однонациональных семей. Демографические изменения, характерные для северных этносов в наши дни и вызываемые определенными стратегиями поведения (прежде всего процессы разрушения однонациональных семей), усугубляют негативные явления, связанные с упадком традиционных областей хозяйства, утратой родных языков и традиционной духовной культуры этносов, и эти процессы пока не находят противодействия или компенсации для экономической, общественной и культурной жизни северных регионов.

Литература

1. Бурькин А. А. Некоторые проблемы социокультурного развития малочисленных народов Севера РФ в свете гендерного подхода // Расы и народы. Вып. 28. М., 2002. С. 188-214.

Некоторые современные проблемы развития литератур малочисленных народов Севера в свете гендерного анализа

Литературное творчество малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока представляет собой весьма интересный объект для гендерных исследований. Во-первых, в этом случае одним из объектов внимания оказывается социальная среда малочисленных этносов РФ; во-вторых, изучение одной из сфер культуры этих этносов позволяет наиболее отчетливо проследить многие тенденции, характерные для такой социальной среды, как интеллигенция миноритарных этносов, на протяжении последних двух третей XX века – на другом материале изучение тех же социальных явлений и процессов потребует несравненно больших усилий, результаты его будут менее очевидными, и самое главное, будет значительно менее очевидной значимость наблюдаемых процессов для дальнейшей эволюции этнических культур и динамики социальной структуры малочисленных этносов в XXI веке.

В специальном весьма полном словаре-справочнике (В. В. Огрызко. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. ч. 1-2. М., 1999), из 320 поэтов, писателей и собирателей фольклора из числа народов Севера, учтенных автором, женщины составляют 87 человек, или несколько более 1/4 всего количества северных литераторов. Однако суммарные цифры не раскрывают всей картины, так как интересующее нас соотношение меняется по этносам и по разным временным срезам.

Первое поколение писателей и литераторов всех малочисленных народов Севера представлено почти исключительно авторами-мужчинами. Этому есть ряд объяснений: в конце 20-х начале 30-х годов женщины из среды народов Севера в массе не были готовы к получению полного среднего образования, а многие из тех, кто обучался в Институте народов Севера в Ленинграде, либо не окончили учебу, либо выражали намерения полностью порвать со своей этнической средой (это ярко показано в романе-памфлете В. Г. Богораза-Тана “Воскресшее племя”, написанном на реальной основе с реальными прототипами). Фигура первой эскимосской поэтессы Асюнгу (Павловой) на этом фоне выглядит легендарной, кроме того, есть уверенность

в том, что ее произведения представляли собой запись песен-импровизаций: тексты ее сочинений не сохранились и нам неизвестны, зато известно, что мужем ее был приезжий русский. Среди авторов материалов, которые публиковались в газете “Оротты правда” (“Орочская (эвенская) правда”), издававшейся на эвенском языке в Магадане в 1936-1941 г., женские имена очень редки, однако много заметок напечатано в газете без подписей: известно, что одним из сотрудников редакции газеты была эвенка А. М. Аруева, поместившая в газете запись сказки, 2 рассказа и одну подписанную заметку.

Во второй половине 1940-х - начале 1950-х годов в литературу приходит новое поколение коренных северян. В основном это те, кто получил среднее или высшее педагогическое образование в местных педучилищах и вузах, и на северном факультете Ленинградского университета (до 1953 г.) или ЛГПИ им. А. И. Герцена (с 1954 г.). В этой генерации женщины еще немногочисленны, но их деятельность начинает играть очень заметную роль в развитии родных языков, и самое главное – она имеет очень значимые устойчивые результаты, оказывающие благоприятное воздействие на языковую и культурную ситуацию даже в наши дни. Здесь нет еще ярких авторов, но очень велика заслуга переводчиков художественной литературы на родные языки – это эвенка Акулина Фролова (1921-1980), чукчанки Татьяна Ермошина (р.1923), Любовь Кеунеут (р.1926) и Лина Тынель (1934-1999).

С начала 60-х годов в среде интеллигенции народов Севера начинает проявляться тенденция гендерного сдвига. С этого времени отмечается рост общего числа лиц с высшим и среднеспециальным образованием среди женщин-представительниц народов Севера, при этом в данной категории женщины заметно преобладают над мужчинами. Причины этого явления специально не изучались, но одной из них могла быть протекционистская образовательная политика по отношению к девушкам-старшеклассницам, ориентированная на дальнейшее продолжение учебы: одним из ее мотивов, очевидно, было искусственное создание препятствий для ранних браков (то, что в конечном счете через 20-30 лет подорвало традиционную семью у народов

Севера). В 1960-х-1970-х годах в литературу приходят сразу несколько поколений женщин из числа народов Севера – те, кто родился в 1930-е годы, а также женщины более старшего и более младшего возраста, чья деятельность в области этнической культуры и литературы оказывается в этот период востребованной – отчасти в силу существующей социально-политической конъюнктуры, отчасти в силу значимости литературы в национальной культуре этносов. В это время начинается литературная деятельность чукотской поэтессы Антонины Кымытваль (р. 1939), единственной долганской поэтессы Огдо (Евдокии) Аксеновой, некоторых других поэтесс и собирательниц фольклора.

Стоит обратить внимание, что само явление гендерного сдвига в среде интеллигенции в целом проявляется наиболее выразительно в тех этносах, где национальная интеллигенция занимает особенно прочные позиции. Это прежде всего этносы с наибольшей численностью – ненцы, ханты, чукчи, эвенки, эвены, манси. Однако и среди названных этносов ситуация не одинакова: в 1970-е-1980-е годы национальная литература народов Севера существует уже с опорой на традиции прошлых лет (исключение составляет литература долган, которые стали пользоваться письменностью только с 1970-х годов), и, в частности, литературная среда формируется там, где литература становится органической частью этнической культуры. В этом отношении эксклюзивное положение среди народов Севера занимают чукчи: во-первых, они до наших дней хорошо сохраняют родной язык, во-вторых, чукотская литература, в частности, литературная деятельность местных авторов, повышает свою активность и свой статус благодаря феномену творчества Юрия Рытхэу, ставшего одним из явлений отечественной литературы второй половины XX века, и при прямой поддержке профессиональных литераторов.

В со второй половины 1970-х годов и в особенности в 1990-е годы гендерный сдвиг в интеллигенции и в литературе народов Севера в целом обозначается еще более рельефно. Новые имена в чукотской литературе – почти исключительно женщины. Это поэтессы Клавдия Геутваль, Вера Иунеут, Раиса Рагтытваль, Елена Омрына, Раиса Тнанаут, Екатерина Рультынеут и другие. Творчество многих из них связано с деятельностью народных музыкально-хореографических коллективов (Галина Тагрина, Ольга Геунтонау) многие поэтессы сочиняют не только тексты, но и мелодии к ним, и таким образом

литературное творчество в современных условиях как бы отходит от письменной литературы и возвращается к фольклору, вновь обретая форму песен-импровизаций. При этом авторские тексты не только становятся вновь близки традиционному фольклору по своей поэтике, но и обретают традиционную форму исполнения, возрождая этническую традицию. В этом же литературном круге развивается деятельность эскимосской поэтессы Зои Ненломкиной и Татьяны Ачиргиной (чуванки по национальности, пишущей по-русски). Характерной особенностью творчества этой группы поэтесс является единство поэтического стиля в оригинале (различия относятся на счет разных манер и подходов переводчиков на русский язык). Одно из наиболее известных имен в чукотской прозе последних 20 лет – это писательница Валентина Вэкэт (В. К. Итевтегина, родная сестра чукотского летчика Д. К. Тымнетагина). Характерной чертой творческой деятельности многих женщин, пишущих стихи и прозу, является устойчивый интерес к чукотскому фольклору, музыкально-хореографическому искусству, а также к национальному декоративно-прикладному искусству: А. Кымытваль наряду с поэтическим творчеством занимается собиранием фольклора чукчей. Е. Рультынеут была солисткой профессионального чукотского ансамбля “Эргырон”, К. Геутваль, О. Геунтонау и другие участвовали в деятельности местных музыкально-хореографических коллективов, В. Итевтегина и К. Геутваль известны на Чукотке как мастера прикладного искусства. Показательно, что чукотская литература в этот период превращается из “мужской” в “женскую” во всех жанрах и формах.

Одним из факторов, способствующим развитию литературного творчества на чукотском языке была деятельность национальной редакции Магаданского книжного издательства, которой руководила до 1991 г. Л. Г. Тынель, видный общественный деятель и один из самых одаренных переводчиков с чукотского языка и на чукотский язык. Другой фактор – работа редакции газеты “Советкэн Чукотка” и периодического сборника “Айвэрэттэ” (“Вечера”, в 1970-1995 гг. издано 9 выпусков), где публиковались образцы литературного творчества местных авторов. Контрастом к этому созвездию женских имен является только творчество поэта, прозаика и журналиста Ивана Омрувье и автора песен, руководителя детского ансамбля Виктора Тымневье (хотя среди чукчей-переводчиков

художественной и общественно-политической литературы 1960-х-1980-х годов заметно преобладают мужчины).

Сходные процессы характерны для других этносов Севера РФ. Ярким явлением в культуре эвенков Якутии и других регионов в наши дни стала деятельность поэтессы, исполнительницы песен, автора рассказов и собирательницы фольклора Евдокии Боковой (р.1932), реализовавшаяся только с конца 1980-х годов. Среди эвенков Якутии получила известность деятельность писательницы и народной целительницы Марии Федотовой. Близким к фольклору является поэтическое творчество Варвары Аркук (В. Г. Белолобской, р. 1951). У эвенков Магаданской области в 1970-е-1980-е годы – деятельность руководительницы детского ансамбля и автора рассказов Марии Амамич, ученого-этнографа Ульяны Поповой (псевдоним Мария Кердэекене), а также работа переводчика и редактора художественной литературы Анны Хардани (р. 1956), которая является наиболее одаренным и плодовитым переводчиком в новом поколении (ей переведено на эвенкий язык более 10 книг).

Основная масса женщин-литераторов, активно занятых творческой деятельностью, сохраняет этнические традиции в их исконном или незначительно видоизмененном виде. В социальном отношении все они представляют сельскую интеллигенцию. Для представительниц городской интеллигенции и тем более диаспоры характерна большая степень зависимости от русскоязычной литературной культуры и от профессиональной среды. Поэтесса Антонина Кымытваль (впрочем, как и поэт последнего поколения С. Тиркыгин) всерьез пишут в своих стихах, что пеликен был древним чукотским божеством (“Вот пеликен. Вот мой чукотский бог, Ему молились родичи мои”). На самом же деле пеликен – миниатюрная антропоморфная фигурка из кости – имеет хорошо известную историю: это коммерческая сувенирная поделка, образец которой был завезен на Чукотку от эскимосов с Аляски в самом начале XX века. В настоящее время в определенных кругах искаженный взгляд на традиционную культуру и общество, характерный для городской интеллигенции народов Севера РФ, в том числе для научных работников и педагогов, представляет собой одну из опасностей для судьбы традиционной культуры. Двойная опасность этого процесса заключена в том, что в условиях гендерного сдвига в среде интеллигенции такие

деформированные представления о традиционной культуре и системе этнических ценностей могут передаваться следующему поколению и консервироваться в виде музейных коллекций по этнической культуре народов Севера с тенденциозно подобранными собраниями предметов, а также в виде этнографических публикаций, отражающих субъективные взгляды на культуру, и литературных текстов, получающих такую идеологическую окраску, которая выражает мысли очень узкой социальной группы представителей того или иного этноса.

Еще один пример специфизированных представлений об этнической культуре и специфизированных форм литературной деятельности – это литературное творчество эвенкийской писательницы Галины Кэптукэ (Г. И. Варламовой, р. 1949), и ее публикации по эвенкийскому фольклору. В последних по существу невозможно отличить авторские сочинения и переводы с других языков (в частности, с якутского) от подлинных фольклорных записей, при этом отрывочные материалы, публикуемые Г. И. Варламовой, не имеют вариантов, зафиксированных другими исследователями, и поразительно отличаются от публикаций других собирателей-эвенков, являющихся носителями этнических традиций (Н. Оегир, К. И. Воронина-Салаткина), или сочетающих принадлежность к этносу с высокопрофессиональным отношением к работе лингвиста и фольклориста (А. Н. Мыреева, Н. Я. Булатова). По странным причинам язык образцов фольклора, опубликованных Г. И. Варламовой, похож не на язык фольклорных произведений, записанных, к примеру, Г. М. Василевич или А. Н. Мыреевой, а на язык современных школьных учебников для 3-4 класса, и сама Г. И. Варламова, будучи лингвистом, не проявляет к языку фольклора в своих записях ни малейшей доли внимания. В отношении литературных трудов Г. Кэптукэ-Варламовой трудно говорить о том, в какой мере они представляют литературу эвенков, поскольку мы лишены возможности знать, на каком языке были написаны ее повести и рассказы, и является ли их русская версия переводом с эвенкийского, или же оригиналом, который в ряде случаев переводился самой писательницей на эвенкийский язык (последняя ситуация значительно более вероятна, так как подобная практика типична в национальных литературах). Впрочем, в литературах народов Севера последних 20 лет немало писательниц и поэтесс, пишущих по-русски, и таким образом,

гендерные изменения в среде носителей тех или иных форм культуры, отражают не столько этнокультурные, сколько этносоциальные процессы.

Переход от “мужской” литературы к “женской” литературе у малочисленных этносов Севера РФ связан с гендерным сдвигом в среде интеллигенции, отмечающимся как демографическое явление с 60-годов XX в. до наших дней. В литературе тех этносов, где реализовался данный переход, наблюдается процесс возврата от письменной литературы, ориентированной на русскоязычные образцы, к литературе, близкой к традиционному фольклору, что в современных условиях нельзя не признать положительным явлением. При особых условиях, включающих прецеденты литературного творчества, наличие читательского интереса, издательскую поддержку, хорошую сохранность этнического

языка, высокий уровень развития местной литературной традиции, литература этноса не только продолжает существовать, но и существенно обогащается, становясь органической составной частью этнической культуры, и не только не утрачивает художественной ценности, но и приобретает новые достоинства. При отсутствии названных выше условий эволюция литературы малочисленных этносов выглядит производным от тех социальных процессов, которые характерны для этноса в целом, в особенности для той его части, которая имеет более высокий образовательный уровень. Отсутствие национальной литературы как явления или равнозначный ему более чем 30-летний перерыв в ее существовании для некоторых этносов по существу элиминирует литературу из состава форм духовной культуры малочисленных этносов.

А. А. Бурькин

Национальные средства массовой информации на языках малочисленных народов Севера РФ: трудная судьба – почему?

Национальные средства массовой информации существуют в отдельных регионах проживания малочисленных народов Севера – в частности, в Ханты-Мансийском, Ямало-Ненецком, Чукотском автономных округах уже более 60 лет. Особо ценным является опыт, наработанный региональными газетами, радио и телевидением в условиях непрерывного функционирования средств массовой информации, опыт воздействия национальных средств массовой информации на читательскую и слушательскую аудиторию, связь работы национальных СМИ с обучением родным языкам в регионах в начальной и средней школе, а также с подготовкой кадров высшей квалификации, а также связь деятельности региональных СМИ с литературным процессом. Специальный интерес в чисто профессиональном и социальном аспектах представляет накопленный творческими коллективами и редакциями процесс отбора и профессионального обучения журналистских кадров из среды представителей малочисленных народов, которое обычно осуществляется вне системы вузовской подготовки специалистов. Материалом для настоящей работы является опыт работы национальных СМИ Чукотского автономного округа, который автор имел возможность изучать методом включенного наблюдения в 1992-1994

годах во время работы в г. Анадыре в составе редакции национальной газеты «Мургин нутэнут» («Наш край»), а затем в составе редакции русскоязычной окружной газеты «Советская Чукотка» (с 4 ноября 1993 г. – «Крайний Север»).

Ни для кого не секрет, что до конца 1980-х годов национальные СМИ были полностью зависимы от региональных русскоязычных СМИ, вследствие чего в национальных газетах и радиопередачах преобладали переводные материалы и обзоры; немногочисленные оригинальные материалы имели узколокальную тематику и характеризовались относительной узостью содержания и жанров. Эта практика в конце 1980-х-начале 1990-х годов привела к профессионализации определенных типов языковой деятельности в печатных СМИ, среди которых преобладающее место занимают перевод с русского языка и реферирование материалов русскоязычной периодики, то есть вторичные виды языковой деятельности в сравнении со спонтанным порождением письменных текстов на родном языке, что предполагает журналистская работа в самостоятельных СМИ. Печатные СМИ в значительной мере (в некоторых номерах до 50-70% объема номера газеты) заполнялись текстом радиальных материалов или перепечатками образцов литературы и фольклора, которые

заимствовались уже из печатных источников (отследить эти процессы было возможно только при работе в редакции и при хорошем знании публикаций образцов фольклора). Такое положение дел способствовало падению популярности национальных СМИ в читательской и слушательской среде, так как содержание их дублировало другие источники информации, при этом значительно проигрывая последним в оперативности. С чисто профессиональной точки зрения подобная практика способствовала застою в уровне работы с материалом, отсутствию стимулов к индивидуальному творчеству, а также сохранению крайней консервативности личных политических и социальных взглядов журналистских кадров старшего поколения (от 50-55 лет и более). Призывы к сохранению языка и культуры народов Севера, звучавшие из данной социальной среды или озвучиваемые ей с подачи людей, близких по возрасту к этой среде, носят откровенно демагогический характер и имеют целью соблюдение личных интересов прежней партийно-советской номенклатуры и тех, кто обслуживал ее интересы в местных СМИ, а также местной педагогической элиты (руководители методкабинетов, сотрудники отделов образования администрации, педагоги с большим стажем, пользующиеся влиянием среди соотечественников).

Надо заметить, что национальные СМИ и прежде всего национальные газеты 1930-х-начала 1940-х годов, о работе которых мы можем судить по разрозненным комплектам и отдельным номерам, сохраняющимся в музейных коллекциях (региональные библиотеки практически не сохранили национальных газет этого времени), были задуманы и функционировали как полноценные региональные периодические издания примерно до 1938-1939 годов. В сохранившихся номерах эвенской газеты «Оротты правда» за 1936-1938 годы почти нет текстов, переведенных с русского языка, за исключением сугубо официальных материалов. Переводные статьи и заметки появляются с начала 1939 г. и их количество постепенно стремительно нарастает, так что на момент массового закрытия национальных газет в 1941 г. в них почти не оставалось оригинальных статей и материалов, а сам язык газеты испытал сильнейшее воздействие русского языка, в результате которого русскими словами заменялись такие слова, как «оленеvod», «охотник» и т.д. Определенный неуспех работы национальных СМИ на первом этапе их существования обуславливался непоследовательной

политикой в осуществлении деятельности самих этих СМИ, что касается катастрофического провала их деятельности в 1980-е-начале 1990-х годов, то он связан с объективной динамикой языковой ситуации, сокращающей количество читателей, с профессионализацией пользования родным языком в письменной форме, а также с кризисом в смене и в подготовке журналистских кадров.

Смена поколений в национальных СМИ осложнена несколькими процессами. Это, во-первых, снижение уровня владения родным языком среди лиц среднего и молодого поколений, требования к которому для работы в СМИ на несколько порядков превосходят уровень подготовки кадров педагогов – ныне с журналистской работой не могут справиться не то что выпускники – ни школьные учителя со стажем, ни вузовские педагоги-преподаватели родных языков на ФНКС РГПУ имени Герцена и других учебных заведений, готовящих кадры для Севера. Какие-либо радикальные изменения в методике обучения родным языкам, которые позволили бы приступить к профессиональной подготовке журналистских кадров для национальных СМИ в педвузах, или обеспечили бы тот необходимый уровень владения родными языками, который позволял бы выпускникам работать в национальных СМИ, в данной социальной среде невозможны: для реализации подобных программ необходимо было бы полностью заменить профессорско-преподавательский состав северных отделений и факультетов вузов или кардинально изменить профессиональные требования к руководству вузов и преподавателям родных языков. Некоторые северные регионы довольно успешно используют те национальные кадры, которые показывают должный уровень владения языком и оказываются в состоянии работать в национальных СМИ, приобретая необходимые знания в процессе работы. Особо ценными для регионов являются немногочисленные специалисты высокого класса, одинаково успешно работающие как в русскоязычных, так и в национальных редакциях. Во-вторых, если для национальных журналистских кадров предыдущего поколения была характерной прямая связь с местными партийными и советскими органами, то для нового поколения журналистов из среды коренных жителей Севера становится все более характерной общая деполитизированность профессиональных микроколлективов при сосредоточении внимания национальных СМИ на гуманитарных проблемах – проблемах образования, воспитания,

традиционной культуры. В наши дни в северных регионах, в частности, на Чукотке, работники национальных СМИ как бы дистанцируются от местной администрации и ее политики, а последняя, в свою очередь, активно используя в своих целях русскоязычные СМИ, далеко не полностью использует потенциал национальных печатных и электронных СМИ в своих интересах, хотя для этого имеются все возможности, особенно на радио. Повторные публикации произведений литературы и фольклора, повторяющиеся выпуски материалов по традиционной культуре, в том числе по народной педагогике, в наши дни являются уже не следствием узости кругозора и утраты навыков работы над оригинальными текстами, это осмысленный и управляемый процесс демонстрации традиций письменной культуры этноса, средство разнообразить тематический и жанровый репертуар газеты «Мургин нутэнут» (национального приложения к окружной газете «Крайний Север», выходявшего в 1995-1997 гг.) и отчасти чукотской редакции окружного радио и ТВ.

Основные проблемы, связанные с организацией работы национальных СМИ связаны с недостатком кадров и отсутствием должного профессионализма работников национальных СМИ, а также отсутствием системы подготовки журналистских кадров из коренного населения Севера и низким уровнем обучения родным языкам от начальной школы до вуза включительно. Другая проблема национальных СМИ

– это кризис читательской среды, связанный с отрицательной динамикой языковой ситуации, снижением престижа пользования родным языком, утратой опыта преподавания информации на родном этническом языке взрослому читателю и невозможностью поддерживать читательский интерес к национальным СМИ в течение длительного времени, что давало бы возможность поддерживать достаточную степень владения родным языком и должный уровень пользования им. Для разрешения данных проблем необходимы три направления работы: 1) Сохранение читательского интереса к национальным печатным СМИ, адаптирование материалов СМИ в содержательном и языковом отношении к читательской аудитории; 2) Целенаправленная политика, направленная на «выращивание» и «воспитание» читательской аудитории среди подрастающего поколения; 3) Настоятельные требования к администрации всех уровней, а равно к образовательным учреждениям от Министерства образования до районных отделов образования включительно по поводу необходимости кардинального совершенствования преподавания родных языков, чтобы это преподавание обеспечивало выпускникам вузов и средне-специальных учебных заведений возможность сотрудничества с национальными СМИ и работы в них – только такой уровень требований к обучению родным языкам обеспечит положительные изменения в языковой ситуации, в том числе и в сфере образования.

А. А. Бурыкин

Развитие региональной образовательной инфраструктуры – безальтернативная задача реформирования и развития системы образования для коренных народов Севера

Ситуации с решением образовательных проблем в полиэтнической и многоязычной среде имеют большое практическое значение при разработке новых федеральных и региональных концепций развития образования, создании новых эффективных методик обучения языкам и стратегий использования отдельных языков в образовательном процессе соотносительно со средами и сферами использования разных языков. Не меньшее значение имеет изучение этих проблем в плане этносоциологии. Многие ситуации этнических конфликтов, в особенности в районах проживания малочисленных этносов

Севера, имеют менее яркое проявление, однако невыраженность или латентность конфликтов отнюдь не означает их отсутствия, и относительно позднее проявление не означает их связи с политическими событиями недавнего прошлого.

В наши дни почти все языки коренных жителей Севера являются предметами преподавания в начальной школе. Преподавание большинства языков в средней школе уже много лет вызывает трудности, а преподавание этих языков в высшей школе подчинено лишь одной задаче профессиональной подготовки учителей.

С конца 1920-х годов подготовка учителей родных языков для школ Севера велась в Ленинграде – в ЛГУ, в Институте народов Севера (ИНС), и на факультете народов Крайнего Севера РГПУ имени А. И. Герцена. Создание и работа централизованных учебных заведений для этнических носителей разных языков в течение многих лет создавали ситуацию номинального мультилингвизма с ярко выраженным доминированием русского языка как языка межэтнического общения, который конкурировал в этой роли с языками крупных землячеств (например, якутским). В этой ситуации в специфических условиях обучения этим языкам, не имеющих аналогов в коммуникационной среде, этнические родные языки для узкой социофессиональной группы будущих педагогов утрачивали статус средства общения. В этой же социальной группе в силу насаждаемых коммуникационных стереотипов с приоритетом использования русского языка и ложно понимаемых культурных ценностей (в приобщении к русскому языку и русской культуре, подчас превратно понимаемых) даже билингвы, принадлежащие к одному народу, давно предпочитают общаться на русском языке, а пользователи родного этнического языка осознаются ими как лица с более низким социальным статусом. Отсутствие в образовательных программах по родному (этническому) языку ориентации на активное пользование родным языком, которое предполагало бы использование родного языка как языка обучения, работу в местных СМИ, перевод фольклора и литературы и т.п.) существенно снижает в глазах студентов статус родного языка, а также негативно отражается на языковой компетенции как у студентов и школьников, так и у учителей и вузовских преподавателей. Надо заметить, что подобная стратегия обучения языкам характерна для тех ситуаций, когда за обучением языку стоят какие-то этнокультурные, этнополитические и просто политические – конкретнее, идеологические факторы. Добавим, что педагогический коллектив ФНКС РГПУ в наши дни не только являет собой крайнюю степень отрыва представителей малочисленных этносов от социальной и культурной среды этих этносов, и превратился в своего рода образец системы жизненных ценностей для студентов и абитуриентов ФНКС в их профессиональной и повседневной жизни. Таким образом, социальная среда пользования языками в таких случаях не только разрывается на каком-то синхронном срезе, но и продолжает разрушаться с каждым выпуском студентов и с

каждым поколением интеллигенции малочисленных этносов Севера.

В Санкт-Петербурге на факультете народов Севера в РГПУ имени А. И. Герцена, в 1970-е-1980-е годы можно было наблюдать интереснейший процесс замены педагогических кадров и его последствия для преподаваемых языков. Традиционно до второй половины 1970-х годов языки народов Севера преподавались студентам-северянам специалистами-лингвистами, не принадлежащими к этим этносам. Престижность северных языков в глазах студентов, даже если они недостаточно хорошо знали свои языки с детства, была достаточно высокой. Когда же на смену специалистам по этим языкам из «русскоязычных» по рождению петербуржцев пришли этнические пользователи этих языков, переселившиеся на берега Невы, то престижность изучаемых родных языков народов Севера у студентов резко упала, и ныне в учебном процессе на ФНКС и в ИНС РГПУ нет таких ресурсов, которые позволили бы ее восстановить.

Одним из средств оптимизации обучения языкам народов Севера в наши дни должна стать подготовка педагогических кадров непосредственно в регионах проживания данных народов без какой-либо альтернативы. Данная стратегия в образовательной политике позволит устранить существующий ныне дисбаланс между функционированием родного и русского языков в общении и использованием их в сфере образования, где таким образом языковая ситуация в сфере образования приводится в соответствие с функционированием этих языков в коммуникации. В области гармонизации этноязыковых отношений единственным эффективным средством решения проблем является ориентация на двустороннее (взаимное) двуязычие, которое было характерно для национальных территорий дореволюционной России – это означает введение преподавания языков коренных народов как обязательного предмета (хотя бы и по специальной программе) для всего контингента учащихся.

В современных условиях работа северного отделения Якутского гос. университета имени М. К. Аммосова (ныне Северо-Восточный Федеральный университет) служит выразительным примером того, как ситуация с использованием языков этнических меньшинств в учебном процессе и обучением этим языкам гармонирует с языковой ситуацией в Республике Саха (Якутия) в разных ее регионах. Языками межэтнического

общения в Якутии являются русский и якутский языки. Характер и уровень использования языков этнических меньшинств в учебном процессе в ЯГУ в принципе соответствует уровню функционирования эвенкийского, эвенского, юкагирского и чукотского языков в национальных селах и улусах этой республики. При экстерриториальном обучении языкам меньшинств в полиэтнической среде большого города-мегаполиса каждый в отдельности из преподаваемых языков усваивается менее эффективно (как иностранный или даже как мертвый язык). Для автономных республик, таких как Якутия или Бурятия, экстерриториальность обучения студентов также означает отрыв, хотя бы и временный, от одного из государственных языков республики, знание которого является обязательным условием высокого профессионального уровня педагогов. Другой пример положительного опыта – это обучение северным языкам в Анадырском педагогическом училище и Международном педагогическом университете в Магадане. В этих учебных заведениях языки народов Севера являются обязательными предметами для всех студентов: представители коренного населения изучают свой родной язык или тот язык, который они лучше знают, а «русскоговорящие» студенты (русские, украинцы, армяне и т.д.) изучают эвенкийский, чукотский или эскимосский языки по выбору. При этом учебный процесс может обеспечить неплохой уровень знания того или иного северного языка и открывает возможность пользоваться изученным языком в профессиональной деятельности. В 1990-е годы на Чукотке по крайней мере в некоторых школах (и даже в некоторых детских садах) один из языков коренного населения (эвенкийский или чукотский язык) является обязательным предметом как для детей-представителей коренного населения, так и для детей-приезжих.

Кроме решения образовательных проблем коренных народов Севера, в равной мере важных для администраторов, педагогов и для представителей самих этих народов – школьников, студентов и их родителей, подлежит переосмыслению и стратегия развития гуманитарного сибиреведения как науки. Эталоном для научной сибиреведческой школы может считаться археологическая школа, созданная академиком А. П. Окладниковым. Довольно благополучна в этом плане ситуация в истории этнографии народов Сибири, где научные традиции оказались более устойчивыми как в Петербурге и Москве, так и в регионах. Что касается изучения языков народов Севера, то здесь ныне отчетливо просматривается тяжелейшая вина североведов 30-х–70-х годов перед наукой – вина в том, что они почти намеренно не готовили себе полноценной академической смены, активно занимаясь вместо этого подготовкой национальных кадров. В итоге то научное поколение, которое пришло в лингвистическое сибиреведение в 70-е–80-е годы, по существу вынуждено заново создавать северное языкознание в таких условиях, когда образованные представители северных этносов не только не помогают этой работе, но вкупе с общественными деятелями едва ли не препятствуют ей, ограничивая доступ к северным языкам для «посторонних» на уровне вуза и аспирантуры, и создавая специалистам всевозможные препятствия для участия в практической работе. Надо осознать, что позиция многих общественных деятелей, администраторов, ученых и педагогов высшей школы из числа северных этносов в вопросе развития высшей школы и науки, связанной с языками и культурой коренного населения, которая сформировалась еще в 1970-е-1980-е годы, в наши дни не является конструктивной и не имеет будущего.

Золотая баба – идол или топоним?

Так называемая Золотая баба, загадочная статуя, служащая культовым объектом коренных народов западной Сибири, уже много лет является объектом разностороннего обсуждения в науке о народах Сибири, в популярной литературе об истории Сибири и среди сакральных тайн культуры ее народов. Любой из подходов к этому объекту понятен и по-своему оправдан, поскольку свидетельства об этом памятнике в виде статуи женщины существуют в письменных источниках, по некоторым данным, около 700 лет, культовый характер данного объекта связывает его с традиционными религиозными воззрениями и культами народов Западной Сибири, именование этого предмета сообщений различных источников по материалу, из которого он сделан, вызывает к нему понятный интерес в связи с его ценностью (уже не только исторической, но и материтальной), наконец, историческая и религиозная загадочность Золотой бабы делает ее любопытным предметом для разного рода популярных экскурсов в историю Западной Сибири и Обь-Иртышского Севера на протяжении ее по крайней мере пяти последних столетий.

Несмотря на то, что историки стремятся обсуждать достоверные факты, а археологи и этнографы предпочитают иметь дело с конкретными материальными объектами, рассказы о Золотой бабе требуют к себе серьезного отношения уж если в не в плане возможного отражения некоторой реалии, то во всяком случае в аспекте бытования некоего культурного концепта, изменяющегося во времени. В настоящей работе мы попытаемся использовать доступные источники для того, чтобы с возможной достоверностью представить визуальный образ Золотой бабы, оценить имеющиеся в нашем распоряжении данные с точки зрения духовной культуры народов Западной Сибири в нескольких направлениях – стиле культовых и сакральных антропоморфных изображений, культурных представлений о телесности, характере культа и персонификации служителей таинственного божества, и, наконец, предложим вниманию читателей собственную гипотезу об истоках образа Золотой

Бабы в контексте религиозных культов народов Западной Сибири.

Как пишет И. Н. Ионина, «Самое древнее упоминание о загадочной Золотой Бабе встречается в Новгородской (какой? – А.Б.) летописи за 1398 год⁹⁴ Записано оно было после миссионерской деятельности Стефана Пермского, который ходил по пермской земле: «Сей научи Пермскую землю вере Христове, а прежде кланялися зверем и деревом, воде, огню и Золотой Бабе». Вслед за Стефаном шли стрельцы и разрушали языческие святилища пермяков, а на их месте ставили церкви.

О Золотой Бабе писали и иностранные ученые. В Западной Европе интерес к неведомой Югре (стране угров) возник благодаря сочинениям итальянца Юлия Помпония Лэта, который считал, что угры – предки современных венгров – участвовали в походе Алариха на Рим и в разграблении города. «На обратном пути, пишет Помпоний Лэт, – часть их осела в Паннонии и образовала там могущественное государство; часть вернулась на родину к Ледовитому океану и до сих пор имеет какие-то медные статуи, принесенные из Рима, которым поклоняются как божествам». Итальянцы считали, что Золотую Бабу вывезли из Рима угры, которые в союзе с готами разрушили Римскую империю, а Золотая Баба – это будто бы статуя Юноны.

Писал о Золотой Бабе и поляк М. Меховский в своем «Трактате о двух Сарматиях»: «За областью, называемой Вяткой, по дороге в Скифию, стоит большой идол Золотая Баба... Соседние племена весьма чтут его и поклоняются ему». С тех пор известия о Золотой Бабе стали широко распространяться, ее помещали на картах Московии англичане А. Дженкинсон и А. Вид. А. Дженкинсон, например, на своей карте сделал такую надпись: «Золотая Старуха пользуется поклонением у обдорцев и югры. Жрец спрашивает этого идола о том, что им следует делать и куда перекочевывать, и идол (удивительное дело!) дает вопрошающим ответы, и предсказания точно сбываются». Особенностью этих карт являлось следующее обстоятельство: чем позднее карта, тем дальше на Восток отодвигалась

⁹⁴ На самом деле – в Софийской I летописи.

Золотая Баба. Может быть, первоначально ей поклонялись только в пермских краях, а потом – в связи с христианизацией этих мест – ее перенесли за Урал?

Рисунки Золотой Бабы у разных авторов различны. У М. Меховского, например, это статуя стоящей женщины, у А. Вида – женщина с рогом изобилия, а у С. Герберштейна она изображена в виде богини Минервы с копьем в руке. Через восьмилетнего Золотая Баба напоминает сидящую Мадонну с ребенком на руках. Итальянец Гваньини писал, что Золотая Баба была вытесана из камня и представляла собой женщину с двумя детьми, одного ребенка она держала на руках, другой стоял рядом и назывался ее внуком.

Золотую Бабу почитали и славянской богиней. По многочисленным сведениям ханты, манси и русских старожилов. Золотая Баба долгое время хранилась в Белогорье – местности на Оби близ впадения в нее Иртыша. Это подтверждает и Сибирская летопись, в которой повествуется о приключениях Богдана Брызгина (Брызги. – А.Б.), ближайшего друга и соратника Ермака. После взятия в 1583 году остяцкого городка Самар он посетил в Белогорье мольбище остяков «богине древней; нага с сыном на стуле сидящая; приемлющее дары от своих, и дающе ей остатки во всяком промысле, а еже кто по обету не даст, мучит и томит; а хто принесет жалючи к ней, тот пред ней пад умрет, имеща бо жрение и съезд великий. Егда же вниде им слух приезд Богдана, велела спрятаться и всем бежати; и многое собрание кумирское спрятаща и до сего дни».

Через некоторое время исчезнувшее из Белогорья божество объявилось в бассейне реки Конды. Его тайно перенесли туда белогорские ханты, но потом следы Золотой Бабы теряются. Православный миссионер Григорий Новицкий, проповедовавший в начале XVIII века христианское учение остякам, пытался найти спрятанную статую и уничтожить ее, но сделать это ему не удалось. Он смог собрать лишь много ценных сведений как о самом кумире, так и тайном святилище, в котором хранилась Золотая Баба» [1].

Источником этого очерка явились комментарии к изданию иностранных ученых о Сибири [2], выдержки из сочинений которых представлены и в популярной литературе [3].

Приведем отрывок из «Трактата о двух сарматиях» М. Меховского: «Знай, в четвертых, что в Московии – одна речь и один язык, именно русский или славянский, во всех сатрапиях и княжествах. Так, даже вогулы (Ouhulci) и жители

Вятки – русские и говорят по русски. Они придерживаются одной веры и религии по образцу греческой. Все владыки (wladicae), то есть епископы (а их очень много), подчинены константинопольскому патриарху, получают от него утверждение и обязуются повиноваться ему. Исключения представляют козанские татары. Признавая князя Московии, они, вместе с сарацинами, почитают Магомета и говорят на татарском языке. Исключить надо также и иноземцев, живущих к северу от Скифии: они говорят на своих языках и наречиях и поклоняются идолам, как о том будет сказано в следующей главе.

Знай, в пятых, что за областью, называемой Вятка, по дороге в Скифию, стоит большой идол, золотая баба (Zlota baba), что в переводе значит золотая старуха. Соседние племена весьма чтут его и поклоняются ему, и никто, проходя поблизости или гоня и преследуя зверя на охоте, не минует идола с пустыми руками, без приношения. Если нет приличного дара, то бросают перед идолом звериную шкуру или хоть волос, вытянутый из одежды, и, склонившись с почтением, идут дальше» [4].

Вот что можно прочесть у С. Герберштейна: «От устья реки Иртыша до крепости Грустины два месяца пути; от нее до озера Китая рекою Обью, которая, как я сказал, вытекает из этого озера, более чем три месяца пути. От этого озера приходят в большом множестве черные люди, лишенные общего всем дара слова... За Обью, у Золотой Бабы, где Обь впадает в океан, текут реки Сосва, Березва и Данадим, которые все берут начало из горы Камень Большого Пояса и соединенных с ней скал. Все народы, живущие от этих рек до Золотой Бабы, называются данниками князя московского.

Золотая Баба, т. е. Золотая старуха, есть идол у устьев Оби, в области Обдоре; он стоит на правом берегу. По берегам Оби и около соседних рек рассеяно много крепостей, которых владельцы, как слышно, все подвластны князю Московии. Рассказывают, или, справедливее, баснословят, что этот идол Золотой Бабы есть статуя, представляющая старуху, которая держит сына в утробе, и что там уже снова виден другой ребенок, который, говорят, ее внук. Кроме того уверяют, что там поставлены какие-то инструменты, которые издают постоянный звук вроде трубного. Если это и так, то, по моему мнению, это делалось от того, что ветры сильно и постоянно дуют в эти инструменты.

... Все, что я говорил до сих пор, переведено мною дословно из доставшегося мне русского

дорожника. Хотя в этих известиях некоторое кажется баснословным и едва вероятным... (о чем я сам старательно разведывал, но не мог узнать ничего верного ни от кого, кто бы это видел своими глазами, хотя всякий ссылался на всеобщую молву, что это действительно так), тем не менее я не хотел ничего пропустить, чтобы другим доставить случай глубже исследовать это дело, почему я и употреблял названия мест те самые, которые употребляются у русских» [5]. У устья Оби Золотая баба помещается также А. Гваньини и Д. Флетчером.

Н. Витсен писал так: «В городе Тобольск занимаются всякими ремеслами больше, чем в каком-нибудь другом городе Сибири. С давних пор говорили в Европе и других местах, что жители и народы на реке Обь, около этого города, поклоняются статуе, называемой Злата Баба (Slata Baba), что значит “золотая старуха”, и считают ее своей богиней. Как бы старательно я ни исследовал это, я все же не мог найти подтверждения правильности этого. Только один знатный русский господин сообщает мне следующее: “У подножия горы, в Обдории (Obdorje), стоит высеченная статуя Золотая Баба в виде женщины. Слова Злата Баба означают “золотая старуха”. Мне сообщают, что остяки и другие язычники – туземцы около Тобольска и на Оби, поклоняются дьяволу, который, они говорят, появляется им в виде женщины с детьми на коленях. У нее на теле звенящие колокольчики. Ее очень боятся и почитают”.

Рутбекиус говорит, будто под словом Злата Баба подразумевается земля, а солнце и луна – это ее двое детей. Гуагнинус (Guagninus) говорит об этой богине следующее: “В области Обдория, около устья реки Обь, находится некий древний идол из камня – Золота или Злата Баба, что значит “золотая старуха”; у нее при себе двое детей, один на коленях, а другого она держит за руку. Говорят, это ее близкие [neven – племянники]. Обдорцы (Obdorianen), любрицы (Lubriscen), волнинцы (Volniensers) и другие окружающие народы поклоняются этой статуе. Ей жертвуют самые ценные меха – соболя и другую пушнину. Для нее режут самых жирных оленей. Мажут руки и ноги богини их кровью; потроха жертв они съедают в сыром виде.

Во время жертвоприношения жрец просит у статуи совета, что следует делать или не делать, переезжать им и поселиться ли в другом месте,

или нет, и если статуя отвечает “да”, то говорят, будто в окружающих рощах и горах слышен звук, как от колоколов или труб, произведенный этой статуей, хотя, по всей вероятности, этот звук происходит от подземных ветров.” И здесь заканчивается сообщение упомянутого писателя.

В другом месте, в описании морских походов англичан, совершенных ими раньше в Московии, мы находим, что когда переживают тяжелое время, голод, чуму и т.д., то поклоняются этой статуе богини. Они бросаются перед ней на землю, произносят в таком положении молитвы и ставят барабанчик. Окружающие кладут туда искусно сделанную жабу, затем ударяют палочкой по барабанчику. Тот человек, на которого прыгнет жаба, или около которого при ударе по барабану она упадет, падает как бы мертвым. Но с помощью этой богини, как они верят, он воскреснет для жизни. Он тогда может указать причину несчастья и средство избавления. Когда богиня удовлетворена, страна и народ освобождаются от несчастья, которое их преследовало. Но теперь так больше не делают»⁹⁵.

Если С. Герберштейн говорит о Золотой бабе как о статуе в виде старухи (по представлениям народов Сибири это должна быть женщина старше 33-35 лет. – А.Б.), в утробе которой находится сын и виден ещё один ребёнок – внук, то другие авторы пишут о ней как о статуе старой женщины с ребёнком на руках, рядом с которым находится другой ребёнок – внук (А.Гваньини); как о женщине с детьми на коленях (Н. Витсен), как о женщине с рогом изобилия (А. Вид), как о скале, имеющей вид женщины в лохмотьях с ребёнком на руках (Д. Флетчер) или о женщине с сыном, сидящей на стуле (С. Ремезов: у обско-угорских народов в быту нет чего-либо похожего на мебель для сидения. А.Б.), Изображение статуи с ребёнком на руках и подписью «Золотая баба» (Slata baba) имеется карте Русского государства Г. Меркатора.

Русские учёные XVIII в. (Г. Ф. Миллер, И. И. Лепехин) развивали мысль о том, что Золотая баба – древнее коми божество, статуя которого была увезена на Обь язычниками, не желающими креститься.

В качестве персонификации Золотой бабы предполагались финно-угорская Йомала, Гваньинь как одна из ипостасей Авалокитешвары,

⁹⁵ Автор выражает благодарность профессору Тьеру де Графу (Нидерланды) за возможность воспользоваться русским переводом книги Н.Встена «Северная и восточная Тартария», находящимся в печати, по его электронной версии.

мансийская Сорни-Эква или Калтац-Эква, изображение какого-то античного божества – Геры (Юноны) или Афины.

Если проанализировать описания обрядов приношения жертв и даров Золотой бабе, то они на самом деле близки к той практике, какая на самом деле характерна для хантов и манси. Не случайно исследователи (В. М. Кулемзин, З. П. Соколова и др.) видят в Золотой бабе черты местного, пусть и привнесенного откуда-то извне, от индоевропейских народов, культа, статьи о котором включены в ряд энциклопедий [6]. Если же сопоставлять разные образы Золотой бабы с реальными антропоморфными изображениями народов Западной Сибири и в особенности с представлениями о телесности и женском начале у этих же народов, то здесь рассказы о Золотой богине с детьми и традиционными человеческими фигурками и образом женского тела в культуре западносибирских народов не будут иметь абсолютно ничего общего.

Так, образ женского божества у народов Югры вообще должен был бы связываться с женскими куклами и женскими культовыми местами – но практически все рассказы о Золотой Бабе связываются с мужчинами⁹⁶, исключений не отмечено. Идея связи женщины с ее потомством, заслуживающей визуального или текстового отражения, в мифологии обско-угорских народов отсутствует, тем более невозможно ожидать от изобразительной практики этих народов каких-либо сложных композиций и от угорского культового изображения – наличия одной фигурки внутри другой; немислимо и копье как атрибут сибирского женского божества. Известные нам антропоморфные изображения у ненцев, хантов и манси – куклы, изображения умерших – *иттерма* и др. отличаются стилистической примитивностью, в чем можно убедиться по массовым описаниям ненецких идолов [7]. Совершенно нереальным выглядит в контексте культуры западносибирских народов (ханты, манси, ненцы, селькупы) почитание женского, да и любого божества, изображаемого в обнаженном виде, что можно сравнить с представлениями о запретах на демонстрацию женского тела, прекрасно сохраняющихся и в современной культуре этих народов. То, что

сохранение Золотой бабы приписывается шаманам – распространенная иллюзия: шаманы у народов Сибири не являются служителями культа божеств и верховных духов, функции хранителей священных мест у западносибирских народов и шаманские функции принадлежали разным лицам, а совмещение этих функций в лице шамана отмечалось только при угасании традиции почитания священных мест.

Сказанное здесь – не единственная несуразица в рассказах о Золотой бабе: в них, особеннов современных текстах из Интернета, нередко повторяется, что места, где она скрыта, были затоплены при строительстве гидроэлектростанции – уместно задать вопрос: какой же именно? – все гидроэлектростанции на Оби находятся на огромном удалении от мест, где могла находиться легендарная скульптура.

В проанализированных сообщениях обращает на себя внимание то, что у М. Меховского Золотая баба не имеет женской персонификации, у Д. Флетчера речь идет о скале, похожей на женщину с ребенком (антропоморфная скала или камень – типичная сибирская иерофания, т. е. культовый объект), а Г. Меркатор был склонен считать слова «Золотая баба» топонимом. Думается, не случайно у того же М. Меховского в рассказе о Золотой Бабе распространение русского языка среди манси (интереснейшая деталь!) соседствует с описанием татар.

По-татарски слова «Золотая баба» должны были звучать как Алтын-Апа, где апа – общетюркский термин для обозначения матери или старшей родственницы. Известно, что у народов Сибири при помощи терминов родства для предков именуются священные, культовые. Жертвенные места, связанные с культом предков или представлениях о духах-хозяевах местностей как о перевоплощенных предках. Что касается первой части такого именованья, то его понимание как тюркского *алтун*, *алтын* «золото» может быть признано вторичным и рассматриваться как следствие несовершенного понимания татарского языка.

Таким образом, вполне возможно, что в основе онима Золотая баба лежит сочетание слов Ал Тым-апа⁹⁷ или Ал Тын-апа – наименование

священного места в низовьях реки Тым (реального правого притока Оби) или реки с похожим названием – Тын, Сын, Сым и т.п. Такое наименование, будучи неверно понятым или неправильно переведенным на русский язык с татарского, инициировало сначала в среде русских, а затем и в среде ученых европейцев представления о богине, в которой син-

тезировались черты Богородицы – девы Марии и образы богинь Древней Греции и Рима. То, что подобные представления никак не увязываются с женской образностью и гендерным распределением культов и культовых функций в традиционной культуре обско-угорских и самодийских народов, странным образом остается незамеченным и поныне.

Литература

1. Ионина Н. А. Странствия Золотой Бабы. // Сто великих сокровищ (Серия «100 великих») М., Вече, 2005. С. 273-275.
2. Алексеев М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей, т. I, Крайгиз, Иркутск, 1932. С. 114-119.
3. Плеханов С. Золотая Баба. М., Изд-во «Молодая гвардия», 1985.
4. Меховский Матвей Трактат о двух Сарматиях. – М. – Л., Издательство Академии наук СССР, 1936. www.myslenedrevo.com.ua, www.drevlit.ru.
5. Герберштейн С. Записки о Московии. М. МГУ. 1988. С. 160, 336. (www.krotov.info).
6. Кулемзин В. М. Золотая баба // Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск, 2000. Т. 1. С. 352; Северная энциклопедия. М., 2004. С. 363-364.
7. Бурькин А. А. Федор Петрович Литке – исследователь этнографии ненцев // Земля Тюменская: Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. Вып. 17. Тюмень, 2004. С. 210-218.

А. А. Бурькин

Вертикальные и горизонтальные компоненты в модели мира у народов Западной Сибири

Вертикальная структура модели мира, предполагающая наличие нескольких сфер мироздания: размещающихся одна над другой, и помещение мира живых людей в центр такой модели, то есть трактовка мира людей как Среднего мира, как представляется, являет собой своего рода универсалию для ранних форм религии. Такая структура мира характерна и почти для всех народов Сибири, в том числе и для народов Западной Сибири. В основном, согласно имеющимся описаниям, у народов Сибири выявляются три сферы мироздания, у селькупов и эвенков их три, семь или девять, у кетов – семь или пятнадцать, у тюркских народов Южной Сибири – от трех до восемнадцати [1]. При этом часто основные сферы мироздания, а именно Верхний и Нижний миры делятся отдельные ярусы, и число этих ярусов не слишком определено – так согласно А. А. Попову, у нганасан имеются три сферы мира – верхний, средний и нижний миры, и в верхнем мире выделяется от трех до девяти ярусов [2]. Однако Нижний мир

имеет не строго вертикальное расположение по отношению к среднему: он расположен под землей за океаном в стороне заката солнца. У ненцев над землей имеются семь или трое небес, а под землей – семь небес или семь слоев льда, а у нганасан под землей – семь или девять мерзлых слоев [3]: вполне материализованная граница между Средним и Нижним мирами делает вертикальную стратификацию нижней сферы мира у ненцев довольно условной.

По воззрениям кетов, во вселенной имеются семь морей вокруг земли и семь речных мысов. Звезды, видимые с земли – это корни деревьев иного мира, где на небе живут люди и животные, переселившиеся из среднего мира. Верхний мир у кетов представляется в виде реки, имеющей семь мысов-изгибов [4]. Сходное устройство имеет мир у селькупов, у которых он также вытягивается вдоль реки, в истоках которой располагается Верхний мир, а в низовьях – Нижний мир, мир умерших людей. В соответствии с этими представлениями умершие попадали

⁹⁶ Нам довелось в 1980-е годы слышать от педагога, ученого-филолога и писательницы, кондинской манси Матрены Панкратьевны Вахрушевой-Баландиной (1918-2000) рассказ о том, что ее отец примерно во второй половине 1920-х годов ходил на поклонение в места, где должна была находиться Золотая баба, местонахождение которой уже тогда было тщательно скрыто – вот еще одно свидетельство массовости рассказов-быличек о таинственном священном идоле.

⁹⁷ В пумпокольском диалекте кетского языка слово Том имело значение «река».

в нижний мир на лодках и селькупы хоронили умерших в лодках. Согласно Г. Н. Прокофьеву, такое устройство мира отражает путь селькупов на север вниз по течению рек [4]. В известной исторической перспективе сказанное может быть справедливым и для других народов Западной Сибири, в частности, для кетов. Г. Н. Прокофьев предполагал, что линейные представления о мире являются более архаичными, нежели многоуровневые вертикальные построения модели мира, и, вероятно, с этим стоит согласиться. Сходные представления отмечаются и у тюркских народов Южной Сибири [5], и распространение их с юга на север соотносится с фактами этнической истории народов бассейна Енисея, в том числе и кетов, поскольку имеются основания искать их прародину на юге, в горных массивах Центральной Азии. Довольно неожиданным является то, что представления о множестве мысов (девяти мысах) как составляющих Среднего мира, мира живых людей, и определяющих расстояние от одного края мира до другого края, является характерным для долган, что отразилось в произведениях долганской поэтессы О. Аксеновой.

Особая проблема в характеристике исходной модели мира заключена в представлениях о мире у разных групп эвенков. В литературе получили широкую известность работы А. Ф. Анисимова, в которых Верхний мир – это исток шаманской реки Энгдекиит, расположенный на юге, средний мир – это мир людей, а Нижний мир расположен в устье реки на севере [6]. Однако объектом изучения А. Ф. Анисимова были преимущественно западные группы эвенков. В то же время у эвенков-орочонов шаманская река Тунето составляет только один из ярусов Нижнего мира [7], то есть у эвенков-орочонов река – это не объединяющий жедедь мира объект, а лишь одна из ее частей, своего рода эвенкийский Стикс. Как кажется, западные эвенки усвоили характерную для них модель мира, в которой особую роль играет река, у тех народов, которые появились в бассейне Енисея раньше их – ими вполне могли быть селькупы или какие-то иные самоедоязычные народы, в то время как восточные эвенки лучше сохранили традиционную тунгусскую модель мира, в которой структурирование нижнего мира является достаточно неопределенным и фактически каждый этнос имеет собственные воззрения на устройство Нижнего мира и состав его сфер.

Отличительная особенность структуры мира народов Западной Сибири – это то, что, согласно представлениям этих народов, ниже лежащий мир является местом обитания одного из божеств, которое мыслится или как антецедент божества верхнего мира и носитель злого начала, или реже как хтоническое божество. Таковы божества-антиподы Нуми-Торум и Куль у угров, Нум и Нга у ненцев, Есь и Хоседам у кетов. Обращает на себя внимание и то, что у западносибирских народов в Нижнем мире обитают женские персонажи – угорская Калтащ-Эква, кетская Хоседам, селькупская Ыланта-Кота, ненецкая Я'небя, что составляет интересную особенность религиозных представлений народов этого региона.

Как отмечала Г. Н. Грачева, горизонтальные составляющие модели мира характерны практически для всех культур полярного региона Евразии, и они реализуются в основном в виде представлений о шаманских дорогах, по которым шаман путешествует при камлании – сам шаман занимает как бы центр вселенной, и его пути простираются вверх и вниз [8]. Действительно, топография шаманских дорог у народов западной Сибири и у восточносибирских народов (например, у нанайцев) в большей мере связана с горизонтальной плоскостью. Однако шаманы в путешествиях по сферам мироздания пользовались как раз вертикальной моделью мира, и именно такая модель мира создавала основания и для классификации камланий по целям и адресатам, и для противопоставления белого и черного шаманства у тех народов, для которых такое противопоставление является значимым.

Само противопоставление горизонтального и вертикального компонентов в модели мира, вне зависимости от того, к чему оно относится – к религиозным воззрениям или к шаманской практике, основывается не только на противопоставлении реального мира и одного или нескольких виртуальных миров, но и на более общем и более материализованном противопоставлении видимого и невидимого мира. В оппозиции горизонтального и вертикального в виртуальных мирах присутствует несколько иной признак, нежели собственно реальность/виртуальность – это относительная достижимость сферы мира в горизонтальной модели и относительная недостижимость сферы мира в вертикальной модели. В сферы мироздания, разграниченные по вертикали обычной живой

человек проникнуть не может – в нижний мир попадают умершие, в верхний и нижний миры могут попадать шаманы. В то же время сферы пространства, разграниченные по горизонтали, являются более доступными для человека – вероятно, именно по этой причине горизонтальные компоненты модели мира в религиозных воззрениях повсеместно являются архаичными

и вытесняются вертикальными структурами. Горизонтальные компоненты устройства виртуального мира поддерживаются в религиозных воззрениях тем, что мир по горизонтали делится на разные владения духов-хозяев, а в шаманской практике тем, что шаман имеет возможность путешествовать по Среднему миру, не покидая его.

Литература

1. Религии народов современной России. М., 1999.
2. Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
3. Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
4. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX-начало XX вв.). Л., 1976.
5. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
6. Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.-Л., 1958.
7. Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984.
8. Грачева Г. Н. К горизонтальной модели мира у нганасан // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 23-45.

А. А. Бурькин

Представления манси о хозяйках леса мис-нэ и их аналоги в религиозных воззрениях народов Сибири и Дальнего Востока

Характерной чертой пантеона хантов и манси является его многоуровневость. Главные божества манси и особенно хантов имеют объединяющую весь пантеон генеалогию, сравнимую по своей логичности и своему изяществу с генеалогией олимпийских богов в древнегреческой мифологии. Наряду с божествами стихий природы, которые в генеалогии оказываются детьми верховного божества Нуми-торума, среди сверхъестественных существ, которые почитаются манси, присутствуют и разнообразные категории духов-хозяев, духов-охранителей поселений, семейных духов, враждебных или недружественных духов и т.д.

Среди этих духов особое место занимают сверхъестественные существа-духи, именуемые по-хантйски миш, по мансийски мис, точнее, мис-нэ, представляемые в роли прекрасных

девушек, имевших функции покровительства охотникам и принесения охотничьей удачи⁹⁸.

В рамках генеалогии угорского пантеона мис-нэ составляют часть сверхъестественных существ-народа мис, который считается потомками великанов-менквов. По рассказам манси, люди мис живут в тайге, занимаются охотой, имеют в качестве собаки медведя или соболя, их дома богаты, внутренние помещения отделаны мехами. Сверхъестественные существа мис-нэ – это молодые женщины народа мис, которые устанавливают отношения с охотниками, могут вступать с ними в связь и дарят охотничье счастье. В одном рассказе, зафиксированном у сосвинских манси, повествуется, как мис-нэ предлагает себя охотникам, но они, увидев на ноге мис-нэ копыто, похожее на лосиное, отвергают ее: в следующих эпизодах люди видят

⁹⁸ www.sati.archaeology.nsc.ru/encyc_p/term.htm, www.etic.ru/edu/myth

на ноге мис-нэ копыто дикого оленя и лошади. Обиженная мис-нэ говорит охотникам: «Если вы кормиться не хотите, езжайте!». Охотники возвращаются домой и видят, что от их жилищ и амбаров остались голые стены, а стадо оленей превратилось в сухостой. У манси весьма популярен и сюжет о том, как популярен сюжет, когда мис-нэ выходит замуж за охотника, но после того, как ее начинают обижать родственники мужа (обычно сестра мужа), мис-нэ уходит в лес, и вместе с ней исчезает благостояние семьи. Считалось, что мис-нэ среди были среди предков особенно удачливых охотников.

В некоторые версии мансийских рассказов мис-нэ, выступающая в этом случае как единственный персонаж, является дочерью бога войны Хонт-Торума войны, или же младшей сестрой братьев-богатырей с верховьев р. Ляпин – тех же самых менквов. По другим рассказам, мис-нэ имеет мужа, им является Пайпын-ойка, помощник Хонт-Торума⁹⁹. Имеются данные, что у манси различаются Вор-Мис-нэ «Лесная женщина Мис» и Вит-Мис-нэ «Водяная женщина Мис»¹⁰⁰.

Персонажи, сходные с мансийскими хозяйками тайги мис-нэ, имеются у целого ряда народов Западной и Южной Сибири. Согласно воззрениям алтайцев, среди обитателей мира духов имеются духи *албыс* или *албасты* – это красивые молодые женщины, не вышедшие замуж, или дочери какого-либо *эззи* – духа-хозяина горы или леса, они встречаются с охотниками и вступают с ними в связь. Считается, что этих духов-девушек приманивают сказки и песни, рассказываемые охотниками – так появляется мост, связывающий сказительскую традицию, в которой заключена способность привлекать покровительствующих духов, и шаманскую практику, в которой важное место занимает призывание духа-помощника. Такие же духи в женском облике есть и у тувинцев, но у них они не так прелестны, как у алтайцев [1]. Впрочем, у тувинцев *албысы* могли менять пол и нападать на мужчин и женщин, превращаясь при этом в существа противоположного пола по отношению к тому, на кого они нападали. Некоторые ученые считают, что образы хозяйек гор и рек – это контаминация образа матери-земли с духами-хозяевами гор и рек, однако, как мы полагаем, такое допущение не обязательно: во-первых, у соседних с тувинцами народов духи-девушки представляются как дочери духов-хозяев

гор и лесов, во-вторых, оно основано на гипотезе о древнем тотальном матриархате в верованиях и общественных отношениях, которая в наши дни не находит подтверждения.

У шорцев духами-хозяевами гор были частью мужчины, частью женщины. Хозяйка гор выращивала соболей, покровителем охоты был сарас или колунак – колонок. Горные хозяйки зверей и дичи у шорцев тоже любят сказки и песни. Как писал А. Ф. Анисимов, у кумандинцев хозяйки тайги представлялись как женщины [2], то же самое мы наблюдаем у многих тюркоязычных народов Южной Сибири.

У якутов имеется обычай изготавливать куклу, изображавшую умершего, в которой какое-то время будет находиться его душа. Сходный обычай изготовления изображения *иттерма* характерен и для манси, и для хантов, от которых он, видимо, заимствован ненцами, но только у якутов эти представления связаны с определенной половозрастной категорией умерших, чье изображение предписывается изготавливать, а именно – с категорией молодых незамужних женщин, той самой, к которой принадлежат в виртуальном мире прекрасные хозяйки тайги-покровительницы охотников. Но на что именно направлены были обычаи якутов, имеющие целью взаимодействие людей с миром духов – на содействие появлению новых хозяйек тайги или на противодействие ему, то есть на стремление оставить душу ближе к людям – пока непонятно. Отметим, что у хантов и манси, по некоторым данным, изображения-*иттерма* молодых женщин, девушек и детей хоронили либо в могиле, либо в лесу – но, в отличие от *иттерма* других категорий умерших, не хранили дома.

Представления, согласно которым девушка, умершая до замужества, становилась лесным духом, характерны и для корейцев – это был один из мотивов ранней выдачи девушек замуж. У бурят, как и у тюркоязычных народов Сибири, также имелись женские духи тайги – ими тоже становились рано умершие девушки и молодые женщины, считалось, что они имеют талисман, обладающий волшебной силой, и склоняют охотников к связи.

Согласно воззрениям кетов, женский персонаж, который можно встретить в тайге, по верованиям кетов имеет несколько другую природу – это медведь или сын медведя Кайгусь,

появляющийся перед людьми в образе «лесной девки». Данная функция медведя в мифологии кетов не имеет аналогов среди фольклорных произведений или поверий народов Сибири, а мотив оборотничества такого персонажа уникален, если не считать рассказов тувинцев о духах, способных изменять пол. Кетские материалы об образе «лесной девки» обособлены еще и тем, что Кайгусь, кажется, существует у кетов в единственном числе, в то время, как по большинству рассказов у манси и по рассказам в других традициях, прекрасные хозяйки тайги существуют во множестве.

Среди духов-хозяев эвенков присутствуют духи *сэвэки*, покровительствующие охотникам и имеющие облик молодых девушек. Как отмечает А. И. Мазин, девушка-сэвэки приносила одному охотнику удачу, но, когда он рассказал о ней другим, он потерял свою охотничью удачу и вскоре умер [3]. У западных эвенов дух охоты – *мухон* (то же, что *мусун* у эвенков) представлялся людям в виде девушки.

Один из персонажей пантеона негидальцев, близких по языку и культуре к эвенкам – это Калгама или Кокгама (разные записи одного и того же имени), это женский дух-хозяин тайги, который является охотнику в образе прекрасной женщины [4].

По представлениям нанайцев, среди многочисленных духов имелся дух-женщина, помогающая охотникам, которого называли «моя жена». У орочей, как и у негидальцев, бытовали мифы о духах Какдзямю. Какдзямю – это дух охоты, он, как орочи, живет семьей. У него есть сумочка с шерстинками зверей – так же, как у женских божеств и духов других тунгусских народов. Однажды Какдзямю вступил в связь с женой охотника, забыл у нее свою сумочку, после этого охотник стал удачливым – такой вот настоящий мопассановский сюжет. Как видно, покровителями охоты

могут быть не только прекрасные девицы, но и духи-мужчины, и они тоже оказывают охотникам благодеяния – но через посредство их жен, и стоит заметить, что у близких друг к другу по языку и культуре народов предстательства о духа – хозяевах довольно сильно различаются.

Нивхи говорили об умершем «ушел к своим» – здесь в виду имелись духи «горные люди», про умершую незамужнюю девушку «ушла к жениху», также, очевидно, к «горному человеку»: последнее явно указывает на изменение статуса. Чукчи думали, что души-*увиритти* одиноких женщин живут в мире мертвых сами по себе в одиночестве – таким образом, эта категория человеческих душ обособляется от других умерших и выглядит потенциальным ресурсом для превращения их в хозяйек тайги или тундры.

У ительменов, согласно описанию Е. П. Орловой, имеется дух *фех*, который превращается то в мужчину, то в женщину в противоположность полу того человека, с которым он встречается в лесу [5].

По воззрениям айнов, среди многочисленных обитателей виртуального мира, духов камуй имеется особая категория духов *васанги*, которые могли превращаться в красивых женщин.

Таким образом, хозяйки тайги, являющиеся помощницами охотников и весьма сходные по поведению и функциям с мансийскими *мис-нэ*, представляют собой такую категорию сверхъестественных существ, представления о которой широко распространены среди народов Сибири [6]. Представления о такой категории духов, генеалогически связанной с духами-хозяевами высшей категории или божествами с одной стороны, и с людьми в их перевоплощении в виртуальном мире, с другой стороны, оказываются характерными для многих народов, что находит разнообразные подтверждения и в религиозных представлениях, и в мифологических рассказах, и в обрядности.

Литература

1. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX-начало XX вв.). Л., 1976.
2. Анисимов А. Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969.
3. Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. Новосибирск, 1984.
4. Сем Т. Ю. Традиционные представления негидальцев о мире и человеке // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990.
5. Орлова Е. П. Ительмены. СПб., 1999.
6. Бурыйкин А. А. Вера в духов: сколько душ у человека. СПб., 2007.

⁹⁹ Мифология манси // www.yamalarchaeology.ru/index.php

¹⁰⁰ Виноградова Д., Непомнящий Н., Новиков А. Неандерталец жив? // www.alamas.ru/rus/publicat/Novikov.htm

Традиционные религиозные воззрения народов Западной Сибири в контексте этнографии и религиоведения

< Воланд: > Впрочем, ведь все теории стоят одна другой. Есть среди них и такая, согласно которой каждому будет дано по его вере. Да сбудется же это!

М. А. Булгаков. Мастер и Маргарита, глава 23.

Вселенная и ее миры

В традиционном мировоззрении различных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России мы находим самые различные рассуждения, утверждения ответы на вопросы о том, как устроена вселенная, сколько миров можно насчитать выше того мира, где живут люди, и сколько миров располагается ниже этого мира.

Обычно в этом регионе нашей планеты народы усматривают в устройстве Вселенной три мира – Верхний, Средний и Нижний миры. У селькупов и эвенков таких миров может быть три, семь или девять, у кетов – семь или пятнадцать, у тюркских народов – от трех до восемнадцати. Общим в схеме вселенной, представленной в мировоззрении разных народов, является только то, что люди живут в Среднем мире, и как раз их мир является центром мироздания, точнее, центром той модели мироздания, которая отражена в их религиозных верованиях, фольклоре, изобразительном искусстве.

В Среднем мире, определяемом, а если быть более точным, подразумеваемом в качестве центра мироздания, но при этом не имеющем собственной середины, живут люди. Но в этом мире живут не только они, здесь же обитают и животные, и разнообразные сверхъестественные существа. В иных мирах живут сверхъестественные сущности-духи, там же, конкретно – на ветвях мирового дерева находятся такие виртуальные объекты, которые имеют связь с людьми: это души умерших, души шаманов, еще не родившиеся дети. В этих же мирах живут Божества-антиподы, такие, как Нуми-Торум и Куль-Отыр у хантов и манси, Нум и Нга у ненцев, Есь и Хоседам у кетов.

Вопрос о том, кто же создал вселенную, кто был первотворителем этого мира и каково его могущество, для народов Сибири, как это ни

удивительно для нас, совершенно не актуален. Во многих этнических традициях о создателе, первотворителе мира вообще ничего не говорится. Что еще очень важно и опять же необычно для современного человека – в воззрениях этих народов никто ничего не говорит о конце мира, мир мыслится как вечный. Хочется сказать – традиционные представления о мире у тех народов, которых мы часто считали и считаем отсталыми и малокультурными, стоят ближе к научной картине мира, чем, скажем, догматы о судьбе мира в христианском вероучении.

Манси считали, что во вселенной имеется семь миров. Кроме мира живущих людей, который, конечно же, находится в середине, имеются еще три верхних мира и три нижних мира [1, 139]¹⁰¹. В Верхнем мире живет Кащар-Торум, божество-предок, отец Корс-Торума и дед Нуми-Торума, нынешнего верховного божества угорских народов и ненцев. Нуми-Торум является владыкой того мира, который является видимым с земли.

Манси не имели символических изображений Кащар-Торума, не было у него и культовых мест. Это очень показательно – при наличии представлений о божестве-первотворителе, которое должно считаться самым могущественным и самым главным, данное божество не имеет ни устойчивого образа, ни специальных изображений, ни средств или институтов почитания. Корс-Торум у манси – это хозяин второго яруса Верхнего мира. Корс-Торум является сыном Кащар-торума и отцом мансийского верховного бога Нуми-Торума. Манси полагают, что не кто иной, как Корс-Торум создал небо, землю, воду, огонь, солнце, луну и звезды, то есть, как можно полагать, явился устройтеlem порядка в мире, созданном его предшественником и отцом.

Согласно представлениям манси, как и его отец Кащар-Торум, владеющий третьим высшим миром, Корс-Торум очень далек от людских дел. Он обитает выше облаков в золотом жилище, и все сведения о нем манси получили от других богов. Ни он, ни Кащар-торум не оказывают никакого влияния на жизнь людей, потому что находятся слишком далеко от них. В случае необходимости Корс-Торум посылает своего сына Нуми-Торума посмотреть, что происходит на земле и доложить об увиденном. Там, на земле, живут младшие братья и сестры Нуми-Торума, Хотал-Эква – солнце, Этпос-Ойка – месяц, сестра Нуми-Торума Катцар-Эква – она же земля, Най-Эква – огонь, Хозяин нижних миров у манси – Куль-Отыр, который в генеалогическом отношении является младшим братом Нуми-Торума. При рождении сыновей в святилище Куль-Отыра манси приносили луки (на самом деле – модели луков), при рождении дочерей ему приносили иголки. Если манси жертвовали Нуми-Торуму оленя, то мясо съедали сами.

Божества стихий природы у манси имели антропоморфный облик – солнце Хотал-Эква или Хотал-Ими, имеющее женскую персонификацию, луна – Этпос-Ойка, имеющая мужскую персонификацию, Сехыл-Торум, младший брат Нуми-Торума, обитавший на черных облаках – хозяин грома, огонь – Най-Эква, относящаяся к женскому классу сверхъестественных существ. Хозяева леса, по представлениям манси – это великаны, призраки умерших, зооморфные духи, имеющие зооморфный облик.

Иногда в исследованиях по мифологии и религии манси Нуми-Торум рассматривается как «общеплеменное и общенародное божество». То, что Нуми-Торум является главным божеством манси и хантов, сомнений не вызывает, правда, заметим, что по степени могущественности мансийских богов никто из самих манси не меряет... Однако, думается, не слишком правильно говорить об общеплеменном божестве в приложении к манси, там, где, скорее всего не было племени как социальной единицы, и там, где разные территориальные группы этноса – манси и в особенности хантов – говорят на различающихся до взаимной непонимаемости диалектах (в сущности на разных языках, о чем часто говорят лингвисты) и даже не осознают себя без внешней подсказки одним и тем же народом.

Как рассказывают манси, Калтащ-Эква, она же известна под именем Торум-Щань, изменила своему супругу Нуми-Торуму, и за это была

свергнута с верхних миров и после этого она стала покровительницей женщин. Правда, остается непонятным, с кем могла богиня изменить мужу, если около нее не было никого, кроме свекра Корс-торума: неужели мансийский бог оказался снохачом? Почиталась у манси также и дочь Калтащ-Эква – Калтащ-Эква аги.

У Нуми-Торума, как говорят манси, был еще сын Мир-Сусне Хум, о котором в каждой местности существовали свои собственные представления. Мир-Сусне Хум, «За миром смотрящий человек» по своим функциям является посредником между богами и людьми. Ему приписывалась способность предохранять людей от болезни или способствовать их выздоровлению. Мир-Сусне Хум, сын Нуми-Торума, известен еще и под другими именами – он же в рассказах о нем именуется Торум Пыг, он же Калтащ-Пыг, он же Эква-Пырищ – это популярный герой мансийского фольклора, причем он оказывается героем не только в смысле структуры повествования как персонаж, но и в смысле своего божественного происхождения, точно как в древней Греции, где дети олимпийских богов начинали играть важную роль в эпических повествованиях. У Мир-Сусне-хума, по рассказам манси, имеется еще брат Отыр-Пыг. Почтением пользовалась у манси также Суй-Ур-Эква, покровительница женщин, ей приносят коврики при рождении дочерей. Имелся у манси и Хонт-торум – бог войны, у которого есть два помощника Энки и Хуси. У манси почитался и Йибы ойка или Пубы ойка – крылатый старик – филин, у которого, как говорят, есть жена и сыновья. Особое отношение к филину у манси понятно, это ночная птица, посредник-медиатор, связывающий свет и темноту, как козодой у нивхов, и к тому же филин – хищник.

Пантеон хантов очень сходен с мансийским. Ханты считают, что демиургом, создателем вселенной был Косяр-Торум или Нум-Сивес. Его сын Корс-Торум или Нум-Курис стал создателем мира. Его дети – это Нум-Торум, являющийся действующим верховным божеством, Кынь-лунг или Кынь-ики, бог подземного мира, богиня солнца Катль-ими, Талась-ики, бог луны, брат и супруг солнечной богини, хотя у Талась-ики есть еще одно сердечное пристрастие в виде женского небесного духа. Дочерью Корс-Торума является это Калтащ-анги богиня земли – иногда ее называют женой Нум-Торума, впрочем, как и в союзе солнечного и лунного божеств Катль-ими и Талась-ики тут одно другого не исключает: возможно, у людей были запре-

¹⁰¹ По другим данным, Нижний мир находится у манси в устье Оби под землей. (Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1, Томск, 1994. С. 139).

щены близкородственные брачные союзы именно потому, что они являлись привилегией богов. Другие дети Корс-Торума стройная красавица Най-ангки, богиня огня, и повелитель вод Йенг-ики. У хантов, кроме божеств, почитаются также имеющие мужской облик духи ветров, из которых самый старший, и, видимо. Самый почитаемый – дух северного ветра, и Вонт-лунг – хозяин леса.

У хантов и манси Нижний мир, как пишет И. А. Иванов – царство злого бога Кынь-ики. В Нижнем мире время имеет обратный ход, оно обращено вспять [2, 37].

Согласно представлениям хантов, Нуми-торум создал человека из глины – понятно, что это узнаваемый мотив, возможно, появившийся после знакомства угорских народов с христианством, однако обратим внимание, что создатель человека продолжает ассоциироваться с верховным божеством собственного пантеона.

Как писал К.Карьялайнен, «Современный мир духов остяков очень богат. настолько богат, что, наверное, никогда никому не удастся вывить число и имена всех этих духов...» [3, 6]. В самом деле, каждое болото, озеро, бухта, берег имеют своих духов. И если имеется водяной дух, то у него, как и у людей, есть жена, сын и дочь.

Несмотря на изобилие духов в мире хантов, в этом мире ни солнце, ни луна, то есть Катль-ими и Талась-ики, имеющие соответственно женскую и мужскую персонификацию, так же, как и у манси, не были объектом религиозных церемоний и не почитались.

Есть факты, говорящие о том, что вертикальная модель мира, в которой разные сферы мира располагаются одна над другой как этажи здания, у хантов оказалась преобразованной в горизонтальную, где разные фсферы мира располагаются на плоскости. В частности, в сургутском Приобье у хантов была представлена горизонтальная модель мира. Ханты называют север – *ил* – низом, а юг – *ном* – верхом.

Ненцы, как и большинство народов Сибири, считали, что вселенная состоит из трех сфер. Семь небес или три неба находятся над землей, представляющей Средний мир, и семь небес или семь слоев льда располагаются под землей. Нум у ненцев, как и у угорских народов – это

божество верхнего мира, жена Нума Я'мюня или Я'небя – хозяйка земли, которая иногда выступает как жена Нума: впрочем, кто там разберется, какие у них отношения, и кого называют женой.

По рассказам ненцев, жена Нума характеризуется как старуха – однако тут есть одна интересная подробность: наименования людей по возрасту у народов Сибири не совпадают с нашими представлениями о возрастных границах: у этих народов под понятие «старуха», то есть «женщина старшего возраста» подводится женщина, которая по своему возрасту может иметь взрослых детей. Стало быть, ненецкая «старуха», являющаяся женой верховного бога – это не костлявая сгорбленная седая злая ведьма с клюкой вроде нашей бабы-яги, а тридцатипятилетняя красавица. В жертву Нуму ненцы приносили белых оленей. Антипод Нума Нга у ненцев – это злое божество, ассоциируемое с Нижним миром, в жертву Нга приносятся олени и собаки темной масти. Нга – это, по одной версии, сын Нума, по другой – его свояк. Он живет в нижнем мире за семью слоями вечной мерзлоты, на одной из нижних земель. Таким образом, Нум и Нга образуют пару божеств, точно так же, как Хэвэки и Харги у эвенков или как Ульгень и Эрлик у тюркских народов Южной Сибири. В качестве жертв божествам у ненцев приносятся также деньги¹⁰², хлеб, вина, сукно. Ненцы полагают, что продолжительность жизни человека зависит от Нума, и об этом ведет запись Я'мюня. И тем не менее у ненцев Нум, хоть от него и зависел срок жизни человека, не имел никакого образа.

По представлениям ненцев, солнце и луна в разных мирах одни и те же. Когда на нижнем небе тает снег, у нас в Среднем мире идет дождь и светит солнце. Луна обладает способностью притянуть к себе человека, так, однажды она притянула шамана с бубном – обратим внимание, что мотив, в котором человек, чаще всего девочка, попадает на луну, потому что луна берет героя рассказа к себе, встречается в сказках многих народов Сибири. Пурга, по представлениям ненцев – это старуха с длинными седыми волосами. Интересно, что пантеон угорских народов и ненцев уравновешен. сбалансирован в гендерном и возрастном отношении, в нем.

В особенности у хантов и манси, представлены божества трех поколений, ив нем присутствуют как мужские, так и женские персонажи, заключающие друг с другом брачные союзы.

У ненцев имеется миф, рассказывающий, что в создании мира принимали участие горностаи и гагара, но эти персонажи никак не связаны с верховным божеством Нумом. Вообще мифология народов Сибири, включающая рассказы о создании мира, животных и человека, как раздел фольклора и вид словесного искусства чаще всего не соотносится с религиозными воззрениями тех народов, от которых записываются мифы. Так, в одном из мифов чукчей первородительницей всего живого является брюхатая волчица, однако волк не играет в мировоззрении чукчей той роли, которая для него ожидается, если исходить из данного мифологического рассказа.

Нганасаны, как писал А. А. Попов, также видели во вселенной три сферы мира – Верхний, Средний и Нижний. В Верхнем мире насчитывалось от трех до девяти ярусов. В Нижнем мире имеется семь или девять нижних мерзлых слоев, по которым попавшие туда умершие люди идут постепенно все ниже и ниже. Нижний мир нганасан расположен за океаном – под землей в стороне захода солнца. В Нижнем мире стоят семейные чумы, но в остальном там все наоборот по сравнению с миром живых. В этом мире люди живут хорошо, там много дичи, рыбы, пищи. По другой версии, у нганасан отверстие внутрь земли, открывающее вход в Нижний мир, расположено в кустарнике у воды. Земля мыслилась ими как плоская, и над ней прибита полярной звездой небесная сфера.

Нганасанский создатель земли Ньилы-Тыа-Нго, как и у других народов, не играл в жизни мира активной роли. Хозяев земли у нганасан два – один добрый, другой злой – видимо, это злой дух Тани-да, который ждет умерших. Хозяева воды и растительности представляют собой супружеские пары. Облака, по мысли нганасан – это мужчины и женщины. Когда начинается пурга – это хозяин пурги открывает ноздри. Дух-хозяин земли однажды превратил девочку в медведя и сделал ее своей женой – эта версия мифологического рассказа о медведе оказывается совершенно оригинальной среди множества мифологических рассказов о медведе у народов Сибири и Северной Америки, однако женское начало в медведе не имеет продолжения ни в мифологии, ни в воззрениях нганасан.

Яркая особенность религиозных воззрений нганасан – это культ божеств с женской

ипостасью, как его называют, культ матерей. Моу-нямы – это земля-мать, Коу-нямы – солнце-мать, Кичеда-нямы – луна-мать, Биды-нямы – вода-мать, Туй-нямы – огонь-мать. У нганасан, как мы видим, нет такого сбалансированного гендерного разграничения божеств, какое мы видим у хантов и манси. Согласно верованиям нганасан, Земля-мать Моу-нямы является устроительницей земли и вселенной, именно она наделяет глазами всех живых при зачатии. Как говорят нганасаны, земля наполнена глазами, которые вкладываются в самок. Мир нганасанами представляется как лосиха или дикая важенка-олениха, на спине которой живут нганасаны. Огонь-мать, вода-мать, дерево-мать – так нередко нганасаны называли и землю-мать, почитаемую более других. Однако духи-*нго*, составляющие основную массу сверхъестественных существ, есть вообще у всего, что находится на земле, и они встречаются всюду, хотя окружающий нганасан мир неоднороден и в своем сверхъестественном воплощении. У нганасан, как и у других народов, почитанием пользовались и камни, и деревья, представляющие для обитателей Таймыра своего рода экзотику.

Вообще у нганасан мир занят по преимуществу размножением, поскольку идея размножения и продолжения жизни в нем явно доминирует над всеми другими видами активности. Это наиболее ярко выражено в форме культа матерей. На наш взгляд, вопрос о том, что сформировалось раньше, культ матерей или иерархия сверхъестественных существ – это вопрос, не имеющий смысла, хотя этнографы с социологической подкладкой наверняка стали бы находить решение этого вопроса, ссылаясь на архаический матриархат и на относительное равенство матерей в представлениях нганасан. Однако же интересно другое: что же на самом деле имело место раньше – или люди сначала сами озаботились размножением самих себя и всего живого в природе и придали этой деятельности осмысленный характер, или же они сразу делегировали эту заботу сверхъестественным существам.

Селькупы насчитывали три, десять, девять или семь ярусов неба. Солнце представлялось им как женщина, луна – как мужчина, в точности, как у хантов и манси. На рисунках селькупов, отражающих устройство мира, солнце изображается слева, а луна справа. У селькупов есть предание о солнце, разорвавшем луну: можно думать, что оно связано с солнечными или лунными затмениями. На небе живут Ном – то есть небо, или небесная старуха (здесь представления

¹⁰² На жертвенных местах ненцев можно видеть целые собрания монет, начиная с XVIII века и вплоть до монет 1980-х годов, а, вероятно, и современных. Эти монеты позволяют точно датировать, в какие годы и в продолжение какого времени почиталось то или иное место.

о верховном божестве у селькупов расходятся не только с обско-угорскими народами, но и с близкородственными селькупам ненцами), их сын Ий, небесные олени и птицы. Ном рассматривается селькупам как добрый дух. Небо, то есть не кто иной, как тот же Ном посылает на землю все живое сквозь отверстие в первом ярусе неба – в общем, этакий машинизированный театр, только без драматических сюжетов.

В Нижнем мире у селькупов живет злой дух Кызы, насылающий на людей болезни и вызывающий смерть, и «нижняя старуха» Ыланта-Кота, покровительница женщин. Она дает детям колыбель, умершим гроб, шаманам одежду и обечайку бубна. Как писал А. Ф. Анисимов, у селькупов вся вселенная мыслилась как сопричастная образу старухи-прародительницы Ыланта-Кота. Это, думается, сказано слишком сильно, поскольку покровительница женщин не обязательно должна быть прародительницей.

По представлениям селькупов в другом варианте, мир делился на три части – верховья, середина и нижнее течение реки, хотя нижний мир находился все-таки под землей. Если мир вытягивается вдоль реки – то, в соответствии с мнением авторитетного исследователя этнографии народов Западной Сибири Г. Н. Прокофьева, это отражает путь селькупов на север, и то же является справедливым в отношении других народов Енисейского края, пришедших в эти места с юга. Такое линейное представление о мире, лежащем на одной плоскости, считается более древним, чем выстраивание мира по вертикали. В соответствии с этими представлениями о мире селькупы полагали, что души умерших приплывают в мир мертвых на лодках и хоронили умерших в лодках. Изготовление гроба из лодки или придание ему черты лодки прослеживается и в погребальной обрядности других народов, тех, у которых аналогичные представления о мире уже отсутствуют. Намогильные памятники в форме лодки встречаются даже у венгров, живущего в Европе народа угорской группы, который давно покинул Западную Сибирь. Селькупы считали, что кедровка является творцом леса, потому что кедр вырастает из ореха. Реликтовые представления о том, что вселенная включает девять мысов, имеются и у долган, и это отражено в одном из стихотворений долганской поэтессы О. Аксеновой. Примечательно, что вертикальные и горизонтальные компоненты модели мира могут причудливым образом сосуществовать друг с другом. Так, у селькупов и ненцев шаман при камлании мог

подниматься в Верхний мир по воздуху, но он возвращался из Верхнего мира плывя вниз по течению реки.

Кеты, живущие по берегам Енисея, находили во вселенной семь морей вокруг нее и семь речных мысов. Звезды, по их рассказам – это корни деревьев иного мира. На небе есть люди и животные, переселившиеся из Среднего мира. Верхний мир, по взглядам кетов – это река, имеющая семь мысов-изгибов. Так же, как у хантов и манси, солнце рассматривается кетами как женщина, а луна – как мужчина, причем это противопоставление имеет соответствующее выражение даже в языке кетов, где есть категории грамматических классов. Однако же, как и у других народов Западной Сибири, ни солнцу, ни луне не оказывается божественного почитания. Отсчет времени у кетов начинается с того момента, «когда свет родился, когда земля росла, когда людей было мало».

На небе в Верхнем мире у кетов живут старик Есь, бог с добрым началом, и земля-мать – Бангам. В земле, то есть в Нижнем мире живет хозяйка злых духов Хоседам – как говорят, в прошлом это была в прошлом жена Еся, которую он прогнал. Эта история похожа на историю богини Калтац-Эква у обских угров, с той лишь разницей, что причина изгнания Хоседам из Верхнего мира остается неизвестной: кеты – народ немногочисленный, и богов у них тоже мало. В Среднем мире, по представлениям кетов, живут духи-хозяева, там же обитает лесная мать шаманов Холай, медведь или сын медведя Кайгусь, представлявший людям «лесной девкой». Опять же по каким-то причинам такой персонаж у кетов, как кажется, всего один, в то время как юные хозяйки леса у других народов Сибири многочисленны – их на всех охотников хватает...

Согласно воззрениям эвенков, окружающий их мир расположен вокруг шаманской реки Энгдекит, и в нем насчитывается три или семь миров, расположенных в верхнем и нижнем течении этой реки. Верхний мир – это исток шаманской реки на юге, Средний мир – мир людей, Нижний мир располагается в устье этой реки на севере. В другой модели вселенной у эвенков она делится на три части по вертикали: Угу-Буга – Верхний мир, Дулин-Буга – Средний мир, Хэрги-Буга – Нижний мир. Вход в Верхний мир – это Полярная звезда. Эвенки почтительно именovali солнце – Энекан-Сигун, персонифицируя его в женском образе. У эвенков Энекан-буга – «Природа-матушка» живет ближе всего к земле, и это несколько похоже на культ матерей

у нганасан. Энекан-буга имеет облик старушки (одинокая, стало быть, и в самом деле довольно пожилая) в длинном платье из ровдуги, у нее есть мешок с шерстинками – душами животных. Луна является зеркалом Энекан-Буга. В Верхнем мире, кроме нее, живут также духи-хозяева природы, стихий, тайги. По некоторым данным, у эвенков противопоставлялись друг другу два божественных персонажа: Амака – владетель душ людей и Экшери – владетель всего живого.

О Нижнем мире, то есть мире умерших – *буни* эвенки рассказывают со слов шаманов, которые бывают там. Буни – это первый ярус Нижнего мира, второй его ярус – это шаманская река. Тунето, такой эвенкийский Стикс. Третий ярус Нижнего мира – это мир злых духов-*харги*. Коврик-*дэтур*, который имелся почти в каждом жилище у эвенков, изображал вход в Нижний мир. Правда, не вполне понятно, зачем им было иметь вход в этот мир в каждом доме...

Разногласия в изображении структуры мира у эвенков могут объясняться тем, что западные эвенки, живущие на Енисее, усвоили характерную для них модель мира, в которой особую роль играет река, от тех народов, которые появились в бассейне Енисея раньше их – ими вполне могли быть селькупы или какие-то иные самодоязычные народы. В то же время восточные эвенки лучше сохранили традиционную тунгусскую модель мира, в которой сферы мира расположены одна над другой по вертикали, но структурирование нижнего мира является достаточно неопределенным и фактически каждый этнос имеет собственные воззрения на устройство Нижнего мира и состав его сфер. Существенно, что река в модели мира не присутствует у народов, близко родственных эвенкам, таких представлений нет ни у негидальцев, ни у эвенков

Интересная отличительная особенность структуры мира народов Западной Сибири – это то, что, согласно представлениям этих народов, нижележащий мир является местом обитания одного из божеств, которое мыслится или как антецедент божества верхнего мира и носитель злого начала, или реже как хтоническое божество. Таковы божества-антиподы Нуми-Торум и Куль-Отыр у угров, Нум и Нга у ненцев, Есь и Хоседам у кетов, Сэвэки и Харги у эвенков. Обращает на себя внимание и то, что у западносибирских народов в Нижнем мире обитают женские персонажи – угорская Калтац-Эква, кетская Хоседам, селькупская Ыланта-Кота, ненская Я'небя, в том числе и те, кто ответствен за деторождение, что составляет интерес-

ную особенность религиозных представлений народов этого региона. У эвенков же Энекан-буга проживает в Верхнем мире.

Эвены также представляют весь мир разделенным на три сферы. Мир живущих людей, как и у многих других народов Сибири, у эвенков – это Средний мир. Нижний – это мир, где живут умершие, и он также называется *буни*; Верхний мир, по рассказам современных эвенков – это мир, где живут Бог-Хэвки (то же, что Сэвэки у эвенков) и «ангелы». При таком традиционном членении вселенной на три части наполнение Верхнего мира оказалось у эвенков трансформированным в связи с распространением у них христианства.

Универсальными чертами представлений о вселенной и модели вселенной у народов Сибири являются антропоцентризм, то есть размещение мира живущих людей в центре вселенной, и относительно большой масштаб оценочных измерений Среднего мира, представления о центре которого не имеют актуализации и по существу отсутствуют. Можно сказать, что каждый народ, имеющий такую систему представлений, считает себя центром Среднего мира.

В большинстве моделей Вселенной у народов Сибири Верхний мир является обителью творца и наиболее могущественных божеств, однако эти божества практически не играют никакой роли в жизни и судьбе людей. То, что Нум у ненцев располагает властью над жизнью людей, вполне может быть и новым явлением, возникшим под воздействием христианства.

Нижний мир вселенной обычно выступает пристанищем умерших, ушедших из Среднего мира. Хотя у некоторых народов умершие могут попасть при стечении обстоятельств в Верхний мир, в Зенит, или же в Верхний мир попадет их душа после пребывания в Нижнем мире и встречи с предками. Можно сказать, что Верхний мир со всеми его сферами у народов Сибири – это мир неживой природы и различных абстрактных сущностей, а Средний и Нижний миры – это макросфера, мир живой природы, изменяющейся во времени и переживающей во времени несколько разных состояний.

Духи стихий, духи-хозяева

Описания устройства вселенной у народов Сибири, сколько бы миров ни насчитывала вселенная в представлениях того или иного народа, населяют сверхъестественными существами не только все возможные и мыслимые миры, но и Средний мир, мир живых людей.

У М. Элиаде в лекциях по истории религии есть красивое замечание: «Кто из греков мог похвалиться тем, что знает имена всех нимф без исключения? Каждая река, каждый источник, каждый ключ имел свое божество. Их породило отнюдь не воображение греков: они жили в водах с начала мира, а от греков получили, вероятно, имена и человеческий облик» [4, 371]. Это же можно сказать о религиозных представлениях народов Сибири, и некоторые исследователи даже говорили почти то же самое.

У манси из множества духов-хозяев, которых, очевидно, было не меньше, чем у их соседей-хантов, Нёр-ойка – гора-старик – был покровителем оленьих стад. Видимо, здесь определенно имел место перенос функций божества по смежности: дух места покровительствует тем животным, которые живут в данном месте. Водяному духу манси приносили в жертву пиво, изображения рыб, иногда лошадь. Почитались и имели особое святилище менквы-великаны, которые некогда пришли из моря вверх по Оби. Их было семь. Интересно, кого это так почитают манси из тех, кто забрел когда-то на их территорию – норвежцев, англичан, или новгородцев?

Манси почитали также духов мис-нэ. По их представлениям, это были добрые и красивые женщины; считалось, что они живут у истоков рек. В своем жилище, «в избе со смолистым запахом пихты, полной красной и черной дичи» такая прекрасная лесная женщина проводила время за шитьем одежды из меха. Мис-нэ стремились вступать в связь с охотниками, приносили им удачу. В одном из рассказов о мис-нэ повествуется, как мис-нэ предлагает себя охотникам, но те, отвергают ее, заметив ее на ноге копыто лося. Ситуация повторяется еще несколько раз, но на ноге у лесной женщины оказывается копыто дикого оленя или лошади. Мис-нэ, обиженная отказом говорит охотникам: «Если вы кормиться не хотите, езжайте! Если вам не нужна богатая изба, езжайте!» Когда охотники вернулись домой, то увидели, что от их жилищ и амбаров остались лишь пустые стены, а вместо оленьего стада возле жилища оказался сухостой.

У манси популярен сюжет устного рассказа о том, как, когда лесная женщина мис-нэ выходит замуж за охотника, но родственники мужа начинают обижать ее (чаще всего это делает сестра мужа) и мис-нэ уходит в лес. Вместе с ней исчезает и благосостояние семьи. На Северной Сосьве у манси принято говорить о человеке приносящем с промысла богатую добычу – «он имеет мис». Иногда манси говорили, что среди

предков особенно удачливых охотников была мис-нэ.

По некоторым сведениям, мис-нэ – непонятно только, единственная из многих или все духи этой категории – является дочерью Хонт-Торума, бога войны, или же она оказывается младшей сестрой братьев-богатырей с верховьев р. Ляпин. В вариантах рассказов мис-нэ имеет мужа – это Пайпын-ойка, помощник Хонт-Торума. В приданое ему мис-нэ принесла с собой на поясе озеро, изобилующее рыбой. У манси встречались изображения мис-нэ, выполненные из материала или дерева, которые почитались наравне с другими духами-покровителями. Такие изображения и сейчас встречаются среди домашних охранителей и в мансийских святилищах.

Почитали манси и богиню огня Най-сянь, Най-эква – «Огня женщина». Она считалась сестрой Нуми-Торума. Обращаясь к ней, манси ее называли «милой матерью», «семиязыкой матерью». Когда ей приносили жертвы, то просили о благополучии младенца: «...если дитя ползать начнет, не бросай на него искры! Пусть в очаге не копается!».

Жертвы Най-сянь приносили часто, в том числе и при жертвоприношениях другим богам и духам. Най-сянь являлась объектом поклонения как мужчин, так и женщин, но специально посвященное Огню культовое место Арась кан «огня место» вблизи Новинских юрт является женским.

У манси культовые места – это места почитаемого предка, покровителя селения, женские культовые места, места духов водяных стихий, памятные места – очевидно, места благодарственных жертв. Жертвы духам у манси – это шкуры оленей, деньги, ткань, модели луков, ступки, коврики, иглы и наперстки, пища, животные. Мужскому духу манси приносили в жертву самца, женскому – самку. В культовых местах у манси встречаются имитации оружия, приносимого духу-хозяину. Что касается денег, жертвуемых божествам, то люди имели право взять из них взаймы некоторую сумму, если это было необходимо для уплаты ясака или в случае голода. Возврат денег, взятых на культовом месте, считался обязательным.

Женщины не допускались на культовые места у манси. Они имели свои культовые места. Как и другие народы, манси почитали камни необычной формы или загадочного происхождения. Манси могли подарить ребенка одному из своих божеств – для этого делали куклу,

изображавшую данного младенца, и помещали ее в святилище.

Генеалогия других божеств и духов у манси довольно интересна и запутанна. Родственные связи Нуми-Торума по восходящей линии мы рассмотрели ранее и знаем, что он принадлежит к третьему поколению божеств, а наиболее могущественные повелители стихий являются его братьями и сестрами. Манси рассказывают, что, заселяя землю, Нуми-Торум сначала создал два поколения богатырей-отыров (совсем как в древней Греции, где герои являются потомками богов), но первое поколение ему пришлось самому же уничтожить за их неподобающее поведение. Богатыри второй генерации постепенно превратились в духов-покровителей сообществ людей, объединенных единством происхождения. Так появились семейные духи-покровители мань-пупыг «малый дух» или просто пупыг, в местной русской речи и в русской речи манси они называются пупых.

Изображения пупых, которые являлись и их вместилищами, делятся на две категории. Первые из них составляют антропоморфные рукотворные изображения из дерева, ткани, иногда из металла. Вторые, бытовавшие в качестве семейных фетишей у манси, представляли собой случайно обнаруженные, необычные по отношению к повседневной жизни предметы. Чаще всего это были изделия древнего бронзолитейного производства, камни причудливой формы, каменные наконечники стрел эпохи неолита и т.п. Как и у других народов, у манси считалось, что эти предметы сами «являлись» тем, кого из людей они хотели отметить в качестве избранных. В сущности, это было знаком особого благоволения к человеку со стороны духов, «опознаваемых» в находках и обитающих в них.

В качестве семейных охранителей у хантов и манси служили изображения умерших предков. Вместе с тем, по представлениям манси, в лесу не полагалось напрасно рисовать какие-либо изображения и свистеть, в противном случае обязательно мог появиться Вор хум – хозяин леса. Чтобы узнать будущее, манси гадали на топоре, поставив топор лезвием к двери, и спрашивали волю духов.

Духи-покровители селения-пауля считались у манси предками людей, рожденных в данной местности. Предок-покровитель пауля почитался отцом-основателем поселка. В этом качестве могло быть представлено животное или птица, признающееся тотемом – это могли быть лось,

лиса, волк, собака, трясогузка, филин, ястреб, чайка и т.д., а также кто-либо из персонажей мансийского или даже угорского пантеона. Одни исследователи культуры манси считают, что в основе представлений о покровителях селений лежат представления о зооморфных духах-предках, которые позднее приобретают антропоморфный облик, что проявляется как в имени, так и в изображениях. У манси бытовали представления, что духи-покровители в большинстве случаев имеют жен, у которых не было особых имен – как правило, их называли по имени мужа с добавлением слова эква «женщина». Однако далеко не все женские персонажи мансийского пантеона играют сколько-нибудь заметную роль в воззрениях манси.

Отношения между разными семейными духами-покровителями были далеко не идеальными. Так, у манси имеется предание о том, как сыновья раненого Старика-Чайки, одного из тотемных предков группы сосвинских манси, обратились к Старика-ястребу с просьбой вылечить их отца. Но когда сыновья Чайки, поверив Ястребу, оставили его наедине с больным, то войдя через некоторое время в дом отца, увидели, что от того остались только кости, а ястреб улетел. Интересно, что в фольклоре народов Сибири довольно широко распространен сказочный сюжет о том, как две птицы разных видов – ворона и чайка, ворона и баклан, ворона и сова и т.п., поссорились из-за того, что одна из птиц перебила оставленных ей для присмотра птенцов другой птицы, и это, похоже, является преобразованием такого же сюжета, имеющего, в отличие от сказочных, мировоззренческие истоки.

Весьма возможно, кстати, что представления о тотемных зооморфных и фитоморфных предках у народов Сибири таковыми не являются, если допустить, что в таких рассказах называется не вид животного-предка, а личное имя предка, совпадающее с названием того или иного животного. Почему-то такая гипотеза, аргументируемая любым прилично сохранившимся традиционным именем (например, личными именами чукчей) до сих пор никем не высказывалась, хотя она имеет реальную основу в традиционном составе личных имен многих народов и может объяснить очень многое при связи «тотемических» представлений с элементами культа предков.

Разнообразные изображения духов сохраняются в домах у манси очень бережно, и духи до наших дней пользуются почтительным отношением. Когда современные этнографы попросили

пожилого манси показать им идолов, изображавших семейных покровителей, манси сказал своему идолу: «Сейчас пришли, тебя фотографировать будут, посмотрят, ничего с собой не возьмут» [5, 18]. Другой манси даже разрешил этнографам посмотреть его идолов и взять для коллекции некоторые вещи в старом хранилище священных предметов, но сам при этом не пошел туда [6, 38-39]. Впрочем, такое почтительное отношение к идолам отмечается не всегда – из ранних источников известно, что манси («вогулы») могли наказывать духов-идолов прутом. Впрочем, точно так же обращались со своими идолами, и не только с ними, и другие народы Сибири. Как сообщают источники, в 1764 году селькуп Парабельской волости Алексей Пурчин обвинялся в том, что «вылома из дерева прут и имеющееся у него для моления медное литое распятие, повеся на дерево, тем прутом стегал, приговаривая при этом оному распятию: почто де ты у нас весь хлеб съел, а нам де для чего не дашь зверя?» [5, 135].

По воззрениям хантов, как их описывал в начале XX века финский исследователь К. Карьялайнен, каждое болото, озеро, бухта, берег имеют своих духов. В воде живет водяной дух: у него есть жена, сын и дочь. Почитаются хантами и дух ветра-старик, для него вывешивается кусочек белой материи. Почитание огня у хантов сводилось в основном к тому, чтобы держать огонь в чистоте. У западных хантов дух или божество огня персонифицируется как женщина. Жертвы, приносимые духам – красная материя, стрелы, монеты, одежда, пища [7, 53-54, 60]. У хантов принято обращаться к духам с просьбами, существуют просительные, описательные и призывные молитвы. Это существенно, так как не у всех народов Сибири устанавливается диалог людей с духами, гораздо чаще почитание духов эксплицитными и конкретными просьбами не сопровождается.

Из множества хантских духов выделяют особым отношением к ним две категории духов – домашние и личные духи. Обратим внимание, личные духи – это важная тема, которая очень часто выпадает из характеристик конструкции религиозной системы, поскольку личные духи-покровители присутствуют также в представлениях хакасов, нанайцев и в менее

ярко выраженной форме у ряда других народов Сибири – в то время как именно присутствию этой категории духов играет очень важную роль в установлении генезиса разных форм анимизма и, что особенно существенно – в происхождении шаманства и шаманской практики. Духи у хантов имеют подчиненных духов и, такое явление, как насылание болезней – действие целой иерархии духов. На домашних изображениях хантских духов встречается не главный дух, а дух-помощник. Вместилищем изображений духов у хантов является сундучок или специальная нарта – эти же предметы считаются вместилищем духов [3, 17-18].

Как и у тюркских народов Сибири, у хантов духом или местом его обитания считалось и соответственно почиталось растущее дерево [3, 44]. В тайге, где жили ханты, встречались священные деревья, обвешанные пушниной и жертвенными шкурками, среди которых располагались и изображения духов. Ханты считали, что свой лесной дух имеется на каждом охотничьем уголке. Смысл изображений духов, которые изготовляли ханты, сводился к тому, что ими были либо почитаемые духи, либо жертвы, приносимые этим духам. Это понятно – если в каждом ручье и чуть не в каждом дереве есть свой дух, то фигурки этих духов сделать невозможно и это не имеет смысла...

Согласно представлениям хантов, связи между объектами живой природы и сущностями виртуального мира весьма разнообразны. Убитое животное, видимо, как и ушедший из мира живых человек не должны были исчезнуть бесследно, поскольку образ ушедшего человека или любого живого существа оставался в памяти, то должна была сохраняться и его позиция в визуальной картине мира. Поэтому ханты, убив медведя, оленя или бобра, вырезают изображение этого зверя на сосне вблизи деревни [7, 10]¹⁰³. Значение этого обычая, которое не было установлено в начале XX века, в настоящее время понятно – изображение убитого охотником зверя является компенсационным вкладом его в окружающую природу, дабы ни одно живое существо не исчезало бесследно¹⁰⁴. По обычаям хантов, нельзя разрушать кости убитого медведя – ясно, для того, чтобы он мог возродиться. И возрождение медведя для хантов важнее

обычного промыслового животного, которых бьют десятками и сотнями.

Правда, между людьми и животными ханты проводят важное различие – убитое животное рассматривается как представитель своего вида, в то время как умерший человек почитается в его собственной индивидуальности [7, 42-43].

В. Ф. Зуев, наблюдавший хантов и ненцев во второй половине XVIII века, так пишет об их религиозных воззрениях и почитании духов.

Иначе поклоняются горам, коих или ужасаются или какую отменность видят от прочих, таким отдают почтение из луков стрельбою в какое-нибудь, также особливое, дерево, равным образом и деревьям также служат. Однако вящее богослужение приказывает им иметь каких-нибудь болванов, коих они делают не только в образ богов, но и после умерших некаких ворожеев или богатых, или какими особливыми делами прославившихся, поставляют в знак памяти и просят каждого о том же, в чем его ходатаем почитают, и таковых они полагают себе за заступников.

В каждому чуму имеется рукотворенной бог в образ человека, маленькой, сделанной инде коробка, инде палочка или дубинка, а инде и кляпышек или клин деревянной. Всех их богов описывать много да и притом же они имени не имеют, так и нужды в том мало.

Домашней бог, или болван, имеет большую себе почесть, ибо стоит в переднем углу, пред собою имеет ящик, куда обещанные ему кладут подарки; каждой день от кушанья помазываются его губы, а между прочим имеет при себе большой рог с табаком, чтоб нюхал и отлеп (таловые мягкие стружки), чтоб затыкал ноздри и утирался. Оной табак, какая бы нужда ни приспела, хозяин не смеет взять, ниже напойки, боясь, чтоб не раздражить своего заступника. Русские, приехав к им в чум, часто делают, что у шайтана, высыпав ночью, когда все спят, табак, тихонько оставляют рог пустой, что служит у их поутру к немалому в суевории подкреплению и удивлению, как, дескать, шайтан нынешнюю ночью так много табаку вынюхал, – конечно, куда-нибудь за промыслом отлучался.

Все в чуму, не выключая баб и девок, каждой имеет своего собственного болвана, а иногда два и три, коих каждодневно, по обычаю своему, тешат.

Впрочем, хотя они никаких священных чинов и не имеют и праздников не знают, но при всяком жертвоприношении служат только шаманы или ворожеи, которые хитростью своею глупой

сей народ обманывают; они, по большей части, и уставщики их веры и закона, другие – богатые люди, ибо во всяких случаях, что один начнет делать из ихних почтенных, то и все прочие ему последуют.

Божков своих происшествие полагают от предков и, хотя их обожают, однако власти над светом никакой не приписывают, а изображают одного вышшего над оными таким же болваном, как и прочие.

Почитаемый во всем роде остячком бог и славной изо всех идол установлен в Вокеарковых юртах, около семидесяти верст ниже Обдорска. Стоит в лесу, куда от русских и дорога скрыта, Опасаясь, чтоб не обокрали, тут ему наибольшее почтение и жертвоприношение бывает ото всех, некогда и нарочно приезжающих. Имеются два болвана в образ человека: один мужчина, другой женщина, сколько возможно, по остяцкому обыкновению, великолепно убраны со всем остяцким одеянием. Стоят в лесу, в маленьких, нарочно сделанных теремках, одеты в суконные малицы, – всякими литыми оловянными, медными, железными фигурками снабженные, в пимах, и на голове венцы серебряные, вокруг их наложено довольно всяких домовых вещей, как чашек, ложек, ножей, рог с табаком безотлучно бывает и прочее.

Примечено, что мужчины мужскому болвану, а женщины женскому кланяются, служат и всеми силами равным образом украшают, и в особливое время жертву без мужского полу приносят, где также и служит ворожейка, а не мужчина. Вокруг их развешены на лесинах олени постели, которые после жертвоприношения ему в подарок на деревьях оставляют; дерево же, к которому болван приставлен, обвешивают разными сукнами, китайками и другими материями, а наверху обвивают жестью и привязывают маленькой колокольчик, которой во время ветру позванивает, по лесине же развешены инде небольшие лука со стрелами и прочее.

Сие болваново место остяки несказанно берегут, чтоб проезжие как бы не покрали, ибо прежде у их бывало, и во многих местах такие богатые идолы по лесам расставленные, и многими богатыми вещами одаренные, бывали и деревья стоящие, равным образом обогащенные, и в лесу оставляемые, но узнав, что русские до таких вещей, напрасно тлеющих, лакомы, то ныне делают иначе. Из того дерева сделают большой чурбан, которой наряжат хорошими сукнами и однорядками, снабдят всякою посудой и так

¹⁰³ Именно поэтому в Горном Алтае встречается громадное количество изображений животных, чаще всего козлов – все это жертвы удачных охот, которые вели жители этих гор в течение тысячелетий.

¹⁰⁴ То же самое наблюдал американский путешественник М. Пессель у жителей северной Индии – того же горного массива, противоположным краем которого являются горы Алтая и Саян. (М. Пессель. Золото муравьев. М., 1989).

привозят на то место и по принесении жертвы опять увозят обратно.

Болваны, после умерших, не незнатных в своем роде стариков, имеют также себе почтение, ибо где он жил, сыновья его сажают вместе обедать, откладывают ему особливо и просят, чтоб покушал. Сие продолжается чрез целый год. Напротив того, и жена, естли мужа любила, а он умер, то сделает себе в знак памяти болвана, потчует его и всячески довольствуется, и с собою на постелю спать кладет, но сие показано будет ниже.

Напротив того, все места, кои в лесу богам отведены, как дачи, или по протокам, или урочищам и горам, в таком святом у их почтении пребывают, что не только ничего не берут, но и травки сорвать не смеют, ибо, по их мнению, надо неотменно того шайтана озлобить, если чему-нибудь в его дачах коснуться, чего ради ниже дерева рубят, ниже из реки воды против того места пьют по тех пор, пока пределы его границ проедут с такою осторожностью, чтоб и близко под берег не подъехать и веслом до земли не коснуться. Оное столь крепко наблюдают, что как бы ни захотел пить и что ему ни сули, однако пить не будет. Часто бывает, естли у шайтана пределы проезжать далеко, то запасают с собою воду, и как бы его нужда ни приспичела, однако не выйдет на берег, разве проплыв шайтанские границы.

Все места, где такие славные шаманства производились, долго между потомками еще почитаются, но разве уже совсем знаки того места уничтожатся, нередко у их и места также переменяются при жизни еще славного тадыба¹⁰⁵, что бывает по некоторым особливым примечаниям, ибо случается, что в некоторых хороших местах увидят много птиц и зверей, такое почитают богам приятным, напротив того, естли увидят орла, несколько лет на одном дереве гнездо вьющего, такое дерево, равным образом и место, своим шайтанам посвящают, а орла так берегут, что за великую себе обиду почитают, естли узнают, кто отважился разорить гнездо его [8, 164-165].

Саамы считали, что главную роль в окружающем мире играют матери – старшая мать Мадер акка и ее дочери: Сар-акка помогает женщинам при родах и оленьим важенкам при отеле,

Укс-акка оберегает жилище, Юкс-акка покровительствует детям мужского пола. У саамов есть покровители оленьих стад – олений хозяин и хозяйка Луот-Хозик. Луот-Хозик ходит на ногах, имеет человеческое лицо, но она, в отличие от людей, вся в шерсти. Ей саамы приносили в жертву кости заколотых оленей, говоря при этом: «Луот-Хозик, береги наших оленей». Рази-айка – родительница травы, также охраняла саамское оленье стадо, то же делали супруги Понь-хозин и его жена Понь-хозик. Дух-покровитель рыболовства у саамов Аккрува – человек-рыба, у него голова и туловище человеческие, а нижняя половина тела рыба¹⁰⁶. Хозяин леса Меу-Хозин представлялся саамам как черный и хвостатый. Пырт – это саамский дух-хозяин дома, покровитель домашнего очага. Согласно представлениям саамов, все имеет душу, духи находятся всюду. У саамов почитались и священные камни – *сейды*.

По представлениям ненцев, стихии, сопки, урочища, реки, озера имели духов. Жертвы духам приносились посредством помещения их в ту стихию, для которой они предназначались, например, жертвы хозяину воды опускались в воду. Иногда жертвы приносились изображениям духов. духам приносились бескровные жертвы – хлеб, вино, сукно, деньги – и кровавые жертвы, то есть олень или собака. Вообще существенно, что среди жертв духам у народов Сибири абсолютно преобладают бескровные жертвы¹⁰⁷. Иногда ненцы наказывали духов и не кормили их. У ненцев имелись изображения духов-предков *сядзев*, их кормили, их передавали по наследству. Ненцы, как и их соседи ханты и манси, делали изображение умершего *сидрянг*, которое кормили (правда, в отличие от угорских *иттерма*, изготовлявшихся из кожи или из ткани, оно могло быть деревянным). Объектом поклонения ненцев были и камни – например, два камня, называвшиеся *вэсако* и *хадако* – старик и старуха: такие парные камни, пользующиеся почитанием, у народов Сибири не редкость. Ненцы почитали и деревья, в частности, лиственницу. В тундре, где деревья не растут, ненцы окружали почтением сухое дерево, специально привезенное из лесной зоны.

Шаманы ненцев, обладавшие способностью контактировать с духами, делились на разные

группы, одни общались с духами неба, другие – с духами земли, третьи – с духами подземного мира.

Мы знаем, как выглядели святилища ненцев несколько столетий назад. Ф. П. Литке во время исследований в Карском море видел и описал ненецкое святилище на Болванском Носе. Это священное место, которое являлось объектом почитания ненцев в течение многих столетий, стало известно европейцам с середины XVI века. В своем историографическом обзоре морских плаваний и географических открытий в западной Арктике, содержащемся в рассматриваемой книге, Литке не только излагает собственные наблюдения, но и воспроизводит описание Болванского Носа, данное английским мореплавателем С.Барроу, который плавал в этих местах в 1556 году на пинке «Искатель». На сегодняшний день это одно из самых ранних западноевропейских известий о самодийских народах. Ф. П. Литке пишет: «31 июля [1556 года] прибыл капитан Бурро к острову Вайгачу, где установил постоянные сношения с русскими, от которых узнал, что народ, живущий на больших островах, называется самоедами. Выйдя на берег, нашли англичане кучу самоедских идолов, числом по крайней мере до 300, изображавших мужчин, жен и детей, весьма грубой работы и большею частью с окровавленными глазами и ртами. Иные из идолов были простые палки с двумя и тремя зарубками. В описании этом узнаем мы несомненно мольбище на Болванском Носе острова Вайгача, которое штурман Иванов нашел в 1824 году точно в том же виде, как описывает его Бурро» [9, 39]. Далее Литке сообщает, что голландские мореплаватели, посещавшие остров Вайгач позднее, нашли на том же месте уже до 400 идолов [9, 47].

И вот как сам Ф. П. Литке описал ненецкое святилище на Болванском Носе, когда увидел его своими глазами: «На пути приставали мы к Болванскому Носу, куда с самых древних времен самоеды собираются для жертвоприношений два раза в год, т.е. перед началом промыслов и по окончании их. Они приносят в жертву оленей и других животных, которых мясо, однакоже, съедают сами, оставляя божеству одни только рога и головы. Они жертвуют ему также разные металлические и деревянные вещи, топоры, обрывки цепей, гвозди, петли и рулевые крючья, сани, но только те, которые им самим уже не годны. Жертв этих накопилось годами великая груда, в которой валяются и идолы, которыми эти жертвы были приносимы. Идолы эти –

деревянные разной величины обрубки, с обоих концов заостренные, с несколькими насечками, изображающими ребра. Некоторые болваны были металлические, другие деревянные, но одетые в малицы (шубы), иные, наконец, со сквозными дырами, и эти оказывают им особенные услуги во время промыслов» [9, 316]. В имеющейся литературе по морской топонимике отмечается, что Болванский Нос стал известен русским промышленникам не позднее XV века и получил свое наименование именно по наличию на нем ненецких идолов и следов жертвоприношений. Ненцы-шаманы, как отмечают некоторые источники, приносили жертвы и тадебциям – своим духам-помощникам, по обрядности эти жертвоприношения не отличались от принесения других жертв [10, 266].

В. Ф. Зуев, наблюдавший жизнь ненцев и хантов около 250 лет назад, так описывал обряды жертвоприношения: «При жертвоприношении употребляют оне все, что им мило, то своему болвану и посвящают, иногда живые рыбы приносят и, положи пред мнимым своим богом на землю, кланяются (подобным образом, как приходит и к воеводам) и просят о неоставлении, а потом, тут же сваря, сами съедают, а ему жиром помажут губы, либо дадут ему в подарок какую-нибудь новую завеску, коею его обернут.

Другие приводят оленей и, поставя живого пред болвана, свяжут ему ноги. Тогда жрец или шаман кричит во всю голову, объявляя желание жертву приносящую, а прочие поют. Между тем, один, зашед наперед, натянув лук со стрелою, держит напротив зверя до тех пор, пока жрец не даст ему знать ударом палкою в голову того зверя, а третьей рогатиной уткнет в брюхо, и когда убьют, то, взявши за хвост, обтащат три раза около того болвана, коему олень в жертву приносится. После того, выжав кровь из оленьего сердца в особливую посуду, кропят свои шалаши, а остатками мажут губы своему болвану. Кожу оного зверя с головою, ногами и хвостом для украшения повесят на дерево, подле божка стоящее, а мясо, тут же сваря, съедают с великою радостью и непрестанным пением дьявольских песен (примечание наблюдателя: «Песен никаких они не имеют, а кому что на ум пришло, то и лепечет»). Напоследок опять от вареного кушанья жиром болвановы губы помажут, а что не съедают, то возьмут домой и раздадут по часточке своим приятелям и потчивают жен, от коего жертвоприношения иногда и домашней болван остальным жиром губы свои улучит помазать. По окончании обеда все начнут махать

¹⁰⁵ Шамана (по ненцки шаман называется тадебя).

¹⁰⁶ Нетрудно догадаться, что русская европейская русалка – нечто иное, как хозяйка водоема и покровительница рыбной ловли; так элемент религиозных представлений соседей сохраняет внешний облик, но меняет функции и превращается в периферийное демоническое существо.

¹⁰⁷ Складывается впечатление, что идея человеческого жертвоприношения родилась в сознании самих жертв, желающих отправиться к тому или иному духу, и уже позже была экстрагирована в социум и начала там эксплуатироваться.]

палками и кричать во все горло, что кому на ум взойшло, а сие значит провожание того божишка, где и кланяются ему вслед и благодарят, что благоволит к им на обед пожаловать.

При таких провожаниях делают оне разный действия: инде стреляют по три стрелы каждой, инно далее пение свое продолжают, но зачинщики всего – их шаманы и богатые люди, ибо что он только начнет делать, то и все подхватят.

Славное когда бывает у их жертвоприношение при многолюдном отовсюду съехавшихся собрании, тогда удивительное и жалостное бывает скотское падение, ибо при такой их ревности к болвану один другого превзойти старается, желая пред всеми доказать свою усердность к проклятому изображению. Жалости более достойной, сей зверь олень, не ведущей будущего мучения, смиренно идет на жертву бесчувственному болвану, отдан жизнь свою глупости хозяйской, и действительно удивления достойно, что свет еще таковых кар не ведает, каковые глупые сии народы над животными умнейшими себя производят, ибо в бешенстве своем пред божишком не знает уж он, что делает: колет оленей всех в задоре, сколько ни пригнал с собою, и разве только под себя в санках оставит двух или трех. Желая перещеголять свою братью и доказать ревность к мнимому своему богу, всякие изыскивает кары и мучение: бьет, стреляет из лука отовсюду; колет же не так, как добрые люди, но со всех четырех сторон обвостренными кольями пропинаят. Сие у их наивящше почитается, потому что олень, и сзади и спереди пропнутый, смиренно преклоняет в изнеможении пред болваном колена, к их пуцему заблудшему мнению, что, дескать, нашему болвану и олени покорны.

Других приводят к такому реки месту, где б был или омут, или бык, или какое б быстротою особое место. Тут, навязав на шею оленю большой камень, кидают в воду и тем жертву свершают.

При частых таковых многолюдных жертвоприношениях можно сказать, что не столько в ясах рухляди собирается, сколько на приклад и пагубное действие пропадает, ибо, я думаю, каждый бедняк должен хотя раз по своей вере чем-нибудь жертвовать своему болвану, а сие верно знаю, что в ясак он лучше худых два зверя положит, нежели одного доброго, которого своему богу посвящает, а богатым одного или двух зверей убить очень постыдно; того ради, по крайне[й] мере должен убить десяток или, при таком множестве народа, не стыдно будет и

два или три заколоть. Между тем, каждый кроме того дарит болвана самыми лучшими Зверевыми шкурами, как добрыми лисицами, песцами, росомахами, соболями, бобрами и прочее, не рассуждая того, что лисица стоит многого числа денег, но бессмысленно на ветер отдается; и совершенно давно бы все тамошние ниже Березова леса белели б чистейшими оленями, естли б русскими хищниками число их не умалялось и ветром и дождем не изгарали.

Ежели убьют они медведя, то бывает опять особое действие; перво, сняв с его кожу, повесят подле болвана – мнимого своего бога – на высоком дереве, творят ей великое почтение, просят прощения в убийстве, принося извинение и разные выговоры, что они в том не виноваты, ибо-де железо, коим ты убит, мы не ковали, но стрелу оперили, и не их, а чужих птиц перье, которое в стреле так быстрое летение причинило, а просим прощение в том только, что стрелу, натянув, пустили. Понеже боятся, думая, что душа оного медведя им великий вред учинит, ежели с ею заблаговременно не помирятся.

Из сего видно, что оне во всех зверях душам быть почитают, но есть ли подлинно, по их мнению, и в прочих мелких животных о том речи заводить не случилось. Медведя же боятся и отдают ему душа, столь усердное почтение потому, что дерет их нередко. Но естли бы в их стране слоны водились, то б они всех их за богов почитали.

В болезнях же равным образом поступают с оленями: смотря на долготу немощи, столько и убивают, но нередко при опасности болезни богатые и по десяти вдруг в жертву приносят. Приведенного оленя поставят перед чумовыми дверьми, сквозь которые протянут веревку, одним концом за ногу оленя привязанную, другим же за руку больного. Между тем больной, лежа в чуму, а прочие вне чума просят своего заступника – болвана, часто указывая на небо, чтоб он вылечил в немощи находящегося. Но как больной, в чуму лежащей, нарочно или невзначай лишь только дернет за веревку, тотчас и давят оленя, а после варят и едят, кожу себе берут, голову, одну кость с рогами, на кол втыкают, а больному болящее место намазывают кровью и жиром и между тем обыкновенно лоб. Но естли больной нечаянно за веревку дернет, то сие наивящше почитают, думая, что в тот час убить оленя самому богу так изволилось» [11, 173-175].

Культовые места у ненцев сохраняются и до наших дней. Ненецкий художник, этнограф и

шаман Леонид Лар описал в своей книге в общей сложности 90 таких мест. Среди священных мест Тазовского района Ямала есть такие места, которые почитаются в равной мере ненцами, селькупам и хантам, и одно из таких мест, некогда принадлежавшее селькупам, было недавно восстановлено ненцами. На них можно видеть следы принесения в жертву оленей, а также разнообразные дары, среди которых имеется большое количество монет – от XVIII века и практически до современности. Известно, что у ненцев существовали ограничения на посещения культовых мест женщинами. Современные ненцы говорят об этих запретах по-разному, сообщают, что посещать такие места не позволялось «женщинам молодого возраста», «женщинам», «девушкам и женщинам в определенный период», «в основном девушкам», «ограничения были для женщин, но на мое священное место ходят все», «раньше запрещалось женщинам, сейчас нравы поменялись», и иногда возмущаются этой переменой нравов и осуждают женщин-ненок, проявляющих излишнее любопытство к таким местам. Из этих ответов уже невозможно установить, что же именно лежит в основе запретов на посещение культовых мест для женщин – пол, возраст, семейное положение или физиологические состояния.

Нганасаны считали, что духи есть у всех вещей. Вещи могут понимать человеческую речь. Духи – нго есть у всего и они всюду, и часто они оказываются злыми. У нганасан есть поверье, что нельзя складывать в одно место много ножей – они сговорятся и пойдут резать хозяев¹⁰⁸. Две беременные женщины не могут оставаться в одном чуме – пуповины перепутаются: это значит, что у пуповин есть своя душа. Нганасаны верили, что женщины стоят ближе к миру *нго*, чем мужчины. Кроме *нго*, у нганасан имелись духи *баруси* – имеющие антропоморфный облик, в основном они живут в воде. Духи дядма у нганасан – это помощники шаманов.

Духи нганасан делились на мужские и женские. Женские духи-это духи-матери, мужские-духи – это Дялы-нго – дух света и дня, Биды-нго – дух воды, Кодюо-нго – дух грома, есть духи голода, оспы, оленей. Духи-помощники шаманов имели вид животных. Священные предметы нганасан – это идола-койка. в них силу может вселить шаман. Их надо почитать, если их выкинуть – дух-койка вернется и съест.

Хозяйка огня, огонь-мать Туй-нямы представлялась нганасанам в виде старушки. Здесь правда, надо сделать ту же оговорку, что и в отношении жены Нума у ненцев – это вполне может быть не ветхое несчастное создание, а привлекательная и гостеприимная домохозяйка примерно сорокалетнего возраста.

Обращения к духам-хозяевам у нганасан были довольно простыми. Известная исследовательница этнографии нганасан Г. Н. Грачева в своей книге «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра» приводит обращение к духу-хозяину воды: «Мамка, рыбу давай! Сеть пусть не пустая будет! Хорошо держи ветку на спине! Вода-мать нго! Где ты ходишь? Рыбу давай!». На верху крюка для котла у нганасан изображалась птичка, чтобы в семье были дети. Так в доме, где дети были желанными, уже изготавливалось изображение души еще не появившегося ребенка.

Селькупы также повсюду видели духов-хозяев. Дух воды представлялся им в облике гагары. Считалось, что Хозяин воды распределяет людям рыбу. Дух огня у селькупов – это бабушка, и тоже точнее было бы говорить – женщина в возрасте...

У энцев верховное божество Нга, носящее такое же имя, что и разные духи у нганасан – это хозяин природы и людей, создатель мира, жизни и оленей. Его жена Дья Меню’у, помогает женщинам при родах, она живет под землей в первом круге – вообще все женское, оно же хтоническое, по крайней мере в этом регионе повсеместно обитает вблизи границы Среднего и Нижнего миров, так или иначе соприкасаясь со смертью – тут хочется вспомнить строчки Р.Киплинга «For the female of the species is more deadly than the male» – «У всего живого самки смертоноснее самцов». Сын этих божеств, злой дух Тодоте насылает на людей болезни. В мире энцев есть и другие духи: они являются покровителями охоты, грома, ветра, оленеводства. Предполагается, что все они выполняют волю Нга.

Кеты говорили, что мир духов-литысь находится рядом с миром людей. В Среднем мире вместе с людьми и рядом с ними живут духи-хозяева стихий. Женский персонаж, который можно встретить в тайге, по верованиям кетов имеет несколько другую природу – это, как уже отмечалось, медведь или сын медведя Кайгусь,

¹⁰⁸ То же самое поверье зафиксировано у эвенов, но у них обычай поступать так не имеет мотивированности.

появляющийся перед людьми в образе «лесной девки». Данная функция медведя в мифологии кетов не имеет аналогов среди фольклорных произведений или поверий народов Сибири, как и нганасанский рассказ о превращенной в медведя девочке, упомянутый ранее.

Эвенки полагали, что все живое и неживое в мире имеет, кроме материальной оболочки, и свою идеальную сущность – душу-мусун. Словом мусун, мушун, мухун у эвенков обозначался и дух-хозяин того или иного объекта.

У эвенков имеются два наиболее почитаемых божества или верховных духа. Хэвэки – это добрый дух, живущий в Нижнем мире Харги – злой дух. В Нижнем мире обитают злые духи и умершие, в Верхнем мире живут различные духи-хозяева природы, стихий, тайги. Фигурки духов использовались в качестве амулетов. Огонь, точнее, дух огня, представлялся эвенками в виде пожилой женщины, у якутизированных эвенков – в виде старика.

Духи-хранители семьи изображались эвенками в виде идолов сэвэкичан и мугды. Мугды, или мугдыгра у эвенков – это семейные и родовые охранители. В них могут вмещаться души предков. Им приносили жертвы, возили на нартах или на священном олене. У эвенков имелись и злые духи – камага и бутыле – дух смерти.

Важную роль в промысловом культе эвенков играли шингкэны или сингкэны – духи, помогающие человеку, обеспечивающие охотничью удачу. Тем не менее, как писал А. Ф. Анисимов, «Однако при всем своем колоссальном богатстве этот дух, по мнению эвенков, очень скуп; он дает из своих запасов людям крайне неохотно, не иначе как в обмен на какую-то жертву, да и то после долгих просьб» [12, 18]. Только кто тут больше материалист и прагматик – жадный дух, почитающий его эвенк или же отечественный религиовед 1950-х-1960-х годов, следящий за распределением собственности в любом обществе – все-таки не очень понятно.

Тот же А. Ф. Анисимов писал о том, что у эвенков мир «духов-владельцев» предстает как нестабильный и говорит о том, что «процесс их окончательного формирования еще не завершился» [12, 17]; «Колеблющийся и неустойчивый по своей иерархии фантастический мир духов-владельцев и божеств свидетельствует наглядно, что образы эти не приняли еще достаточно отчетливой формы и не утратили следов своей былой нерасчлененности» [12, 17].

В общем, религиовед-марксист может быть понят так: бог у эвенков вообще-то есть, но он не настоящий, неполноценный, незрелый какой-то...

Как отмечает А. И. Мазин, эвенки почитают и Сэвэки – доброго духа. По одной из версий, сходной с представлениями о женщинах-покровителях охотников у тюркских народов Южной Сибири, девушка-сэвэки приносила одному охотнику удачу, но, когда он рассказал о ней другим, он потерял свою охотничью удачу и вскоре умер.

Итак, в представлениях анимистов, духи населяют весь мир. Для того, чтобы понять их свойства в качестве предметов представлений и объектов почитания или особой этики, нам пришлось бы специально в дополнение ко всему сказанному заняться обобщением проявлений этих свойств. Однако многое из этого уже сделал для нас такой признанный и авторитетный исследователь религиозных воззрений тунгусских народов, как С. М. Широкогоров. Он писал: «Духи бесплотны, они невидимы, но могут присутствием своим воздействовать. И притом самым различным образом, на физические тела и могут производить звуки, шум; они обладают всеми психическими и умственными способностями, какими обладает человек...». Таким образом, духу свойственно все, что свойственно человеку. Как заметил на несколько десятилетий позже В. Н. Басилов, духи – существа отнюдь не бестелесные, а нуждавшиеся в еде, жилище, развлечениях и любви.

По анимистическим воззрениям, дух есть самостоятельная сущность и виртуальный организм, он может вселяться и быть вселием в любое физическое тело и путем физических и нравственных воздействий, и в некоторых случаях он может быть удален из своего вместилища. Путь вселения духа в предмет или тело или путь удаления духа откуда-либо, где его присутствие нежелательно, есть один из способов, дающих возможность человеку войти с духом в непосредственные сношения... Дух воспринимает окружающие его материальные тела не физически, он устанавливает связь с духовной сущностью этих тел. Именно поэтому жертвы, приносимые духам в виде съестных припасов, особенно крови, красивых и полезных вещей и т.п. остаются после жертвоприношения, следовательно, после восприятия их духами неуничтоженными [10, 51-52], и, как практиковали манси принесенные духам деньги вполне могут быть взяты у них взаймы.

Обитаемая модель вселенной – код памяти и инструмент познания

Первое, что показывает изучение собранного учеными материала по традиционным воззрениям народов Сибири – а мы легко можем его многократно умножить, если выйдем за пределы Сибири и начнем анализировать разнообразные модели мира у народов Америки, Африки, Юго-Восточной Азии и других регионов – строение вселенной изображается неодинаково и разница в ее устройстве в представлениях отдельных народов на первый взгляд очень похожа на разнообразие сказочных сюжетов, историй о происхождении мира или на национальные различия в вышивках на одежде. Так на это и принято смотреть – во-первых, это все вымысел, во-вторых, передача этого вымысла имеет Бог знает какие функции, может быть, даже функции «опиума народа»...

Мы согласны с тем, что в анимизме как форме религиозного мировоззрения человек переносит основные свойства своей собственной природы, жизнь, разум, волю и дееспособность. Но этот самый перенос свойств является важным инструментом познания этого самого мира. Ведь в конце концов первые меры физических величин тоже происходят от частей тела человека, а тот же английский фут, то есть «нога» используется и поныне. Значит, анимизм это не только вера, но и для своего времени философия науки. С. М. Широкогоров справедливо замечал: «...количество духов с ростом знаний возрастает» [10, 58]. Ф. Ницше в свое время дал такую оценку древних религиозных систем, генетически связанных с анимизмом и типологически сходных с ним: «Политеизм явил образцы свободомыслия и инакомыслия человека: способность создавать новое видение, свое видение и развивать его, видеть все новое и новое и все более и более своеобразно, так что для человека, единственного из всех животных, перестают существовать вечные горизонты и перспективы» [13, 201-202]. Таким образом, анимизм и постепенно развивающийся из него политеизм, вопреки некоторым историкам религии и общества, не только не создавали препятствий к познанию мира, но, наоборот, стимулировали его, оставляя резервы для множественности интерпретаций того или иного явления, Что же, может быть, эти скрытые резервы кого-то и не устраивали – например, науку, главными приоритетами которой являются как раз незыблемые догматы.

Уместно задать вопрос, почему же в марксистском религиоведении остались незамеченными познавательные свойства религии? Ответ на такой вопрос не менее парадоксален, сам вопрос – потому, что те кто говорил о религии как о страхе «дикаря» перед природой, думали о том, что познание мира осуществляется посредством наставления учителя ученикам, профессора студентам, пастыря пастве, агитатора массе и тому подобное. Коллективный опыт познания мира, в том числе и его нематериальной сферы почему-то – Бог его знает почему – оставался без внимания. Между тем именно этот опыт и позволяет видеть в религии средство познания мира.

Если мы начинаем оценивать различия между представлениями об устройстве вселенной у разных народов, мы видим, что различия в них прослеживаются не только по отдельным культурным областям Сибири, но часто отмечаются во взглядах одного и того же народа. Общие черты здесь проявляются только в том, что мир живых людей размещается в центре мироздания, однако сам Средний мир не имеет собственного центра, в нечетном числе виртуальных миров (потому что Средний мир не имеет своей пары), и в том, что это число колеблется обычно в пределах нечетных чисел первого десятка – сколько раз нам выше встречались числа 3, 5, 7, 9 – и никогда не превышает двух десятков. Последний факт весьма примечателен: ведь почти во всех языках числительные от 11 до 19 образуются иначе, чем числительные после 21, значит, в количестве миров усматривается какой-то психологический барьер.

Мы знаем, что у большинства народов в модели вселенной заполненными являются три мира – таким образом, сколько бы сфер ни насчитывала исходная рассчитанная модель Вселенной, действующая модель вселенной состоит обычно из трех миров, и число актуальных миров, играющих какую-то значимую роль в мифологии или религиозных представлениях, редко оказывается более пяти. Самое, пожалуй, интересное заключается здесь в следующем: различия в представлениях о мире (и, мы увидим дальше, в представлениях о душе, мире мертвых, духах-помощниках шамана и т.п.) являются иногда более глубоким, чем это может ожидаться исходя из этногенеза и этнической истории народов и различий в языках и материальной культуре родственных этносов. Это трудно объяснить. Ведь процесс обособления языков друг от друга людьми никак

не контролируется. Различия между разными народами в материальной культуре накапливаются довольно медленно и тоже, как и языковые различия, не являются результатом сознательной деятельности. На этом фоне неясно, почему же сфера духовной культуры, имеющая наибольший креативный потенциал, может столь быстро дифференцироваться в этнических группах и самостоятельных этносах, восходящих к общему этносу-предку. Возможно, впрочем, что как раз этот креативный потенциал и способствует появлению вариативности в модели мироздания и мироустройства, а потом в конце концов и к обособлению разных моделей от одной модели-предка.

Умножение миров, увеличение числа существ, как мы увидим в дальнейшем, в анимистических религиозных представлениях имеет неоднозначный характер. В представлениях о человеке и душе доминирует не та множественность, которую мы наблюдаем в количестве сфер вселенной, там достаточно дуализма. Можно полагать, что удвоение мира в сознании человека началось примерно тогда же, когда им стала проследиваться связь между предметом и его именем, связь между предметом или существом и его изображением, тогда, когда человек стал в каком-то одном предмете видеть черты сходства или связи с другим предметом – так, почитаемым предметом становился камень, похожий на человека или животное, даже если это был предмет, осознаваемый и ощущаемый как камень. Не случайно, камень, похожий на человека или на зверя, представляет собой наиболее архаическую иерофанию, то есть такой почитаемый объект, который не создан руками человека. Как заметил Мирча Элиаде, предпосылками для превращения камня в священный предмет являются такие его свойства, как твердость, жесткость, непроницаемость и постоянство его материи [14, 5]. К этому, по имеющимся у нас данным, можно прибавить также разнообразие форм и размеров камней, делающих их удобными объектами для сакрализации как в коллективной форме – форме культового места, так и в индивидуальной форме амулета-охранителя. Камень выступает также и как удобное визуальное, зрительно воспринимаемое средство хранения словесной информации, что нам показывает, с одной стороны, фольклор с его рассказами о превращении людей и иных объектов в камень, и, с другой стороны, способность камней, приобретающих следы обработки или имеющих особенности формы, в течение очень долгого

времени хранить и передавать информацию об обрядовой или игровой практике. Впрочем, эти две практики – обрядовая и игровая – могут и происходить одна от другой.

Кроме камня, в религиозных воззрениях народов Сибири есть еще два важных образа – это образы дерева и реки. Дерево почитается почти всеми народами Сибири. Дерево – это природная вертикальная и притом материальная ось, связывающая миры. Оно служит хранилищем душ для людей Среднего мира, а в иных мирах оно служит пристанищем душ шаманов. В самом деле, дерево – это идеальная природная модель вселенной. Корни дерева, находящегося в Среднем мире, рядом с людьми, невидимы, они принадлежат если не Нижнему миру, то ближайшей к нему сфере; говорят же кеты, что звезды – это корни деревьев, растущих в Верхнем мире. Вершина дерева может мыслиться как находящаяся вблизи Верхнего мира. Наблюдаемый рост дерева, ответвления от ствола, ветки на сучьях выступают как природное олицетворение растущей и умножающейся одушевленной живой материи. Наконец, появление и опадание листьев на ветвях дерева – это готовый природный образ нарождающейся жизни и наступающей смерти, перемещения мертвых объектов в нижележащую пространственную сферу. Дерево, растущее или поставленное корнями вверх, выступает как символ перевернутого мира, как памятник перевороту в мире, и одновременно еще и как воплощение инверсии времени.

Если дерево в представлениях народов Сибири – это природная вертикальная ось миров, то река – это природная горизонтальная скрепа между мирами, прежде всего между видимым – Средним миром, и двумя невидимыми мирами – Верхним миром в истоках и Нижним миром в устье. Из верховьев, из Верхнего мира река приносит в Средний мир какие-то объекты, и обладает свойством уносить что-либо безвозвратно в низовья, в Нижний мир. Эти свойства реки задействованы в горизонтальных моделях вселенной. Кроме этого, река – это природная граница между частями суши, между берегами, причем такая граница, которая легко преодолима зимой, когда река покрыта льдом, и непреодолима летом. Наконец, одновременно с этими свойствами река – это еще и граница между земной и водной стихиями. Трудно найти другие природные объекты, которые могли бы нести столь значительную семиотическую нагрузку, какую несут в культуре дерево и река – парные объекты живой и неживой природы.

Изображения духов у народов Сибири, большей частью антропоморфные, и в значительном объеме зооморфные (таких особенно много среди изображений духов-помощников шамана) в разных этнических традициях играют очень различающиеся роли в религиозных воззрениях, культурах и обрядах. Как правило, антропоморфная фигурка духа – это его временное вместилище, временный локус сакральной энергии, средство приблизиться к духу и одновременно приблизить духа к людям. Антропоморфное изображение человека – это его образ в преходящей оболочке или временное вместилище одной из душ человека. Сами по себе изображения сверхъестественных существ в культуре анимистов почти всегда являются полифункциональными. Это может быть дух-хозяин, дух-покровитель, персональный охранитель, предок. При запутанности и неоднозначности генеалогии сверхъестественных существ, при том, что эти роли могут принадлежать одному лицу, а также в условиях этнического контакта, позволяющих наблюдать антропоморфные изображения из других культур, но не иметь полного представления об их культовой семантике, делается первый шаг к «чистому» искусству, изображению ради создания конкретного образа¹⁰⁹. Разница в том месте, которое занимают изображения духов и людей в культах и обрядах, в особенности – разница в таких представлениях в условиях этнического контакта, когда визуально воспринимаемые изображения духов соседствующих народов как бы освобождаются от семантических оков, очевидно, является шагом от религиозной и магической изобразительной деятельности к «чистому искусству», к изображениям собственно художественной природы. На фоне этого направления развития такое состояние искусства, когда видимое пространство заполняется только вождями и предками, выглядит шагом назад, в глубокую примитивную древность – не правда ли?...

Вообще если задуматься над разнообразием представлений об устройствах мира, то можно увидеть, что они ничуть не менее самобытны и

совершенны, чем философские построения лучших европейских умов XVII-XIX веков – тут мы полностью согласны с оценкой философской насыщенности анимизма, которую в свое время, намного опередив его, дал Э. Тайлор. Вероятно, в наше сознание долгое время не вписывалась мысль о том, что «дикари» в джунглях, пустыне или тундре могут конструировать сложные философские системы. Оказывается, что могут.

Уместен вопрос: почему не только анимизм, но и почти любая религия избирает местом своего действия не только Средний мир, являвшийся для человека средоточием страхов и их источников, а еще и виртуальные миры, которые в целом ничего угрожающего для человека не содержат и даже смерть его не пугает. Кому и зачем было нужно создавать эти действия за сценой? Очевидно, смысл креативного начала в религии заключается прежде всего в моделировании мира и механизма его движения в целях его познания, а вовсе не в создании и поддержании эмоциональных переживаний человека. Напугать человека можно и с использованием средств Среднего мира – что и делают с успехом, например, родители, пугающие детей... Кроме этого, антропоцентризм, то есть помещение себя любимого в центр мироздания, и антропоморфизм, то есть придание всему мыслимому своего собственного облика, являются универсальными чертами человеческой природы и всей истории человеческой культуры.

Внимательному читателю было легко заметить, что во всех конструкциях вселенной «работающими» то есть чем-то обставленными, обжитыми и доступными для человека являются два, три, четыре виртуальных мира, а представления об остальных сферах Верхнего и Нижнего мира отсутствуют вовсе или в лучшем случае выглядят весьма туманными. Вероятно, в мировоззрении анимистов эти сферы мира представляют собой некий гносеологический резерв, который может быть использован при приобретении новой информации – информации не об этих мирах, а о сущностях, которые обладают большими способностями к путешествию по вселенной. Кроме того, различия в

¹⁰⁹ Более того, рассматривая антропоморфные изображения и сравнивая их с природными иерофаниями. Почитаемыми повсеместно. можно прийти к заключению, что архаические стили антропоморфных и зооморфных изображений возникают именно как результат копирования созданий природы. «Каменный» стиль, делающий изображения похожими на камни, напоминающие людей и животных, распространен повсеместно. «Деревянный» стиль изображений-артефактов, почти неотличимых от необработанных кусков древесины (примером чего являются ненецкие идолы), в Сибири имеет распространение в основном там, где имеется недостаток древесины. Наконец, «растительно-грибной» стиль изображений имеет распространение там, где растительность достаточно богата (на наш взгляд. Лучшей боюразцы этого стиля представлены в скульптуре Центральной Америки).

строении моделей вселенной в разных религиозных системах много лет клеймились религиозными атеистического толка как вымысел – но это же все равно, что требовать единомыслия в любой науке, где право на существование имеют различные теории. Конечно, и в науке можно добиваться единомыслия хотя бы в национальных или государственных пределах – но, как мы знаем, ни к чему полезному это не приводило ни для науки, ни для общества, в котором такая наука существует.

То, что в каждой модели вселенной мы находим минимум два действующих виртуальных мира, на первый взгляд, непонятно. Казалось бы, для того, чтобы разместить божеств и духов, отделив их от людей с материальными копиями и зверей с реальными клыками и когтями, достаточно было бы и одного мира, и тут уже без разницы, где его размещать – вверху или внизу.

Мы можем предложить следующее объяснение множественности или по крайней мере дуализма виртуальных миров. Все сущности – живые и не живые, по воззрениям анимистов, находятся в состоянии динамики, то есть в состоянии движения в нашем философском смысле. Разные стадии этого движения, все равно, что мы имеем в виду – смена времен года, рост деревьев, размножение животных, жизненный цикл человека, жизни и смерть, и так далее, отмечают – по крайней мере в памяти человека или целого сообщества – некие временные отрезки, выстраивающиеся в одну линию на оси Хроноса. Представления о времени в системе из двух миров дали бы нам связь с представлением о настоящем – о времени Среднего мира – и еще о некотором неактуальном времени, соединяющем будущее с прошедшим. Такая конструкция уместна для описания походящий бессмертной души по мирам, но она явно недостаточна для всего остального из того, что видит человек в окружающем мире. Система из трех миров, как мы видим из того, чем наполняются эти миры, дает нам более детальное временное членение и средства отсчета времени. В такой системе есть место для Настоящего – времени Среднего мира, есть место для недавнего прошлого, отделенного от настоящего примерно одним поколением людей, и место для далекого прошлого – для времени создания мира. В этой системе находится место для ближайшего будущего, включающего в себя срок жизни ныне живущих и отмеченного появлением еще не рожденных детей, и для отдаленного будущего, которое выступает

как наименее определенное из всех перечисленных временных сегментов. Таким образом, во вселенной анимистов любопытным образом связаны Пространство и Время, имеющие дискретный характер. В ней же заключено и строгое противопоставление циклического, повторяющегося, закономерного, предсказуемого, и нециклического, единичного, случайного и предсказуемого только с использованием техники, основанной на многомерном соотношении разновременных событий с разными причинными связями. В таких воззрениях можно усматривать обратимость времени, видя ее в бесконечном множестве жизненных циклов, но, как мы увидим далее, обратимость времени выступает всего лишь как частное проявление свойств мира виртуального.

Как-то в конце 1980-х годов на занятиях на северном факультете пединститута имени А. И. Герцена две студентки-представительницы народов Сибири задали автору этой книги вопрос: правда ли, что в 2000 году наступит конец света? Пришлось напомнить им, что да, по христианскому учению мир был создан несколько тысяч лет назад и конец его обязательно наступит – только год, о котором они говорят, будет иметь маркирующие конец света три нуля только в христианском летоисчислении. После этого автор спросил, а когда был создан мир и когда наступит его конец в традиционной картине мира народов Сибири – и общими усилиями разобрались, что мир был создан неизвестно когда, и когда ему придет конец, и придет ли конец вообще – никто не знает. Тут автор задал собеседницам еще один вопрос, над которым должен подумать и читатель – какие же представления о мире лучше соответствуют современным научным знаниям? Кажется, представления анимистов о вселенной в области теории познания явно недооцениваются...

Верховное Божество или главный бог в анимизме играет совсем не ту роль, какую играет Бог в религиозных системах с иной организацией. Верховное Божество – это demiург, это создатель всего материального, всего, что окружает человека во всех его реальных и виртуальных перемещениях по пространству и мировым сферам. У анимистов Бог когда-то однажды в неизвестные времена создал этот мир и устранился от него. Трудно сказать, чем занято такое божество. И отныне в вечном настоящем теперь Создатель мира – он же Верховное Божество или Его Божественность – уютно расположившись в одной из сфер мироздания, равнодушно

наблюдает со стороны за тем, что он создал, и не предпринимает попыток как-то вмешаться в течение событий в созданном им механизме и что-то в нем изменить. В лучшем случае он, как мансийские боги, занят разбором своих семейных дел.

При всем этом Главное божество повсеместно, там, где распространен анимизм, не имеет ни четко очерченного облика, ни устойчивого имени и обычно не оказывает влияния на жизнь людей и на бытие Среднего мира. Представления о нем в Сибири очень похожи на идеи верховного божества у народов Африки, где верховное божество также не играет активной роли, у многих племен нет образов божества, а имя божества связывается с небом или тем, кто находится наверху [4, 96, 111¹¹⁰]. Только очень немногие штрихи говорят нам о том, какова природа этого образа. Главный бог стар – поскольку есть основания думать, что он является творцом мира, значит сам он старше этого мира. Главный бог бессмертен – вероятно, потому, что он должен все-таки смотреть на созданный им мир и наблюдать его, и еще потому, что вечен созданный им мир.

Как мы могли обратить внимание, обычно Верховное Божество выбирает себе резиденцию в одной из сфер Верхнего мира, и сколько бы внутренних межмировых границ ни отделяли его от людей, мировоззренчески значимой для него и для людей является лишь одна граница, отделяющая Верхний Мир от Среднего мира, мира людей. Мир ушедших из Среднего мира располагается либо в приближении к Божеству, если это одна из сфер Верхнего Мира, либо, наоборот, на удалении от него, если мир мертвых – это сферы Нижнего Мира.

Если Верховное божество, создатель мира или просто главный бог¹¹¹, в верованиях большинства народов Сибири не играет сколько-нибудь значимой роли, то образ жены бога – покровительницы деторождения имеет куда более важное значение, нежели образ творца, присутствующий во всех религиях.

Если главный бог обычно находится в Верхнем мире, в виртуальном мире, то разнообразные духи обитают как в виртуальных мирах, так и в Среднем мире, рядом с людьми. Исследователи религиозных воззрений народов Сибири отмечают, что иерархии в мире духов нет, или она почти не выражена, поскольку связи между духами-хозяевами, духами, по генеалогии связанными с человеком (духами-предками или умершими шаманами) и главным богом почти не проявляются. Это значит, что в виртуальный мир еще не проникла идея иерархического устройства общества. Напротив того, сферы действия духов-хозяев определены достаточно четко и они не выходят за пределы определенной местности, природного объекта, того или иного вида животного. Расширение сферы действия того или иного сверхъестественного существа обычно сопровождается уменьшением количества этих самых существ.

Характерной особенностью не только анимизма, но и любой религии, является представление о сакральном, то есть о чем-то, наделенном особой силой или энергией, той энергией, которая может быть использована человеком в своих интересах, но она же требует и особого почтительного отношения. Под определение сакральной энергии подпадает любая сверхъестественная сила, которая имеет разные наименования в разных традициях и обычно является объектом обсуждения оттенков сакрального у разных народов – это мана у полинезийцев, оренда у ирокезов, земи у жителей Антильских островов, мегбе у пигмеев, нгаи у масаев, петара у даяков [4, 63], для ее обозначения в архаических религиозных верованиях используется около двух десятков терминов¹¹². Хорошо известно, что разные религии отличаются друг от друга в качестве представлений о сакральной энергии. И если говорить о характере сакральной энергии в анимизме, то можно увидеть, что оказывается диаметрально противоположным тому, что нам знакомо – и знакомо классикам религиоведения – по мировым религиям.

¹¹⁰ См.: М.Элиаде. Трактат по истории религий. Т.1. СПб., 2000.С. 96, где приводятся слова африканца из племени эве «Всюду, где есть небо, существует Бог». С. 111 сл.

¹¹¹ Термин «главный бог» оказывается универсальным для разных религиозных систем и этим он удобен. Аналогом ему в этнографическом изучении традиционного общества является термин «биг мен», освобожденный от иерархических особенностей.

¹¹² По сути дела, все эти представления, в особенности те, которые дают различие между потенциально разными состояниями представлений о сакральной силе, нуждаются в основательной проверке. Но выполнить такую проверку – задача в целом нерешаемая: кто из современных исследователей религии может знать 600 языков, распространенных на разных континентах?

Особый вопрос в отношении роли Верховного Божества в судьбе мира заключен в такой категории, как сакрально значимое время – так можно назвать то время, в продолжение которого судьба людей зависит от воли Бога, а благополучие людей зависит от той иррациональной энергии, которая заключена в священных предметах. В мировых религиях, как мы знаем, сакрально значимым является все время существования мира – от его начала, которое может заполучить точную дату, как в имеющих общие культурные истоки иудаизме, христианстве и исламе, до конца мира, дату наступления которого постоянно пытаются приурочить к концу очередного столетия или тысячелетия. Буддизм смог выработать свою собственную хронологию, которая как бы надстроилась над временем до рождения Будды, и определила течение времени на десятки тысяч лет вперед. Этому миру как бы не грозит конец, и хотя он непременно претерпит перевоплощения и перерождения, но сакральное буддийское время уже не остановится – вот почему в буддизме столь любимы символы вечности и круговорота. В мировых религиях священный предмет, становящийся объектом поклонения, будь то камень, предмет утвари или останки благочестивого человека, единожды обретая сверхъестественные свойства, не утрачивает их уже никогда.

В анимизме все иначе. Сакральное время для мира останавливается вскоре после того, как Верховное Божество заканчивает создавать и обустроить этот мир. Даже населяющие его животные и растения возникают как бы сами по себе: об их появлении повествуют разнообразные этиологические мифы, возникающие совершенно независимо от повествования о создании мира. Сакральное время действия разнообразных священных предметов у анимистов, будь то амулеты-охранители или культовые места-объекты природы, ограничено – они могут неожиданно обрести свою сверхъестественную силу и могут внезапно потерять ее, причем вне воли каких-то внешних по отношению к ним существ. Культовые места могут утратить свою сакральную энергетику, дух-хозяин может изменить место своего обитания – и культовый статус приобретет совсем другой участок окружающего пространства. Соответственно

и контакт человека с сакральным временем, со священным макрокосмом, где обитает Верховное Божество, имеет совершенно иной характер, а священный микрокосм, та аура, которую создают культовые предметы, является дискретной, расчлененной не только в пространстве, но и во времени.

Если привычные нам, воспитанные в нас если не непосредственно нашей конфессиональной идентичностью, то нашими знаниями по истории религии и атеизму представления о сакральной энергии представляют ее вечной по продолжительности действия и сосредоточенной в ограниченном числе локусов и артефактов, будь то древний храм или намоленная икона, то у анимистов все обстоит наоборот. Сакральная энергия, по представлениям анимистов на всех континентах имеет несколько необычных свойств. Во-первых, она не сконцентрирована в каких-то местах (хотя безусловно, она распределена в мире неоднородно) – сакральная энергия рассеяна повсюду, и действующие ее точки могут проявиться повсюду в новом священном предмете или в необычном событии. Во-вторых, сакральная энергия в тех точках концентрации, в которых она проявляется, у анимистов является короткоживущей – эти точки концентрации появляются и исчезают, священные предметы появляются неизвестно откуда и обладают способностью терять свою силу так же быстро и так же таинственно, как они ее приобрели. Возможно, именно в силу своего недолгоживущего характера сакральная энергия у анимистов является гораздо более активной. Она постоянно меняет свою локализацию, места и объекты своего сосредоточения и в этом заключено ее основное свойство. Если то или иное явление окружающей природы циклично, как смена времен года или промысловых сезонов – проявления сакральной энергии в нем выражены весьма неярко. Жизнь человека мыслится анимистами как некий программированный многоступенчатый цикл¹¹³. В таком цикле мало места для проявления сакральной энергии, к ее вмешательствам относятся разве что болезнь, внезапная смерть, гибель при каких-то обстоятельствах. Напротив, в нециклических событиях проявления сакральной энергии необыкновенно ярки, даже если это просто очередная гроза.

Конечность и укороченность сакрального времени, непостоянство импульсов сакральной энергии в определенной форме распространяется и на самые представления анимистов о Верховном божестве в прагматическом плане. В повседневной жизни у большинства народов Сибири, которые являются носителями анимистического мировоззрения, Верховного божества как бы и нет совсем – люди не имеют перед собой его изображений, не приносят ему жертв, не боятся совершить что-то такое, что может вызвать его гнев. По существу Верховное Божество или Всевышний, называть его можно как угодно – существо абсолютно нематериальное. Он исчерпал свои функции созданием мира людей и навсегда ушел в виртуальную тень – некую иррациональную сферу пространства, из которой он, вполне возможно, и никогда уже не выйдет. Поскольку все сверхъестественные существа вечны, и Всевышний также, нельзя говорить о том, что Всевышний исчерпал свой жизненный путь и пребывает в каком-то ином мире, так сказать в Ви-Ай-Пи-мире ушедших. Нельзя говорить и о том, что представления о нем настолько кардинально изменились, что люди его вывели из системы тех существ, которых они почитают и которым они поклоняются. Но роль Всевышнего, когда он как бы добровольно отказывается управлять миром живых людей, минимальна.

Ни у кого из народов, чьей религией является анимизм, не имеется ни изображений Верховного Божества, ни его описаний. Верховное Божество не требует себе никаких подношений или жертв – какой смысл делать Всевышнему подарки, если он ни во что не вмешивается, а благополучие или угрожаемое положение людей есть дело совсем иных существ – духов-хозяев? Кстати, и изображения духов-хозяев тоже встречаются довольно редко. Это не мешает приносить духам-хозяевам жертвы, однако же ритуал жертвоприношения не обязательно должен совершаться в присутствии сверхъестественного существа: раз уж дух-хозяин существует, то он непременно должен присутствовать вблизи своих владений, а это значит, что приносимую ему жертву он обязательно примет. Почитание духа-хозяина выражается даже не в самом акте дарения – точнее, не обязательно выражается в акте дарения, оно проявляется в строгом соблюдении ритуала почитания духа. Конечно, собаки, нанизанные на вертикально стоящие колья (таковы жертвоприношения, бытовавшие у коряков) передаются хозяину земли. Но олени,

принесенные в жертву тому же хозяину земли или хозяину местности эвенами-оленоводами, будут съедены самими же жертвователями, но это ничего не меняет. В общем, и Всевышний, и духи-хозяева отнюдь не корыстолюбивы – если их не забывают и оказывают им минимальные знаки внимания, то и ладно. В сравнении с ними гораздо большим почтением пользуются промысловые духи и домашние духи-охранители, но и они не слишком корыстолюбивы.

В той же самой виртуальной тени, в которой пребывает Верховное Божество, у анимистов пребывают и многие духи-хозяева. Мы знаем, что духи-хозяева есть у всего – миллионы духов-хозяев населяют мир у айнов; если вспомнить античную мифологию, то надо будет сказать, что количество богов и богинь в Древней Греции тоже не было ограничено обитателями Олимпа, поскольку сотни и тысячи их населяли все леса, поля, реки и озера. Очевидно, что у всех народов духи-хозяева стихий и объектов природы, а равно и рукотворных предметов, на самом деле неисчислимы. Но у величайшего множества сверхъестественных существ, количество которых равно числу окружающих человека объектов, существенно различается сакральная прагматика, то есть то отношение к ним людей, которого они, по рассуждениям последних, заслуживают. Духи-хозяева всего того, что непосредственно окружает сообщество людей – то есть хозяева дома, огня, ближайшего водоема, местности, в которой располагаются постоянные или временные жилища, духи-хозяева стихий природы, покровители-«хозяева» промысловых животных требуют того, чтобы их существование признавали постоянно, поскольку с этими духами надо считаться, их надо почитать и надо бережно относиться к тем объектам, которые находятся в ведении этих духов. Что же касается духов-хозяев тех объектов, с которыми человек непосредственно не соприкасается и которые не играют большой роли в обеспечении его жизнедеятельности – духов отдельных деревьев, к которым человек не прикасается, а только созерцает их, духов гор, виднеющихся вдали на горизонте, и так далее, то эти духи для анимистов, безусловно, существуют, но также пребывают в виртуальной тени, и по этой причине пользуются несравненно меньшим почтением. Если связи человека с макрокосмом и микрокосмом изменяются, то соответственно меняется и группа духов-хозяев, которые пользуются почитанием, тогда люди забывают об одних духах и вспоминают о других.

¹¹³ Можно думать, что оппозиции чисел 3 и 4, 4 и 5 в воззрениях таких народов, как ханты и манси и нивхи, и их связь с мужской и женской сферами, восходит к представлениям о разных количествах отрезков жизненного цикла мужчин и женщин. К сожалению, этнические представления о возрасте сплошь и рядом оказываются недостаточно изученными для того, чтобы на их основе можно было делать надежные выводы.

Виртуальная тень, которая служит прибежищем тех божеств и духов-хозяев, которые в данный момент не востребованы и не почитаются, подвижна – она время от времени накрывает собой одних сверхъестественных существ и освобождает от своей пелены других, тех, кто приобретает роль покровителей некоего человеческого сообщества и становится объектом почитания.

Чтобы сделать наши рассуждения более понятными, можно заметить – а многие читатели, видимо, это уже сделали – что Верховное Божество анимистов оказывается в чем-то сродни булгаковскому Воланду, а духи очень напоминают его свиту. Обратите внимание – ведь Воланд только наблюдает то, что происходит в окружающем его пространстве и ни во что не вмешивается. Воланд заранее знает, что Берлиозу отрезит трамваем голову, но не «пристраивает» его под трамвай, как об этом говорит вполне православный Иван Бездомный (ну не зря же он ищет Воланда с краденой иконкой и свечкой!). Если Воланд встречается с неприятными ему типами, коих в булгаковском романе немало, он лишь высказывает свое неприязненное отношение к ним. Воланд говорит об одном из тех, кто пришел к нему: «Мне этот Никанор Иванович не понравился. Он выжига и плут. Нельзя ли сделать так, чтобы он больше не приходил?» и ничего не делает для этого сам. Всемогущий князь тьмы – и говорит: «нельзя ли сделать так...», а все потому, что не его прерогатива устраивать судьбу мелких мошенников – ими занимаются Коровьев и Бегемот, существа столь же реальные, сколь и сверхъестественные (вспомните происходящие с ними метаморфозы в главе 32 этого булгаковского романа), но в мире демонов занимающие несравненно более скромное положение, нежели их сиятельный повелитель. В мире романа о мастере и Воланде – мире художественном, но вполне реальном, соответствующем Москве начала 30-х годов минувшего столетия, герои-оборотни Коровьев, Бегемот, Азazelло занимают ту же самую нишу, которую занимают духи-хозяева в мировоззрении анимистов. Содействовать восстановлению справедливости и физически наказывать пороки – вот их роль в этом мире, правда, второе проявляется чаще и ярче, и поэтому лучше запоминается. Азazelло сообщает Маргарите, что мастер жив, а потом стреляет в барона Майгеля, Коровьев и Бегемот занимают тем, что срывают благопорядочные маски с москвичей и москвичек – и тому немало примеров: сеанс черной магии в Варьете, сцена в торгсине, пожар в Грибоедове

и многое, многое другое, а Бегемот возвращает Мастеру его рукопись. Вот они, духи Среднего мира, только облеченные в маски литературных героев – не добрые и не злые, точно такие же, как люди.

Нельзя не обсудить и то, что вновь обретаемые человеком священные места и предметы-охранители обладают неизмеримо большей сакральной энергией, нежели объекты какого-нибудь статического культа, в котором все predetermined и предписано раз и навсегда. Вообще постепенное угасание сакральной энергии, так же, как и дискретность, конечность и краткость сакрального времени – вот то, что в высшей степени характерно для анимистического мировоззрения. При всем консерватизме и всей традиционности жизни, где главный принцип в общении с природой – это принцип «Не навреди!», в анимистическом понимании времени заложена активная динамика. В сущности как раз динамика, изменения, смены, эволюции – это то самое, что позволяет анимистам исчислять Время. Оно исчисляется сменой сезонов, которых может быть больше, чем наших четыре, то есть весна, лето, осень и зима, их может быть пять или шесть, причем не обязательно эти шесть времен года будут одинаковыми у разных народов – у эвенов по две весны и две осени, а у живущих рядом с ними юкагиров осень одна, но зато весен целых три. Время исчисляется видимой динамикой движения небесных светил – уменьшением и увеличением дня, положением точки восхода солнца на местности, фазами луны. Время исчисляется сменой поколений людей и возрастным состоянием людей, а возраст людей определяется не в годах, а по тому, могут ли у них быть свои дети и могут ли их дети сами иметь детей. Для нас «бабушка» – та женщина, у которой есть внуки, а для жителей Крайнего Севера «старушка» – это та женщина, которая могла бы уже иметь внуков, даже если у нее нет своих детей и ей самой нет еще и сорока лет... Вечное движение, отсутствие чего-то постоянного, вечного неизбежно переносится и на сакральное время, и на сакральную энергию священных предметов. Эти предметы бrenны, они тленны, они живут своей жизнью и так же теряют свою священную силу, как теряет свою жизненную энергию и все окружающее. Не случайно, как подчеркивает Владимир Кабо в своей книге «Происхождение религии», еще в конце XIX века Герман Узенер, отрицая наличие в начале религиозного развития устойчивого мира сверхъестественных сил и существ,

выступил с теорией «богов на мгновение» (Augenblicksgoetter), которые были свойственны этой эпохе, а П. Сентив предложил термин «динамизм» или «динамический доанизм».

Верховное Божество – Всевышний в анимистических представлениях обладает творческим началом, оно создает мир, придает ему необходимые размеры и создает в нем приемлемые условия для проживания людей и зверей. Всевышний в системе таких взглядов – это явно физик, поскольку в первую очередь его интересует только материальный мир, может быть, он еще немного географ, ботаник и зоолог, но он отнюдь не лирик, поскольку он совершенно не занимается гуманитарными проблемами человеческого сообщества. Всевышнего вовсе не касаются и не интересуют законы устройства общества, то есть имущественное положение и гражданские права людей, он абсолютно безразличен к морали, проявляющейся в отношениях между людьми – все это не его компетенция. Точнее говоря, Всевышний не мешает людям устраивать собственную жизнь и регулировать отношения между собой так, как они сами этого желают. Хочешь – бери одну жену, хочешь – бери двух или сколько сможешь прокормить, но жесткой обязанности брать двух или нескольких жен никем не установлено. Власть в обществе отнюдь не божественного происхождения: кто имеет достаточный авторитет и физические силы для того, чтобы брать на себя ответственность за всех сородичей – тот и старейшина, эрым или кто-нибудь еще, как его можно назвать на каком-либо языке. Жесткие нормы заключения брака, экзогамия, то есть норма, согласно которой можно брать жен из другой социальной группы, из другого рода – это не божественное установление, а нерушимая традиция, и если она будет нарушена, то наказывать за ее нарушение будет не Всевышний, а родственники-ревнители древних правил. Нарушители же запрета в худшем случае превратятся в духов.

Это удивительно – но понятия морали и ее норм в традиционном обществе существуют, и они находят свое выражение в громадном количестве запретов и предписаний, адресованных человеку и регламентирующих его общение с людьми. За недолжное обращение с животными, растениями или неодушевленными предметами – хотя в сущности неодушевленных предметов в мире и нет, у каждого из них есть дух-хозяин – человека будут наказывать духи, а не Всевышний. Причем духи восстанавливают свою справедливость и осуществляют правосудие не-

медленно, никто из них не ведет счета грехам человека, чтобы потом предъявить ему длинный перечень виновностей на том или на этом свете. Никто из божеств и духов не обещает людям гигантской разборки в виде всеобщего судилища, но никто не обещает и вечного вознаграждения за благие деяния.

Вертикальная структура модели мира, предполагающая наличие нескольких сфер мироздания, размещающихся одна над другой, и помещение мира живых людей в центр такой модели, то есть трактовка мира людей как Среднего мира, как представляется, являет собой своего рода универсалию для ранних форм религии. Как мы видели, именно такая структура мира характерна и почти для всех народов Сибири. Однако нередко отмечается, что Нижний мир имеет не строго вертикальное расположение по отношению к среднему: он расположен под землей за океаном в стороне заката солнца, чаще на западе, но иногда на севере. У ненцев, у которых над землей имеются семь или трое небес, а под землей – семь небес или семь слоев льда, и у нганасан, где под землей имеются семь или девять мерзлых слоев. Тут просматривается вполне материализованная граница между Средним и Нижним мирами, и это делает вертикальную стратификацию нижней сферы мира у этих народов довольно условной. То же самое можно сказать о горизонтальной модели мира с ее рекой и девятью изгибами и мысами, которые четко отделяют видимое от невидимого и разделяют видимое на разные сферы, поскольку никому не дано увидеть все девять мысов сразу.

Как писала Г. Н. Грачева, горизонтальные составляющие модели мира характерны практически для всех культур полярного региона Евразии, и они реализуются в основном в виде представлений о шаманских дорогах, по которым шаман путешествует при камлании – сам шаман занимает как бы центр вселенной, и его пути простираются вверх и вниз [15, 23-45]. Действительно, топография шаманских дорог у народов западной Сибири и у восточносибирских народов (например, у нанайцев) в большей мере связана с горизонтальной плоскостью. Однако шаманы в своих путешествиях по сферам мироздания пользовались как раз вертикальной моделью мира, и именно такая модель мира создавала основания и для классификации камланий по целям и адресатам, и для противопоставления белого и черного шаманства у тех народов, для которых такое противопоставление является значимым.

Надо сказать, что само противопоставление горизонтального и вертикального компонентов в модели мира, вне зависимости от того, к чему оно относится – к религиозным воззрениям или к шаманской практике, основывается не только на противопоставлении реального мира и одного или нескольких виртуальных миров, но и на более общем и более материализованном противопоставлении видимого и невидимого мира. Мы уже говорили о Хроносе, то есть времени в моделях вселенной, но ничего не сказали о Топосе, о структуре пространства Среднего мира, мы только отметили, что Средний мир не имеет своего географического центра.

Горизонтальный Средний мир объективно материален. Поэтому в оппозиции горизонтального и вертикального в виртуальных мирах присутствует несколько иной признак, нежели собственно реальность/виртуальность – это такие свойства мира, как относительная достижимость той или иной удаленной сферы мира в горизонтальной модели и относительная недостижимость любой иной сферы мира в вертикальной модели мира. В сферы мироздания, разграниченные по вертикали, обычный живой человек проникнуть, как правило, не может – в нижний мир попадают умершие, в Верхний и Нижний миры могут попадать шаманы и их духи-помощники. В то же время сферы пространства, разграниченные по горизонтали, являются более доступными для человека. Вероятно, именно по этой причине горизонтальные компоненты модели мира в религиозных воззрениях повсеместно являются архаичными и столь же повсеместно вытесняются вертикальными структурами. Причина этого понятна – это расширение географического кругозора людей. Горизонтальные компоненты устройства виртуального мира сохраняются в религиозных воззрениях в силу того, что мир очень неоднородно заселен людьми, причем населен разными народами, этот мир по горизонтали делится на разные владения духов-хозяев, их консервативность определяется также тенденцией к локализации Нижнего мира на западе, в стороне заката солнца. В шаманской практике элементы горизонтальной модели мира поддерживаются тем, что шаман имеет возможность путешествовать по Среднему миру, не покидая его. Кроме этого, горизонтальная составляющая мира познаваема – любой человек или сообщество постоянно расширяет границы знакомого пространства вместе с тем, что в нем расположено: горами и долинами, реками и озерами, животными

и растениями, а также людьми – своими соседями. По этим причинам горизонтальная составляющая мира оказывается не только более познаваемой, но и более материализованной, нежели вертикальная. Вертикальная модель мира более иррациональна, в ней много неопостижимого. Именно поэтому она столь широко распространена в религиозных системах. Горизонтальная модель мира требовала и призывала знающих, познавших и способных познать и ее романтическое действие кончилось в XVI веке после первых кругосветных плаваний. Вертикальная модель мира привлекала верящих или обобщала опыт в трансформированной форме. Можно сказать, что вертикальная модель мира выглядит как «модель отложенного познания» вписанного в естественное течение времени, в то время как горизонтальная модель мира доступна для познания, не исчерпанного после великих географических открытий XV-XVIII веков, и она весьма конкретна.

Для понимания того, что представляет собой анимизм, исключительно важно иметь в виду следующее: проекции социальных отношений на сферы вселенной и на мир сверхъестественных существ являются относительно поздними по сравнению с такими особенностями его выстраивания, как удвоение или мультипликация окружающего мира. Во-первых, структура окружающего мира во всем его многообразии и структура социальных отношений несоизмеримы друг с другом по объему информации. Картина мира, как бы она ни рисовалась, оказывается во всех случаях относительно непротиворечивой, хотя она может быть и множественной. Социальные отношения, то есть в нашем случае отношения между сверхъестественными существами (и между людьми и сверхъестественными существами) представлены в этой картине мира крайне фрагментарно и очень противоречиво. Это же относится и к генеалогии сверхъестественных существ, различающейся в разных версиях, и к статусу духов и их взаимоотношениям. Даже такое фундаментальное, «культовое» понятие религиоведения и этнографии, как культ предков, который, кстати, в нашем материале выражается не столько в обрядах, сколько в приписываемой душам предков особой роли и приравнивании их к духам хозяевам или духам-покровителям, явно произведен. Его источником являются особые представления о душе, ибо сначала душа человека в силу каких-то причин должна была получить свойство не покидать Среднего мира,

затем она должна была обрести привилегированный статус и стать в один ряд с духами-помощниками людей, представляющими духов стихий и мест – и только потом предки как класс стали предметом почтения. И можно быть уверенным, что эта эволюция осуществлялась не без участия здравствующих и вполне живых предков – части той самой третьей силы, которая делает веру в виртуальные существа религией. Мы видели, что многие камни у самых разных народов ассоциируются с предками (или, точнее, людьми старшего возрастного класса), но во всех таких случаях сначала начал почитаться камень, а потом – персонифицируемый в нем предок.

Пока очень трудно найти ответ на тонкий и сложный вопрос: что меняется раньше – реальная социальная структура общества или иерархическая (или генеалогическая) структура сообщества виртуальных существ. Если представления об устройстве сообщества духов опережают в своем развитии устройство сообщества людей – а такое вполне может быть при уменьшении числа духов, совмещении их функций, усилении их влияния на мир – тогда может получиться, что властный и социальный тоталитаризм на самом деле ползет к нам из виртуального мира... Возможно, что он сначала был выдуман для мира духов, а потом распространен людьми на собственное сообщество, когда кто-то начинал устанавливать божественную природу власти, ее наследственный характер, незыблемость социальных связей, замыкание этих связей на семью из нескольких поколений, что чаще всего придает обществу не только большую устойчивость, но и лучшую управляемость. Чем более стратифицировано сообщество духов, тем больше оснований обнаруживается для стратификации общества, тем более, что в этом случае узурпирование контакта со сверхъестественными существами автоматически устанавливает в обществе отношения такого неравенства, которое будет сильнее имущественного неравенства.

Представления о том, что каждый предмет как материальный объект имеет своего духа-хозяина, видимо, являются у народов Сибири универсальными, но не везде они имеют эксплицитное выражение. Здесь в системе представлений явно прослеживается триада объект – его идеальная сущность, «душа» – персонификация идеальной сущности предмета, дух-хозяин. Правда, дух-хозяин, в отличие от оживляющей объект идеальной сущности, обладает

способностью к активным действиям, и скорее это дух, нежели душа.

Если отношение главного бога или каких-то иных почитаемых сверхъестественных существ наподобие солнца и луны в соответствующих образах, к людям можно охарактеризовать как неопределенное, то отношения духов с людьми очень разнообразны. Прежде всего, почти повсеместно противопоставляются два рода духов – добрые и злые. Точно так же противопоставляются друг другу антропоморфные духи и духи с ущербным человеческим обликом (разнообразные половинки), зооморфные духи и духи, не имеющие видимого образа. Но, как отмечал С. М. Широкогоров, у анимистов духи не являются ни добрыми, ни злыми, а до него несколько ранее о том же самом писал и один из первых отечественных исследователей шаманства В. М. Михайловский [16, 60]. Это обстоятельство очень существенно: доброта добрых духов и злобность злых духов однозначно определяют отношение к ним. Сходство характера духов с характером человека, при котором те или иные положительные и отрицательные качества уравновешены, и у личности имеется свобода поступков, очевидно, оказывается тем фактором, который формирует в обществе анимистов этические нормы и поддерживает эти нормы. Причем единство этических норм в отношении человека с людьми и духами, характерное для анимистов, предполагает многократные отношения человека с самыми разными сверхъестественными существами, и сами эти нормы мыслятся как желаемое, а не как предписанное свыше, как гибкое, а не как застывшее.

В соотношении людей и сверхъестественных существ во всех вариантах анимистического мировоззрения действует аналогия и известная симметрия. Но это еще не тот принцип зеркального отражения, который будет просматриваться с отчетливостью в изображении мира мертвых, мира ушедших. Дело тут в том, что человек – изначально человек, а духи – изначально духи. И окружающий их мир соответствует тому самому первоначальному состоянию. Что касается умерших, то это все-таки люди в своей душевной ипостаси, душа человека бээн – у эвенков – это человеческая душа. Если люди уходят в какой-то иной мир, этот мир приобретает остранные, чаще всего зеркальные или инвертированные черты. Подобный способ конструирования мира избавляет от необходимости выдумывать некое «пятое измерение», и населять его неведомыми сущностями. Если умершие люди

остаются в Среднем мире, они приобретают качества, отличающие их от остальных людей – это не только виртуальность из существования, но и те способности и функции, которые обычно свойственны духам, главная из которых – контактировать с духами.

Гендерные противопоставления и гендерная идентификация духов имеют связь как с характерным для виртуального мира дуализмом, так и с отношением людей и сверхъестественных существ. Так, противостояние солнца и луны находит отражение в разной гендерной отнесенности их виртуальных образов, а в одном случае эти представления привели к образованию счастливого семейства... Мы видели, какую активную роль играют гендерные противопоставления, или точнее, гендерные распределенности и мотивируемые ими интенции для установления партнерских отношений между охотниками и хозяйками гор и лесов – кажется, мимо этой темы не прошел ни один народ: М. Элиаде, ссылаясь на источники, пишет о том, что так же ведут себя у якутов злые духи – абаасы. В предмет нашей работы не входит обсуждение сюжетов о браке человека и животного и дискуссии о тотемизме. Однако, как мы знаем, духи-хозяева могут принимать зооморфный облик, а сюжеты мифологических рассказов, например, о браке человека и медведя имеют парную структуру, где рядом с рассказом о браке охотника и медведицы находится рассказ о браке медведя с женщиной. Таким образом, одним из способов установлений контактов между людьми и духами выступают и сексуальные отношения.

Связь между духом и его изображением у анимистов многофункциональна. Это и возможность приблизить духа к себе, поскольку его фигурка или рисунок, по мысли их создающего, связаны с этим самым духом. Это и создание возможности для духа наблюдать тех, кто его почитает – именно по этой причине в изображениях духов всегда подчеркиваются глаза, и, вероятно, у добрых духов они открыты, а у опасных – закрыты. Функции изображений духов наглядно прослеживаются в обычае изготовления фигурок духов болезни как способ лечения – это способ извлечения этого самого духа болезни их тела больного. Изображение больной части тела – это прежде всего способ идентификации духов из мириадом всех известных духов и фигурок духов из десятков и сотен, достижимый за счет предельной индивидуализации его образа. Далее, это не только способ излечения, это еще и способ контроля за духом болезни, поскольку

дух болезни будет в течение какого-то времени сохранять связь со своим изображением.

Духи-хозяева – не обязательно изначально сверхъестественные существа. Пол представлений анимистов, между сообществами людей и духов существует постоянный обмен персонами прежде всего из-за того, что люди уходят из мира живых, и приходят в мир живых из какого-то мира духов.

Множественность функций духов часто возникает за счет смежности сфер действия разных духов и последующего объединения этих сфер. Процесс соединения сфер действия разных духов представляет собой частный случай, одну из разновидностей «культурной компрессии» или проявление воздействия инокультурных сред на картину виртуального мира, характерную для какого-то этноса. Так, на картину виртуального мира довольно сильно действуют социальные представления, откуда всюду возвышается роль предков – явная интрузия в виртуальном мире, не знающем длительной и многократной смены поколений.

Сказанного, кажется, достаточно для того, чтобы признать, что анимизм, широко распространенный у народов Севера, Сибири и дальнего Востока – это вполне полноценная религиозная система, по сложности представлений о мире вполне соизмеримая с другими религиями, но принципиально отличающаяся от них тем, что социальный компонент, как то особая организация приверженцев таких воззрений, профессиональные обязанности в отправлении культов, обучение основам доктрины и специальное обучение служителей культа – отсутствует принципиально вообще или сведено к неуловимому минимуму. Анимизм открыт для свободного присоединения неограниченного числа тех, кто желал бы воспринять его.

В отношении представлений о мире анимизм – это система, но особая, очень мягкая система, подвижная в плане своего наполнения, насыщения, состава. Она очень изменчива, она меняется с каждым поколением. Множественность представлений об объекте является неотъемлемым свойством этой системы, и никоим образом не может рассматриваться как заблуждения или обман. Эта система очень гибка и допускает совмещение разных картин виртуального мира и разных интерпретаций реального мира. Она мягка и подвижна, и, заметим, толерантна ко всем остальным картинам мира. Можно сказать, что в ней ценным является не самое содержание основных положений-неписанных догматов,

а как раз их изложение или их реинтерпретация в определенных границах, подобно тому, как исполнение фольклора хорошими знатоками традиции предполагает достижение эстетического эффекта у всех слушающих сказителя, но не предполагает запоминания рассказываемого кем-то из слушателей с целью самостоятельного рассказывания. Такая система столь же гибка и комфортна в социальном отношении. В ней имеется масса ресурсов для индивидуального религиозного опыта. В ней наличествует открытая система-сеть для обмена этим опытом, его накопления, осмысления и передачи – правда, главной особенностью этой системы является то, что индивидуальный и даже коллективный опыт не должен передаваться насильственно, в догматическом содержании, в навязываемых формах и в коллективных формах.

Плюрализм в истолковании тех или иных явлений природы в анимизме заложен изначально – как на уровне разницы этнических традиций, так и на уровне разного понимания одних и тех же явлений внутри одной традиции. Этим и объясняются различия в ответах на вопросы об устройстве мира и религиозной практики, которые получают этнографы. Вообще единомыслие наблюдается в основном в догматизированных высших формах религии и еще в идеологизированной, ревностно служащей обществу и правящему сословию науке типа лысенковской биологии, марковского языкознания, некоторых направлений в социальных науках и т.д.

Если принять ту систему доминант в религии, о которой говорил В. И. Гараджа в своей книге «Религия как социальный феномен», то анимизм, конечно, едва ли можно характеризовать как религию веры. Возможно, анимизм можно характеризовать как религию поведения, только в высших и переходных к политеизму формах она начинает превращаться в религию ритуала.

Историческое преобразование анимизма в более сложные по структуре формы религии и распространение его образов по другим формам общественного сознания – прежде всего по разным видам искусства является объективным культурным процессом. В отдельных своих проявлениях оно выглядит как проявление универсального закона и процесса культурной компрессии, которая заключается в некоторых постепенных упрощениях состава и системных отношений таких элементов культуры, как состав виртуальных миров, система персонажей виртуального мира и сферы активности этих персонажей.

В отличие от других форм религии, как мы могли видеть, структура мира в понимании ее анимистами неоднозначна, но хорошо укладывается в модели определенных типов. Это хорошо знакомо специалистам и это могли воочию видеть читатели. Труднее заметить в этом занимательном материале определенные системные закономерности высшего порядка. В частности, для характеристики анимизма как религиозной системы и для типологии этнических и региональных вариантов религиозных представлений то, что варианты построения модели мира у разных народов по существу исчерпывают все логические возможности для выстраивания такой модели. Этот факт важен хотя бы для того, чтобы увидеть – анимистические модели мира в их разнообразии представляют в гораздо большей степени инструмент для познания мира, нежели средство его художественной интерпретации в форме мифов или в форме ритуализованного театра.

Человек и сферы мироздания.

Человек и его душа

Итак, мы знаем, что, согласно анимистическим воззрениям, весь мир, все сферы вселенной, то есть Средний мир и все виртуальные миры, где бы они ни располагались – населены разнообразными сверхъестественными существами, божествами и духами. Люди живут в Среднем мире, но они обладают способностью контактировать со сверхъестественными существами, живущими в том же мире, а также – хотя бы и в виде идеальной субстанции-души – путешествовать по другим сферам вселенной в соответствии с установленным миропорядком. Названные здесь способности человека определяются в первую очередь тем, что, согласно взглядам анимистов, человек имеет не только материальную оболочку-тело, но и душу, такую же идеальную сущность, как и нематериальные сверхъестественные существа-духи – и даже не одну душу, а несколько, и души имеют свойство существовать в разных временных отрезках и в разных пространственных локусах.

Историки религии часто говорят о том, что к идее нематериального двойника, души, привели человека такие состояния, как сон и сновидения, смерть, обморок, видимое отражение человека в воде (наверное, все читатели сообщают, что зеркала появились гораздо позже религии, хотя долгое время у народов Сибири как собственно зеркала, так и зеркальные диски, считавшиеся шаманским атрибутом, были

культовым предметом). В самом деле, человек в состоянии сна или обморока ведет себя иначе, чем бодрствующий человек, но спящий человек все же имеет возможность возвратиться в состояние бодрствования. Умерший человек, в отличие от спящего, не в состоянии обрести прежние качества – а это значит, что какая-то сила, энергия или воплощающая ее сущность может покидать тело человека, и эта сила вообще пребывает в теле человека временно, то есть от рождения до смерти. Заметим, что представления о душе могли сформироваться – по понятным причинам – только как результат коллективного опыта. Сновидения, или то, что человек видит в состоянии сна, и то, что отделено от него либо в пространстве, либо во времени, служат основанием для надления души не только способностью отделяться от тела, но и возможностью видеть, слышать, действовать в какой-то иной сфере мира, куда душа проникает в сновидениях. Наконец, образ двойника-отражения человека дает основания для того, чтобы отождествить видимого двойника (причем видимого только в определенных местах и в определенное время) с той самой идеальной сущностью, которая является носителем жизненной силы и энергии человека.

Возможно, в такой трактовке появления представлений о душе есть какая-то доля истины, и такое объяснение многих устраивало. Но вода отражает все, что находится около нее и над ней – солнце, луну, звезды, пейзаж по берегам, жилища, предметы, созданные человеком, и поэтому вряд ли можно думать, что именно отражение в воде наделило душой каменные и деревянные предметы... Любой предмет каким-то образом возникает в том виде, какой он имеет, и исчезает как физический объект. В самом деле, дерево гниет и рассыпается в труху, деревянные предметы сгорают в огне, камень или изделие из него можно расколоть и стереть в порошок – здесь между биологически живыми и неживыми объектами в известном смысле больше сходств, чем различий. Наконец, если говорить о видимом и невидимом, то и здесь окажется, что живые и неживые предметы ведут себя одинаково. Очевидно, скорее всего, духовная сущность у всех без исключения

объектов окружающего мира появилась независимо от представлений о биологической жизни и смерти – иначе анимизм, одухотворяющий все на свете, придется признать не древнейшей, а позднейшей стадией религиозных представлений, причем остаются основания думать, что его придумали поэты-лирики вроде Тютчева или Фета...

Формирование и развитие представлений о душе, порождающие самые различные формы их бытования – это одно из интереснейших созданий человека в области познания собственной природы и своего внутреннего, виртуального, ирреального мира. Собственно, понятие души человека неотъемлемо от разного рода других ментальных конструкций. Создание понятия человеческой души, то есть собственного ментального образа человека – это примерно то же самое, что и создание духов-хозяев стихий, явлений и предметов. Наверное, нельзя однозначно ответить на вопрос, что появилось в сознании людей раньше – представления о собственной душе или представления о духовной идеальной сущности предметов и явлений. Сказать, что идея души подсказана жизнью и смертью как разными состояниями живых существ, людей и животных – этого мало: ведь по анимистическим воззрениям души есть и у тех предметов, которые считаются неодушевленными. Как писал Л. Я. Штернберг, нивхи говорили, что душа кыс есть у всех предметов: лука, ружья, рогатины [17]¹¹⁴, такие же представления имеются у ряда других народов, и между людьми и животными, чья биологическая жизнь одинакова, существует колоссальная разница.

Обобщая представления о духе, точнее, о духовной субстанции человека или живого существа, можно прийти к выводу, что понятие о душе появилось как способ кодирования оппозиции материального и идеального, активного и пассивного, подвижного и статического. Душа, как мы увидим ниже, в особенности в представлениях о множественности душ, связывается с разными формами активности, каждая из которых получает отдельную персонализацию в виде особой, отдельной души. А все живое и прежде всего человек, оказывается

временным сосредоточением в одной материальной оболочке разных духовных субстанций, которые имеют разные источники и разные пути после прекращения физической жизни человека или другого живого существа.

Мы уже знаем, что духовная сущность, душа, дух-хозяин есть не только у человека, но и у каждого объекта. Рассмотрим, сколько душ и какие души есть у человека.

Сколько душ у человека – версии народов Сибири

Духовная субстанция или сущность человека представлялась сложным явлением уже в глубокой древности. Именно поэтому по представлениям многих народов, духовная жизнь человека определяется активностью нескольких душ.

Как принято считать, согласно воззрениям народов Сибири, человек имел три души. По три души человек имеет у селькупов, нанайцев, удэгейцев, юкагиров и некоторых других народов.

По воззрениям хантов и манси, жизненная сила человека, она же душа, существует в нескольких ипостасях. У хантов различались несколько душ: *лил* или *лили* – душа, жизненная сила дыхание и *ис* – тень. По некоторым данным, *ис* это тень, могильная душа, глухарка, живущая в лесу «уходящая вниз по реке». По представлениям хантов, дарительница детей Калташ-аңки живет в Среднем мире – на реке Вах, на крыше ее жилища имеется 6 или 7 колыбелей с душами еще не родившихся детей, у нее имеется посох с нитями, на которых она отмеряет время жизни новорожденного человека. Кроме Калташ-аңки, как говорили ханты, содействие в деторождении могут оказать и духи-хозяева местности. Душа человека возрождается в новорожденном ребенке, но это может произойти только в период, равный продолжению человеческой жизни, иначе душа умрет окончательно. Причем, как говорили ханты, нижний мир и местопребывание мертвых не одно и то же. Нижний мир у хантов является пристанищем болезней.

Манси тоже считали, что у человека имеется несколько душ. У северных манси считается, что мужчина имеет 5 душ, женщина – 4, соответственно мужчина может возрождаться в новорожденном 5 раз, а женщины – 4 раза), характер пятой души в целом не совсем ясен (или это – сила, или вторая возрождающаяся душа). Душа, по представлениям манси – это жизненная сила, которая может проявляться как видимая тень, дыхание, призрак или отображение (двойник),

судьба, состояние человека (жизнь), его облик, вид, дух. Одна из душ (*ис*, *ис-хор*) – наиболее материальная, видимая душа-тень, погребаемая, могильная душа. Она постоянно пребывает при человеке и покидает его лишь после смерти, когда идет с ним в могилу. Душа умершего-*ис* как бы продолжает жить на кладбище, она страдает от разлуки с близкими, испытывает холод и голод. Поэтому манси на могиле сооружали подобие дома с окошком. Вторая душа-*ис* – «уходящая вниз по реке», «большая душа» имела форму тела или птицы. Предполагалось, что эта душа живет в голове человека, покидая его только во сне в облике птицы или комара. Эту душу могли видеть только шаманы при свете луны. Если эта душа покидала тело человека на продолжительное время, он терял сознание, заболел, затем умирал. Манси верили, что эта душа покидает человека за год до его смерти. Знаком этого могло быть кукование кукушки, внезапно прекратившееся по просьбе человека, ее услышавшего. Третья душа – *улум ис*, *улум уй* – «птица сна» также представлялась манси в виде глухарки. В отличие от первых двух эта душа живет в лесу и лишь на время сна прилетает к человеку. Если она покидает его надолго, он мучается бессоннице. В соответствии с этим у манси на обратной стороне спинки дневных берестяных люлек на уровне головы сидящего в ней ребенка полагалось выцарапывать изображение птицы. В. Н. Чернецов считал, что таким образом у манси изображалась сонная душа человека – *улум ис*, то есть «птица сна», которая путешествовала по миру во время сна в образе глухарки. Ее невозвращение влекло за собой смерть человека, поэтому манси считали, что душа ребенка задержится в этом рисунке.

Душа-*лили* – дыхание, «душа-имя» или «маленькая душа» – это у манси возрождающаяся душа. Она живет в волосах человека и, если покидает его, человек становится усталым, бессильным, робким. Душа-лили представлялась манси в виде птицы (сокол, куропатка, чайка, кукушка), с этим связан обычай мансийских женщин носить на концах кос подвески – металлические изображения птиц (вороны, ястреба, сороки, чайки, утки). После смерти человека душа-*лили* живет в могиле или в изображении – *иттерма*; эта душа возрождалась в новорожденном младенце. Когда рождался ребенок, женщины собирались и проводили обряд гадания, в котором определяли, чья душа вселилась в новорожденного. Знаком того, что душа-*лили* уже вселилась в ребенка, был его крик ночью.

¹¹⁴ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. На похоронах нанайцы ломали вещи, которыми снабжали умершего, с целью освободить их душу, а отнюдь не для того, чтобы придать им облик предметов Нижнего мира.

У нганасан душа человека представляется в виде птицы, за которой охотятся злые души-баруси, от которых шаманы ее защищают. Материальным воплощением души человека является дыхание, кровь, тень, глаза. Душа человека, по воззрениям нганасан, имеет связи со всеми вещами человека, поэтому у нганасан никоим образом нельзя отдавать другим людям вещи, которые являются атрибутами жизни. Нганасаны считают, что нельзя ни в коем случае повреждать одежду человека, потому что можно тем самым повредить его душу – но иногда это может делаться специально, когда кто-то желает принести человеку вред. Душа *сыдангка* в представлениях нганасан – это тень, которая покидает человека во время сна. Она остается и живет на земле после смерти человека. Спустя десять лет после смерти умирает и она, и живет в виде половинки человеческого образа. Душа-*батто* после смерти некоторое время находится рядом с умершим и ее можно вернуть в тело человека. Нганасаны полагают, что душа человека может превращаться в злое существо *нгамтэру*, а потом в злого духа *баруси*. Стоит заметить, что у нганасан духи *баруси* были, если можно так выразиться, более материальными, чем *нгамтэру*, более визуализированными, они имеют более определенный облик. Злой дух *нгамтэру* может вселиться в человека, он особенно опасен для маленьких детей. Нганасаны думают, что люди могут умереть от того, что по ним тоскуют умершие родственники или зовут их.

Энцы считали, что душа человека имеет четыре ипостаси или, что то же самое, человек имеет четыре души – его дыхание, которое после смерти уходит к божеству Нга, кровь, которое уходит к божеству Тодоте, тень, которая жила после смерти человека еще семь лет и умирала, и, наконец, двойник, который после окончания физической жизни его обладателя уходил в мир предков.

Селькупы думали, что у человека есть три души: *кэйты* – дыхание, *ти* – тень, и *ильсат* – жизненная сила. Они считали, что солнце рождает человека и оживляет умерших. Если жизненная сила-*ильсат* ненадолго уходит из тела человека, то человек может заболеть, если она уходит надолго или навсегда – человек умрет. Причина смерти человека может также состоять в том, что его *ильсат* может съесть *лоз* – злой дух, или ее может унести кто-то из ранее умерших людей. Жизненная сила-*ильсат* есть не

только у человека, но и у всех животных. Шаман мог добыть жизненную силу-*ильсат* для человека, который в ней нуждался.

Кеты рассказывали, что у человека имеется семь душ-*ань*, имеющих разные ипостаси. Среди них есть видимые формы – это тень, невидимая душа, которая живет в одежде. Особая душа живет в скелете человека – то есть в том, что остается от человека дольше всего в окружающей природе. Люди у кетов узнавали, чья именно душа пришла в новорожденного ребенка, и имя того человека давали младенцу. Душа-*ульвэй* имеет вид маленького человечка со спичечный коробок размером. *Ульвэй* все время ходит возле человека. Смерть человека – это гибель его души *ульвэй*, которая попадает к богине Хоседам. Самоубийцы и утопленники, те, кто умер неестественной смертью, имеющую неясные мотивы, попадают в другое место мира. Во владениях богини Хоседам душа человека может вести себя по-разному, иногда она остается у Хоседам иногда, пребывает с костями, становится *литысь* – злым существом, уходит в воздух к верховному божеству кетов, которого зовут *Есь*. По В. И. Анучину, у кетов ребенок получает шесть душ от животных и растений, съеденных матерью, а седьмая душа вселяется в него по воле сверхъестественных сил.

Эвенки считали, что у человека есть три души – душа-тень или отражение – ханян, душа-тело бээн, и душа-судьба майин. Душа ханян путешествует где угодно, душа бээн находится в теле человека, пока человек жив. За этой душой охотятся злые духи, повреждение или похищение ее влечет за собой болезнь. В солнечную погоду душа хэян выходила греться, считалось, что ее можно было видеть как отражение в воде или как тень. Душа майин существует вне тела человека – она находится в верховьях родовой реки, она связана невидимыми нитями с теми объектами, которые играют какую-то роль в жизни человека. Когда человек умирает, шаман везет его душу бээн в Нижний мир-буни или букит.

Душа человека у эвенков обладает наибольшей способностью перемещаться по мирам, впрочем, у других тунгусских народов имеет место примерно то же самое. Правда, по разным мирам путешествовали разные души: душа оми – душа новорожденного ребенка, спускалась из Верхнего мира в Средний мир. Душа хэян после смерти человека летела в Верхний мир, на второй ярус, и вместо нее в тело вселялась душа мугды, которая уходила в Нижний мир,

когда разложится тело. По некоторым сведениям, душа мугды могла вселяться в идола, который служил охранителем семьи, он так и назывался мугдынгра. В отличие от идолов сэвэкичан, изображавших духов и приближавших их к людям, этот идол был вместилищем души умершего предка. Еще одна душа человека – майин связана невидимыми нитями с разными объектами.

Одно из состояний человеческой души бээн, при котором она носит название оми – это такое состояние, когда душа пребывает вне тела человека, до его рождения, когда она находится во вместилище душ омирук в Верхнем мире и имеет вид маленькой птички. По дороге из Нижнего мира в Верхний мир – в омирук человеческая душа может временно вселяться в зверя или птицу. Шаманы добывали детские души из Верхнего мира, из омирук для матерей, которые хотели иметь детей. Согласно взглядам эвенков, животные, в отличие от человека, имеют только одну душу-хэян. Души животных в виде шерстинок хранятся в мешке или в сумочке у старушки Энекан-буга, которая живет ближе всего к земле, на первом ярусе Верхнего мира – что очень похоже на культ матерей у нганасан. Энекан-буга имеет облик старушки в длинном платье из ровдуги. Наверное, Энекан-Буга и в самом деле довольно стара, поскольку она не имеет других родственников в своем мире.

У эвенков, как и у других народов Северо-Востока Азии, существует представление о бессмертии человеческой души и ее возвращении после смерти человека в мир живущих людей в новой ипостаси – в виде новорожденного младенца, причем таким образом к живущим людям возвращаются непременно их умершие родственники. Но в отличие от эскимосов, где на детей распространяются представления, связанные с культом предков, или от коряков, у которых каждый раз устанавливается, кто именно из родственников, умерших ранее, явился в лице новорожденного, у эвенков представления о реинкарнации бытуют на уровне общей схемы устройства мира. Как полагают, мать или кто-либо из родственников может увидеть во сне, кто именно из умерших сородичей возвращается в виде новорожденного, или это определяется позже по внешнему виду, характеру, привычкам и склонностям человека. Среди эвенков существует также запрет называть детей именами старших родственников, если те живы:

даже в наши дни нарушение этого запрета неодобрительно встречается людьми старшего поколения.

По представлениям восточных эвенков, человек имеет три души. После смерти одна душа попадает в Верхний мир (архетипические дохристианские аналогии в этом случае не вполне ясны), другая душа попадает в Нижний мир – мир мертвых, и потом именно она возвращается в Средний мир в виде новорожденного младенца, и третья душа – *икири муранни* «хозяин костей» оставалась на месте захоронения человека. Вероятно, с этими представлениями связан существующий у некоторых групп восточных эвенков обычай проделывать в крышке гроба в изголовье три отверстия – для каждой души свое.

Душа человека у эвенков обладает свойством сверхъестественной связи с другими существами. У ульинских эвенков бытует представление о том, что у каждого человека есть свой *хэвэк* – животное (олень или собака), душа которого сверхъестественным образом связана с душой человека, и человек может отвести на своего *хэвэка* болезнь; несчастье, происшедшее с *хэвэком*, может отразиться на человеке. В качестве *хэвэка* выступает не только реальное животное, но и его изображение – вплоть до современной статуэтки фабричного изготовления или игрушки³². Есть основания думать, что слово *хэвэк* заимствовано чукотским языком в виде *вэвак* – «подаренный олень», «эвенский олень». Другое значение слова *хэвэк* у анадырских эвенков – «дух-помощник шамана». Своеобразной аналогией подобным воззрениям является бытующее у южных чукчей представление о том, что каждый олень из домашнего стада связан таинственными узами с его деревянным изображением – *гычгый*, или *гычгыр*, которое хранилось у хозяев оленьего стада [18, 40-42].

Интересно, что сверхъестественные существа – ни верховное божество, ни тем более духи-хозяева – не играют никакой роли в жизненном цикле человека. Считается, что продолжительность жизни человека, время возвращения его в новой ипостаси в мир живых людей и количество этих возвращений зависят исключительно от личного желания человека. Когда автору этой книги пришлось выяснять у эвенков, какую роль играет верховное божество в судьбе человека, от кого зависит, когда душа человека попадет в мир мертвых и когда возвратится обратно, наши собеседницы сказали: «Когда она сама захочет, тогда и уходит, когда захочет, тогда и возвратится».

Представления о человеческой душе, или, если угодно, концепции души у народов Сибири оказываются весьма сложными и неоднозначными. Душа человека и даже душа предмета – это не просто некая идеальная сущность, и не совсем идеальный двойник, хотя близкое к этому понимание и присутствует в некоторых традициях, а где-то дуалистические представления о сущности человека распространяются и на Средний мир. В общем, каждое проявление деятельности человека рассматривается как особый идеальный объект. В некоторых традициях есть объяснения, откуда человек приобретает множество душ. Различной оказывается судьба душ человека после смерти. Здесь лишь некоторые души участвуют в вечном круговороте перерождения, причем иногда в том случае, если таково желание их обладателя. У обско-угорских народов количество жизней, которые может прожить человек, ограничено мужским и женским числами 4 и 5. наконец, наиболее интересно то, что может стать с душой человека, если он выпадает из круговорота и желает обрести иную судьбу – в этом случае он может стать духом-покровителем, или может стать злым духом. Души умерших предков – это один из ресурсов пополнения армии духов-покровителей и помощников людей

Представления о начале жизненного пути человека и Верхний мир

Как мы уже говорили при обсуждении представлений о душе, анимисты полагают, что человек приходит в этот мир вовсе не из ниоткуда – он приходит из тех сфер, где он находился до рождения, сфер, где нарождается будущее, пока неведомое и невидимое для человека.

У большинства народов Сибири покровительницей рождения было какое-либо женское божество, которое являлось женой верховного божества или главного духа. Это были покровительница рожениц Калташ-эква или Калташ-анки у хантов и манси, Ыланта-кота у селькупов, Я'небя у ненцев¹¹⁵.

Ханты считали, что дарительницей детей является Калташ-анки, которая живет на Вахе – на реке, на которой и вокруг которой живут ханты, заметим, что совсем не в Верхнем мире! – и на крыше ее жилища висят колыбели

с детскими душами, и еще у нее есть также посох с нитями, на которых она отмеряет время жизни новорожденного человека. Содействие в деторождении могут оказать и другие духи – хозяева местности [1, 49-50]. Как отмечает И. А. Иванов, у хантов грудные дети принадлежат миру духов до тех пор, пока у них не вырастут зубы [2, 78].

У манси было широко распространено посвящение детей божествам. Мотивами для посвящения могли быть трудные роды или болезнь ребенка. Имело место и «превентивное» посвящение детей божествам. Девочек чаще всего посвящали Калташ-эква, мальчиков – Мир-сусне-хуму. Практиковалось посвящение детей и другим персонажам общемансийского или локального пантеона. Манси при рождении сыновей в святилище Куль-Отыра – одного из сыновей верховного бога Нуми-Торума – приносили модели луков, при рождении дочерей ему приносили иголки. Если ему жертвовали оленя, то мясо съедали сами. Почтением пользовалась и Суй-Ур-Эква, покровительница женщин, ей приносят коврики при рождении дочерей. Ребенка манси могли подарить божеству – для этого делали куклу и помещали в святилище. У ляпинских манси женщине на 4-5-м месяце беременности полагалось иметь сос – маленькую куколку женского пола размерами с большой палец, которая изготавливалась из высушенной чаги самой женщиной или какой-либо другой мастерицей. На шею такой куклы надевают бусы из бисера, сзади прикрепляют косы; опоясывают ленточкой, концы которой свешиваются сзади. Считается, что если женщина имеет сос, то ребенок будет не очень большой и ей будет легче рожать.

Сразу после рождения ребенка манси устраивали гадание для того, чтобы определить, кто является покровителем новорожденного. Для этого специально приглашенная пожилая женщина брала два связанных наподобие веера гусиных или лебединых крыла, приподнимала их вверх и называла имена мансийских богов. Если крылья казались ей тяжелыми и «прилипали» к рукам, значит, ребенок предназначался именно данному богу, который и брал его под защиту. Манси также выясняли также, чья душа из ранее умерших родственников в него вселилась.

Для этого старшая в доме женщина ставила люльку с ребенком себе на колени и про себя в уме перебирала имена покойных. «Тяжесть» люльки в какой-то момент гадания указывала на правильное угадывание умершего родственника.

У саамов женщине являлся во сне предок и сообщал ей, кто родится и какое имя он должен носить.

Долганы, как и эвенки и другие тунгусские народы, полагали, что младенцы получают души от родового дерева жизни – вместилища душ сородичей.

Нганасаны верили в то, что богиня Моу-нямы является устроительницей земли и вселенной, именно она наделяет глазами всех живых при зачатии. Души людей уходили в иной мир после смерти и возвращались снова в виде младенцев – и в соответствии с такими представлениями нганасаны считали, что если родившийся ребенок был похож на отца или мать, это было знаком того, что родитель должен умереть. По воззрениям нганасан, нельзя было допускать того, чтобы души младенцев, недавно пришедших в Средний мир, соприкасались друг с другом – поэтому нельзя было ставить рядом две колыбели.

Кеты узнавали, чья душа пришла в новорожденного ребенка, имя того человека и давали младенцу. Иногда имя для младенца выбиралось другими способами – о чем подумала мать или шаман определял, на что сел *ульвэй*-душа новорожденного [10, 235].

Эвенки полагали, что души младенцев находятся на родовом древе жизни, которое служит вместилищем душ. Душа младенца – это птичка *ами*, до рождения обитающая в верхнем мире.

У эвенков, по «Описанию Тобольского наместничества», где имеется ремарка о наречении новорожденного ребенка именем “*штоб в той семье было ново*”, то есть имя нового человека не могло повторять имя живущего. У эвенов, наиболее близких эвенкам по культуре и языку, еще и в наши дни бытует запрет давать новорожденным детям имена, которые носят их старшие родственники, если те еще живы.

У эвенов душа ребенка, воображаемая в виде птички, называлась *ами*, взрослого – ханин. Считалось, что душа *ами* прилетает из Верхнего мира при рождении ребенка. Наречение ребенка именем производилось в соответствии с представлениями о том, чья душа кого из умерших родственников возродилась в ребенке. Однако чаще всего эвены думают, что в новорожденном младенце перевоплощается его бабушка, причем бабушка по матери, если она уже умерла.

Как мы видим, связь между человеком и его именем имеет примерно такую же природу, как и связь человека и его души. В некоторых этнических традициях Восточной Азии существует обычай давать умершему человеку новое посмертное имя, которое, очевидно, должно соответствовать новым качествам души умершего. Душа человека приходит в Средний мир и человек, получивший ее, получает имя, выбор которого не случаен и не произволен. Наречение именем – это или воля духов, проявившаяся в выборе имени кем-то из родителей, или узнавание того из родственников, кто вернулся из мира ушедших в облике новорожденного человека, или, как это практиковалось у тех же чукчей, установление связи между именем нового человека и именами родственников, когда старшие и младшие члены одной семьи носили похожие имена с одинаковыми основами.

Рождение человека никоим образом не относилось к случайным событиям. Приход каждого из людей в Средний мир, по воззрениям народов Сибири был основательно подготовлен в других мирах. Для этого кто-то из ранее умерших должен был изъявить желание вернуться к родным на землю, в Средний мир, или душа-*ами* должна была пробыть определенное время на дереве *ами* под опекой его покровительницы, как у тунгусских народов, или при храме могущественного божества, как у хакасов, хантов или у коряков. Вместе с тем после рождения человека эти божества почти повсеместно не оказывали на дальнейшую жизнь человека никакого внимания. Никто из божеств не собирался наказывать человека за грехи, никто особенно не оказывал человеку особых благодеяний, и никто, кроме ранее ушедших соплеменников, не ждал его в Нижнем мире.

Конец жизни человека и Нижний мир – мир ушедших

Диалектика бесконечности времени существования мира и конечного времени человеческой жизни, наверное, представляет собой одни из самых важных открытий человека в сфере собственного бытия. Более того, еще целый ряд открытий человека, касающихся его собственной жизни и жизни его сородичей – то, что срок жизни людей различен, никто из людей не знает срока собственной жизни и никто из людей не в силах определить тот момент, когда он может покинуть этот мир. В общем, как говорит Князь Тьмы – Воланд в уже цитированном романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита»,

¹¹⁵ Селькупская Ыланта-Кота живет в Нижнем мире, что для покровительницы рождения странно. Однако у селькупов вертикальная модель мира преобразовалась из горизонтальной, где все миры равны и различаются только по степени доступности для человека.

«Да, человек смертен, но это было бы еще полбеды. Плохо то, что он иногда внезапно смертен, вот в чем фокус! И вообще не может сказать, что он будет делать в сегодняшний вечер».

Уход из жизни всех соплеменников заметен для человека, и их образы остаются в его памяти – наверное, как раз это и составляет то, что ушедшие в небытие люди сохраняют связи с живыми. Эти самые связи и находят свое отражение в погребальных обрядах всех живущих на Земле народов. Смысл этих обрядов является двойным – во-первых, уходящий в иной мир человек должен сохранить свою сущность и быть обеспечен всем необходимым для той деятельности, какой он занимался в Среднем мире. Во-вторых, он должен быть надлежащим образом подготовлен и снаряжен к существованию в новом для себя мире. Наконец, в-третьих, в погребальном обряде присутствует и выражается определенными средствами связь живых людей с уходящими и давно ушедшими.

У саамов умершие – сайво или ситте почитались, их кормили, приносили им жертвы.

Ханты верили в то, что смерть человеку может наслать почитаемый предок. После смерти человека одна его душа возродится в новорожденном, вторая душа превратится в призрак и может увести с собой живого человека, третья уходит в подземный мир. Ханты считали, что души умерших детей опасны для человека – особенно это касалось душ мертворожденных, шаманов, людей, умерших неестественной смертью. У кондинских ханты утопленник становится хозяином водоема «духом ручья» [1, 148]. Согласно воззрениям хантов смерть не является наказанием божьим, вопреки мнению путешественника И. Г. Георги [1, 72], который «вчитал» в этнографический контекст чисто христианский концепт.

У хантов существовал обычай хранить волосы и ногти человека – они понадобятся человеку в потусторонней жизни, в другом мире для переправ через реки и подъема на горы. У других народов Сибири, наоборот, существовало стремление избавиться от ногтей и волос, потому что они являются признаками злых духов или тем объектом, который привлекает их внимание.

По воззрениям хантов, умерший в другом мире все делает левой рукой (ведь в том мире все наоборот), поэтому правую руку ему клали за пояс. Гроб ханты делали в виде колоды, лодки или просто дощатый. Умерших детей хоронили на дереве или в стволе сгнившего дерева. Род-

ственники узнавали волю и желания умершего и причину его смерти, ставя гроб с покойником на топор. Ваховские ханты пытались установить гаданием волю покойника, поднимая его.

Иногда, по некоторым данным, ханты женщин и детей хоронили в корзинах, а детей – недоношенных, мертворожденных или без зубов – под корнями или в дуплах деревьев. Васюганские ханты для молодых делали гроб из свежего дерева, для стариков – из сухого. Умерших стремились похоронить на родовом кладбище – мужчину на родине отца, женщину – на кладбище ее родных по отцу, там, где она выросла.

Ханты умершему клали с собой множество вещей, необходимых для жизни в ином мире: мальчикам – игрушечный лук и стрелы, девочкам – куклы, очевидно, игрушки или, как можно думать, изображения нерожденных детей, шаманам – изображение духа-покровителя. Эти вещи (если они, конечно, были настоящими!) портили или переворачивали вверх дном. Согласно некоторым источникам, кремень и огниво для покойника остяки делали деревянные. Иногда ханты передавали с покойником вещи своим умершим родственникам – это имело место в том случае, если умерший приснился кому-либо и попросил что-то, чего ему не хватает. При похоронах ханты завязывали завязки на одежде покойника особым «узлом мертвых», одежду могли портить. Умерший «угощал» тех, кто пришел на похороны, то есть присутствующие брали и ели угощение от его имени. Животных, на которых везли покойника, убивали. У северных и васюганских ханты в похоронах участвовали шаманы, с тем, чтобы препятствовать возвращению души умершего. У ваховских ханты тезки умершего меняли имя после смерти человека, носившего такое же имя.

После похорон все участники обряда очищались бобровой струей, жжеными перьями, шли через костер. Ханты делали изображение умершего, называющееся *иттерма*, которое держали в доме на любимом месте человека, его кормили, укладывали спать. По истечении срока траура изображение-*иттерму* сжигали, бросали в могилу или хранили на чердаке вместе со священными предметами. Обычно *иттерма* хранится 1-3 года, размер ее зависит от возраста умершего. У хантов считалось, что умершие могут возвращаться при их собственном желании к своим родственникам в виде детей: «мертвый сам выбирает себе новое тело». Ханты считали, что душа умершего возрождается в ребенке,

но это может произойти только в продолжение человеческой жизни: иначе душа умрет окончательно. Умерший мужчина возрождается в мальчике, женщина в девочке. Ханты почитают умерших предков, но не более двух поколений по восходящей линии от почитающего – очевидно, настолько, сколько поколений сохраняет память или допускает существующая система терминов для обозначения родственных отношений.

В прежние времена у хантов жилище умершего шамана сжигали. Для шаманских атрибутов покойного ставили специальный амбар, которые полагалось сохранять.

Манси считали, что продолжительность их жизни зависит от божества Куль-Отыра. Они говорили: «Куль-Отыр, он принимает от жизни людей. Когда человек умирает, он его принимает. Когда мы умрем, мы как будто к нему пойдем. Иногда бывает, ничего не думаешь, а тебе – смерть. Это и есть Куль-Отыр» [5, 38-39].

Нижний мир, согласно представлениям манси, располагается в устье Оби под землей. Он устроен так же, как и мир живых людей, правда, дичи там мало, но люди заняты тем, что они делают в Среднем мире – ловят рыбу, пасут оленей, охотятся. Как писал финский исследователь К.Карьялайнен, «Нет там только чиновников, налогов и сборов, по крайней мере в этом отношении у югров человек сам себе хозяин» [1, 140].

Манси, как селькупы, а в прошлом даже венгры, делали гроб из лодки-калданки или досок. На гробе с левой стороны манси рисовали солнце и луну. Считалось, что все пять душ человека должны покинуть дом после смерти человека. Об умершем сожалели, оплакивали его, но боялись могильную душу-ис, поэтому, как это было принято и у других народов, манси умершего выносили из дома не через дверь дома или вход чума, а через окно или приподняв сбоку крышку чума. Умершему клали в рот или на грудь камень, связывали ему руки, в порог дома втыкали топор, угрожавший покойнику, а дорогу, ведущую с кладбища к дому, перегораживали горячей головешкой. Южные манси для того, чтобы очистить себя после похорон, три раза поднимали над головой собаку и прыгали над огнем. На поминках у манси поминают всех – для того, чтобы все умершие жили дружно.

Когда манси хоронили шамана, то в гроб ему клали изображение его духа-покровителя. В прежние времена жилище умершего шамана полагалось сжигать. Атрибуты умершего шамана манси помещали в специальный амбар.

После смерти человека у манси, как и у хантов, изготавливалась *иттерма* – изображение умершего, которое хранится примерно столько времени, сколько человек жил на свете (по другим данным, *иттерма* мужчин хранится 5 лет (точнее, 2 с половиной года, поскольку зима и лето считаются за два года). *иттерма* женщин – 4 года (на самом деле два года в соответствии с таким же счетом лет), к *иттерме* обращаются с просьбами, когда это необходимо, затем ее предают забвению. У сосвинских манси изображения-*иттерма* хранила старейшая женщина, и их хоронили вместе с ней. Если, как полагали люди, рождался новый человек с душой ушедшего ранее, *иттерму* умершего полагалось похоронить; так же поступали и ханты. По некоторым данным, изображения-*иттерма* молодых женщин, девушек и детей хоронили либо в могиле, либо в лесу. Если умерший был шаман, старейший мужчина, уважаемый старик, его *иттерму* хранили в священном сундуке вместе с духами-покровителями семьи и он сам становился таким же духом-покровителем. Интересно, что у ляпинских манси существовал такой обычай – если кто-нибудь тонул, но в конечном счете спасся и остался в живых, то полагалось сделать изображение этого человека и бросать такую куклу в водоем, где случилось происшествие. Пол такой куклы должен был соответствовать полу тонувшего.

У манси, как и у некоторых групп хантов, жизнь в нижнем мире движется в обратном направлении, человек в мире мертвых становится все моложе, затем от него остается только душа-*урт*, которая превращается у женщин в паука, а у мужчин – в жука. Лесные ненцы называют северное сияние «зарей покойников», очевидно, видя в нем пространственный ориентир, поскольку в горизонтальной модели мира, расплостанной в западной Сибири, мир мертвых располагается на Севере.

По верованиям ненцев, продолжительность жизни человека зависит от верховного божества Нума, об этом ведет запись Я`мюня – хозяйка земли, которая иногда выступает как жена Нума – впрочем, кто там разберется, какие у них отношения, и кого называют женой.

Умершие, согласно представлениям ненцев, попадают в Нижний мир. Люди в Нижнем мире живут так же, как и живые, занимаются тем же самым, охотятся, рыбачат, ездят на оленях. Их животные уходят с ними же и так же служат людям, только в Нижнем мире на оленей садятся не слева, а справа. У ненцев в Нижнем

мире также все наоборот по отношению к Среднему миру: когда в Среднем мире день, в Нижнем мире ночь, и наоборот. Двойник-душа умершего человека живет столько же, сколько прожил человек (по другим данным, 3-7 лет), потом превращается в жука. Старики, поймав жука, бросают его в костер, говоря «Старина, согрей спину». У манси, заметим, все наоборот, по этой же самой причине строго запрещается убивать насекомых. Иногда мир умерших у ненцев размещается на горизонтали, и такие представления нашли отражение в фольклоре.

У ненцев распространен и сохраняется до сих пор обычай хоронить умерших на земле, то есть оставлять в тундре со всеми вещами, необходимыми человеку в жизни. Сани на могиле, на которых везли умершего, и которые полагалось оставлять ему, переворачивали вверх полозьями, на могилу укладывали имущество, иногда оставляли лодку, рядом с гробом ставили весло. Встречались захоронения умерших на нартах. По некоторым источникам, умерших зимой оставляли на нартах на льду озер, и потом рыбу в таких озерах никогда не ловили. Умерших младенцев ненцы привязывали к деревьям. Шаман обращался к умершему и просил его никого с собой не увозить. Ненцы, как и их соседи – ханты и манси, делали изображение умершего – сидрянг, или нгытарма, хранимое женщинами, это изображение кормили. Шаманов ненцы хоронили отдельно от других людей.

В. В. Крестинин, автор интересного сочинения по истории Русского Севера, так описывает погребальный обряд ненцев; «Когда кто из самоедов умрет, то самоедки одевают его в лучшую одежду. Потом поелику дверьми из чума не выносят, проламывают против того места, где он умер, столько отверстия, чтобы вон вытащить можно было. А вытащив, отвозят его на одном из любимых оленей на место погребения. По прибытии туда берут умершего с головы и с ног, кладут его вничи в приготовленной предварительно струб, или яму, называемый по-самоедски холмердин, головою на запад, полагая при нем все те вещи, которые он в живых употреблял, однако все испорченныя. По сем покрыв могилу досками и засыпав землю, становятся того оленя, на котором везли мертвое тело, задницею к голове погребенного. Четверо самоедов, вооруженные дреколем, поражают со всех

сторон вдруг сего зверя, который столь страшным образом поражен будучи, ежели ни малейшаго движения не окажет, то все самоеды удачею сего убийства бывают довольны. Но ежели еще поднимет голову, или другое какое учинит движение, то бегают и кричат с отчаянием, крича: «ваенза, ваенза, горе, горе», думая, что опять кто-нибудь из них умрет. После сего разкладывают огонь, мечут в оной масло, сало, хлеб и табак, и окуривают свою одежду. Наконец, берут самоеды по пруту, а тадибей или другой кто два и под предводительством сего переходят через могилу. При переходе пинают они в зад пят на запад и ставят всякой свой прут перед ногами, а тот, у кого два, втыкает один наряду с прочими, а другой перед головою погребенного, указывая ему первым знаком дорогу свою, а последним предлежащую и сим действием весь обряд похорон заключают» [19, 374]. Академик И. И. Лепехин, путешествовавший по Европейскому северу во второй половине XVIII века, отмечал, что при выносе умершего из чума через него переступают женщины [16, 28] – по взглядам ненцев, существа нечистые (женщина не должна переступать через предметы, принадлежащие мужчине), и это еще один оригинальный способ защититься от покойника.

Интересна характеристика погребальных обрядов ненцев, которые наблюдал в первой четверти XIX века Ф. П. Литке: «Умерших (когда бывают с чумами в тундрах) кладут на сани одетых в полный наряд и отвозят на дальнейшее расстояние, оставляя при них всю домашнюю утварь – топор, нож, чашку, ложку и хорей, которым погоняют оленей, а при женщинах нитки и иголки. При этом случае совершают тризну, убивая и съедая оленей, а зажиточные оставляют тут и живых привязанных к дереву. На промыслах с покойниками хлопот гораздо меньше. Их кладут в ящики и зарывают в землю, наблюдая, чтобы тело лежало на левом берегу и лицом к востоку» [9, 317]. По свидетельствам Ф. П. Литке, тундровые ненцы в его время сохраняли традиционный похоронный обряд с наземным погребением на нарте, однако на промыслах похоронный обряд ненцев приблизился к русскому, хотя имел явно выраженную специфику в трупоположении, которая не находит мотивировки в русском влиянии на культуру ненцев¹¹⁶.

Шаманов ненцы хоронили отдельно от всех других людей. У восточных ненцев тело умершего шамана или его голову сохраняли и возили с собой. Ненцы полагали, что душа шамана надлена бессмертием.

Нганасаны полагали, что люди могут умереть от того, что по ним тоскуют умершие родственники или зовут их. У нганасан различались легкие и тяжелые покойники. Легкие покойники – это подростки до 15 лет, самоубийцы, утонувшие, замерзшие, разбившиеся, – они не опасны для живущих, они никого с собой в Нижний мир брать не будут. Опасны для живых тяжелые покойники – люди, умершие своей смертью и старики, потому что они кого-нибудь возьмут с собой. Среди нганасан было распространено поверье, что утонувшие взяты матерью воды или льда и девятью ее детьми – сыновьями и дочерьми. Умершие у нганасан идут в Нижний мир разными дорогами – по-своему это понятно, все правильно, их призвали разные духи-хозяйева.

Нижний мир у нганасан находится где-то за океаном, под землей в стороне захода солнца. В нем насчитывается 7 или 9 мерзлых слоев, лежащих один под другим, и умершие идут по ним от одного к другому все ниже и ниже. В Нижнем мире нганасан все так же, как в Среднем мире, только наоборот – и это представление строго выдерживается в погребальном обряде: если положить на могилу умершему лишний шест для чума, то в нижнем мире одного шеста ему обязательно не хватит. В Нижнем мире умершие живут своими чумами – кроме тех, кто умер на чужбине. Родственники живут в одном чуме, но женятся в своем роде, но некоторым данным, умерший муж переходит в род жены – заметим, то и другое является отступлением от традиционных форм брака, и в Нижнем мире либо нормой является нарушение экзогамии, которое, к слову, считается страшным преступлением среди самодийских народов, либо брак принимает матрилокальный характер. По представлениям нганасан, умершие просят шамана послать к ним родственников – только непонятно, просят они об этом своего шамана или шамана Среднего мира, который иногда навещает их.

Есть в литературе и иное изображение Нижнего мира нганасан – в нем люди-половинки живут в половинках чумов, едят мышей вместо

олений, греются у маленького синего огня или у кучки незажженных дров. Живые, попадающие в Нижний мир, воспринимаются умершими как злые духи. Обитатели Нижнего мира их не видят, но чувствуют их присутствие. Такой мотив часто встречается и в фольклоре других народов Сибири, например, он существует у селькупов.

Нганасаны и летом и зимой одевали умершего в зимние одежды, так как считали, что Нижний мир очень холодный¹¹⁷. Для мужчин удушали оленя-быка (такой способ забоя оленя никогда более в повседневной жизни не используется), для женщин – важенку, готовили подарки. Мясо забитых животных не ели, оставляли около могилы. Какой-либо человек, заменяющий умершего говорил от его имени, когда родственники разговаривали с умершим. Шаман, без одежды и без бубна, рассказывал о причинах его смерти.

Нганасаны хоронили умерших на столбах, или в земле в гробу. За щеки умершему клали кусочки жира, в одежде проделывали дырки. Одну пожилую женщину нганасаны похоронили на нарте внутри чумоподобного укрытия, жерди которого стояли косями вверх. Считалось, что олени, когда они везут покойника, сами ищут дорогу в мир умерших. В одной из систем представлений о мире – той, в которой Нижний мир населен людьми-половинками, у нганасан там умершего режут пополам, так что остается в нижнем мире только половина. Умершим детям пришивали к одежде крылышки куропатки, клали с ними миниатюрные лук и стрелы. Считалось, что души умерших детей летают вокруг дерева в виде птичек. Г. Н. Грачева наблюдала, как в 1969 году нганасаны положили на могилу полторалетнему мальчику малокалиберную винтовку с автоматической перезарядкой.

После похорон участники обряда очищались, переходя через огонь, раньше – переходя через задушенного оленя или собаку. Согласно воззрениям нганасан, рядом с умершим человеком некоторое время находится его душа-батто и ее можно вернуть в тело.

Селькупы считали, что мир вытягивается вдоль реки – по Г. Н. Прокофьеву, такое представление отражает путь селькупов с юга на север. В соответствии с этим мир делился на три части – верховья, середина и нижнее течение реки, хотя Нижний мир все-таки находил-

¹¹⁶ Данное сообщение заслуживает внимания в связи с тем, что оно может быть проверено по археологическим находкам, в частности, по захоронениям, близким к современности. Соответственно, местные археологические материалы, и конкретно – погребения могли бы пролить свет на истоки описанного им обычая хоронить умерших, установить его возможное местное происхождение, и хотя бы приближенно датировать появление данного типа погребений у ненцев.

¹¹⁷ То же самое делают современные городские чукчи, но, как кажется, это имеет другую мотивировку – зимняя одежда, даже современная, ассоциируется с традиционной одеждой коренных жителей Севера.

ся под землей. По представлениям селькупов, умершие плыли в мир мертвых по реке в лодках-колодах, поэтому они хоронили умерших в стволах кедра, наподобие лодки, или даже в лодке. Шаманов селькупы хоронили, по некоторым сведениям, в сидячем положении. По воззрениям селькупов, душа шамана не уходила в мир умерших, она оставалась в Среднем мире или же шла к богине Ыланта-Кота, а эта богиня вселяла ее в нового шамана. В могилу с умершим клали вещи, мужчинам – нож, кисет, женщинам – швейные принадлежности, посуду. Все вещи портили – посуду дырявили, одежду надрывали, ножи тупили. Кто-либо из сородичей, причем не обязательно это был шаман, мог разговаривать с умершими. Детей селькупы хоронили в выдолбленных стволах деревьев или на ветках. Все детали погребального обряда полагалось ориентировать вниз по реке. На грудь умершему клали изображения птички и змеи – очевидно, это были проводники в Нижний мир и в Верхний мир, образующие пару.

Согласно воззрениям селькупов, люди в мире мертвых живут так же, как и в Среднем мире, только там все наоборот – ломаное, испорченное, ветхое. По некоторым материалам, у селькупов солнце и месяц в Нижнем мире продырявленные, свет их тусклый Любопытно, какое именно природное явление, внушившее людям страх, вызвало к жизни такие представления – проход планет по диску солнца или кольцеобразное солнечное затмение? В Нижнем мире у селькупов, как и у других народов Сибири, для попавших туда людей не было ни прощения, ни возмездия за какие бы то ни было грехи, ни воздаяния за благие дела.

По представлениям энцев, после смерти человека его души имеют разную судьбу. душа – дыхание уходит к божеству Нга, кровь уходит к божеству Тодоте, душа-тень живет еще семь лет и умирает, а двойник уходит в мир предков. Энцы, готовясь к похоронам, прорезали дырочки в одежде умершего, клали жир ему в рот или в правую руку. Умершего выносили из чума поднюки, как ненцы и манси, и то же самое делают и многие другие народы Сибири и Северной Америки. Участники погребального обряда очищались дымом костра с собачьей шерстью. Шаман категории самбана гадал о тех вещах, которые забыли в Среднем мире умершие, исполь-

зуя для этого топор и чурку. Энцы считали, что путь человека в мир мертвых труден и тяжел, на всем пути темно

Кеты, как и селькупы, представляли мир вытянувшимся вокруг реки, имеющей семь мысов-изгибов. Мир мертвых располагался в низовьях реки. Смерть – это гибель одной из душ человека-души ульвэй, Душа умершего – это его тень, она семь лет живет в доме, еще семь лет она бродит вокруг дома и потом попадает к богине Хоседам. Самоубийцы и утопленники попадают в другое место. Душа умершего в дальнейшем может вести себя по-разному – она или остается у богини Хоседам, или пребывает с костями, она также может стать литысь – злым существом, или же уходит в воздух к верховному божеству Есю. Иногда – но не всегда – Хоседам возвращала души умерших назад к людям Среднего мира.

Кеты хоронили умерших на нартах или в лодке, младенцев – в пне дерева. В дупло дерева также складывали кости убитых животных с целью их возрождения. Как и их соседи, кеты хоронили умерших среди своих сородичей, на семейном кладбище. В мире мертвых, по воззрениям кетов, все наоборот, поэтому в погребальном обряде одежда умершего запахивается на правую сторону. Для покойников ломали предназначающиеся им вещи. Умерших детей кеты хоронили ближе к жилью, поскольку они не представляют опасности – а также, видимо, для того, чтобы они скорее снова приходили в Средний мир. Возле захоронений кеты кормили огонь, оставляли жертвы. «Плохому» шаману делали глубокую могилу в земле. У кетов было принято делать фигурки людей, умерших не своей смертью и отличавшихся хорошим поведением – своего рода памятники... Шаманов кеты хоронили на помосте, или, если он при жизни внушал им страх – в земле, покрыв гроб сверху расколотыми бревнами.

По воззрениям эвенков, мир умерших – это Нижний мир – *буни*, о нем эвенки рассказывают со слов шаманов, которые бывают там. В Нижнем мире-*буни* эвенки живут родами, как и в Среднем мире, охотятся, ловят рыбу, пасут оленей, во главе там стоят старики и старухи, там есть свои шаманы и шаманки. Шаман везет душу умершего *бэен* в Нижний мир-буни или в букит. По дороге, то есть во время странствия из *буни* в Верхний мир в *омирук* – место, где пребывают души тех, кому предстоит родиться¹¹⁸,

душа человека может временно вселяться в зверя или птицу.

Когда шаман провожает души умерших в Нижний мир он видит там предков (а кого он еще может там видеть, чтобы поддержать свой авторитет, да он и сам старше тех, кому он это рассказывает!). В Нижнем мире также обитают злые духи.

Нижний мир у эвенков тоже может быть многоярусным. Буни – это первый ярус нижнего мира, второй ярус – это шаманская река. Тунето. Третий уровень Нижнего мира – это мир злых духов-харги, манги, хэли-сэли, дябдар и т.п. Все сферы мира эвенков находили свое отражение в изображениях на столбе туру в шаманском чуме, а также в образах мирового дерева и родовой шаманской реки – таким образом, у эвенков как бы сосуществовали вертикальная и горизонтальная модель мира.

Нижний мир-буни у эвенков выглядит как зеркальное отражение мира живых людей. В нем живое соответствует мертвому, новое – старому. целое – ломаному, гнилое – здоровому, большое – маленькому, вкусное – несъедобному и наоборот.

Как писал Я. И. Линденау, наблюдавший обряды эвенков в 1740-е годы, эвенки хоронят умершего на помосте-лабазе, кладут на этот лабаз необходимые вещи. Мужчину несут мужчины, женщину – женщины. Помост сверху забивают досками. Считается, что если звери съедят покойника, то все участвующие в похоронах умрут такой же смертью, поэтому допускать такую возможность было крайне нежелательным. Другие группы эвенков и эвенов умерших мужчин вешали на дерево¹¹⁹ или клали на лабаз, женщин укрывали лесом на земле. Мясо жертвенного оленя эвенки сначала не ели, потом стали съедать. Делали дырки на одежде умершего, «чтобы душа выходила» – тут не совсем понятно, о чьей душе идет речь, душе человека или его одежды. У эвенков считалось, что неженатые умершие возвращаются в Средний мир, женатые – не возвращаются, остаются в Нижнем мире. Эвенки рассказывали, что в мире умерших восстанавливаются семьи, люди имеют те же имена, которые они носили при жизни.

По воззрениям эвенков, во вселенной будто бы есть особые шаманские миры, куда уходят души умерших шаманов. Захоронение шамана иногда устраивалось в виде лодки, помост,

который сохранялся как форма захоронения шаманов, осмысливался как плот, на котором шаман путешествует по мирам. На колотушках шаманских бубной изображалась дорога в нижний мир. У эвенов умершие шаманы пугают людей.

Эвены, как и эвенки, в старину хоронили своих умерших на высоких помостах-арангасах, Эвены удавливали оленей, которые везли умершего к месту упокоения, тем более что эти олени обычно принадлежали умершему и должны были сопровождать его. Я. И. Линденау писал, что ламуты (эвены) спрашивают больного, от чего тот умер, на похоронах убивают его любимую собаку. Если в тот же год умрет «слуга», то есть человек, занимавший подчиненное по отношению к умершему положение, то его хоронят рядом с хозяином – хотя как будто бы соответствующие представления не распространялись на Нижний мир. Умершим шаманам делали ограду из кольев, на которых размещали изображения птиц как духов-помощников. Если эвенский шаман сам не передавал своих атрибутов другим лицам, их вешали на его могилу. Шамана у эвенов должны были хоронить чужие люди, Люди из рода его жены.

Как уже отмечалось, мир мертвых у эвенов – это Нижний мир-буни. Вход в нижний мир из мира живых людей – Среднего мира – представляется как глубокая яма или пещера, которая располагается где-то в стороне заката солнца – на западе. Устройство нижнего мира такое же, как и мира живых людей, с той лишь разницей, что нижний мир как бы «перевернут» по отношению к среднему миру: когда у живых людей зима, у умерших лето, и наоборот; когда в среднем мире день, в нижнем мире ночь, и наоборот, и т. д. Эта своеобразная зеркальность, инверсионность нижнего мира вызывает ряд запретов на действия, противоположные обычным действиям или имеющие аналогии в погребальном ритуале: нельзя надевать шапку задом наперед, нельзя опускать платок на глаза – можно умереть, нельзя пользоваться ломаными вещами или битой посудой – такие вещи принадлежат умершим, нельзя шить или вышивать, когда готовят одежду для умершего, – можно умереть или кто-нибудь умрет. Довольно странно выглядит запрет вышивать летом – когда в Среднем мире лето, то в мире мертвых зима и его обитатели в это время заняты вышиванием. У эвенов детям строго запрещалось играть в похороны – сам умрешь или кто-то умрет.

¹¹⁸ Представления о таком пути определенно существовали. Они прослеживаются в разной степени у негидальцев, айнов, нивхов, эвены оставили за человеком однократный выбор своей судьбы – участвовать в круговороте мира или уйти в самый нижний мир навсегда. У эвенков душа оми происходит от души хэян, но это – один из вариантов.

¹¹⁹ Так же делали некоторые группы эвенов Якутии до середины прошлого века.

Люди в Нижнем мире занимаются тем же, чем и в среднем мире: охотятся, пасут оленей. По словам восточных эвенов, там хорошая охота, у каждого много оленей. На наш вопрос, ловят ли в Нижнем мире рыбу, одна пожилая эвенка ответила: «Что ты – там же бедных нет, не ловят». Эвены полагают, что в мире умерших восстанавливаются родственные и брачные связи: у умерших людей те же мужья и жены, что и в среднем мире, если вдовец или вдова не вступают в новый брак. Если же вступают, то умерший супруг или супруга в мире мертвых также заключают новый брак.

Свой «Нижний мир», согласно представлениям эвенов, имеется и у собак, причем душа собаки может возвратиться в Средний мир к человеку-хозяину собаки с новым щенком. Когда эвены убивали старую собаку, хорошо послужившую хозяину, то обращались к ней с заклинанием, прося ее скорее «вернуться» от своего «хозяина собак» к людям.

Изображение мира мертвых в описаниях, отражающих мировоззрение эвенов (этнографических рассказах и ответах на вопросы, в фольклорных текстах – сказках и рассказах-быличках), в общем одинаково. Живой человек может попасть в мир умерших, встретиться там со своими умершими родственниками, узнать их, но живому человеку невозможно с ними разговаривать – обитатели нижнего мира (*бул* – «умершие») не слышат голоса живого человека. Один из сказочных персонажей, случайно попавший в мир мертвых, возвращается оттуда, надев по совету старухи-колдуньи на голову вместо шапки женские натазники³⁸.

Как полагают эвены, обитатели мира мертвых свободны в выборе своей дальнейшей судьбы: каждый человек, прожив свою жизнь в мире мертвых, может либо вернуться в мир живых людей в виде новорожденного младенца, либо уйти в другой мир, располагающийся ниже мира мертвых – по-эвенски этот мир называется *хулимкур*. Как устроен этот мир, что в нем происходит – никто не знает, оттуда никто не возвращается. В некоторых словарях эвенского языка слово *хулимкур* объясняется как «ад, преисподняя», что совершенно неверно: для этот мир не таит в себе ничего страшного или угрожающего – просто о нем никто ничего не знает, потому что с тем миром нет контактов даже у шаманов.

С представлениями о мире мертвых тесно связана похоронная обрядность эвенов. Как правило, люди старшего поколения при жизни готовят для себя погребальную одежду – *бусэк*;

этот обычай устойчиво сохраняется. Ныне в качестве погребальной одежды используется национальная одежда эвенов. Один наш хороший знакомый, совсем молодой человек, рассказал, что у его жены есть нарядный национальный костюм, но она его не надевает и никому не показывает – это *бусэк*, то есть одежда, в которой ее надлежит похоронить – к слову, на тот момент обладательнице погребальной одежды было всего-навсего 28 лет. *Бусэк*, который все-таки можно было увидеть, оказался хорошо сшитым эвенским женским костюмом, накладные бисерные украшения которого для сохранности были закрыты пришитыми полосками белой материи. Обычно *бусэк* (погребальная одежда и необходимые предметы, а также дорогие для человека предметы, полученные в подарок) складывают отдельно во вьючную сумку-мангурку, которая хранится вывернутой шерстью внутрь (как говорят эвены, это делается для лучшей сохранности сумки, но, возможно, так отражается всеобщая «перевернутость» Нижнего мира). Предметы, которые кладут в могилу вместе с умершим, называются также *бусэк* или *ханин* – тут представлено еще одно значение эвенского слова, выражающего понятие «душа».

Обычай добровольной смерти в том виде, в каком он бытовал у других народов Северо-Востока, у эвенов не было. Однако имеются упоминания о том, что тяжело больных людей или немощных стариков по их просьбе оставляли в юрте с небольшим запасом еды, в то время как остальные откочевывали далее. В частности, так поступили с известным героем эвенских преданий по имени Болчан: по его просьбе сородичи оставили его в старом жилище.

Когда человек умирал, его одевали в приготовленную им или иногда сшитую специально для него хорошую нарядную одежду – иначе умерший в Нижнем мире окажется бедным. Ныне, когда традиционная национальная одежда есть не у всех, те, у кого имеется несколько костюмов или их частей (например, женских передников *нэл* или торбасов), часто отдают их, чтобы одеть в них умерших родственников или близких людей. Многие пожилые женщины-эвенки, у которых имелось по несколько национальных костюмов, в недавние годы раздали их родственникам для того, чтобы те могли похоронить должным образом тех родных, кто не имел национальной одежды.

Если человек умирал ночью, то его близкие уже не ложились спать – они растапливали очаг и звали ближайших соседей в гости. Эвены

хоронили умерших на четвертый или пятый день после смерти (зависимость похорон мужчин и женщин в четный или нечетный день после смерти, известная у некоторых народов Дальнего Востока, у эвенов не прослеживается). Омолонские эвены, завязав на одежде умершего завязки, коротко обрезали их кончики, чтобы по дороге в мир мертвых собаки, живущие на пути, не могли схватить умершего за одежду и тем самым помешать ему идти своей дорогой. Одежда умершего и те предметы, которые кладут в могилу вместе с ним, обязательно должны быть исправными: у гижигинских эвенов автором был записан рассказ о том, как обитатели мира мертвых «не приняли» умершего юношу из-за того, что у него была дырявая обувь, и прогнали его назад к живым людям – после этого юноша жил до старости. Умершим женщинам клали справа второй передник – *нэл* и посох для езды на олене – *нэри*, а слева – сумку для женского рукоделия – *авса*. Мужчинам клали в могилу нож, кисет с трубкой и табаком.

По представлениям эвенов, малое количество чего-либо (еды, табака, денег), положенное с умершим, превратится в мире умерших в большое, сломанные предметы, разрезанная одежда – в исправные; в то же время нельзя класть в могилу много еды или *табака* – их станет мало и человек будет бедным, нельзя класть и целые предметы и орудия – они сломаются или очень долго не попадут в руки хозяина. Принцип «зеркальности», «перевернутости» в мире мертвых проявляется тут с исключительной последовательностью.

Эвены хоронили умерших в земле, на земле в срубе – *алди* или над землей, ставя гроб – *олдас* на колоды высотой от 1 до 2 метров либо на высокий помост. В эвенском фольклоре описан способ захоронения, когда гроб с телом умершего привязывался на ремнях к двум деревьям и подвешивался между ними. Ныне у эвенов сохраняется лишь способ захоронения в земле, хотя до 1970-х гг. эвены хоронили детей, умерших в младенческом возрасте, подвешивая гробик на ремнях к дереву.

На похоронах эвены забивали ездовых оленей умершего: считалось, что умерший поедет на этих оленях в нижний мир. Обычно забивали двух оленей. Впрочем, некоторые из эвенов, как рассказывают, при жизни просили не забивать оленей, говоря: «Моих оленей не надо забивать, я пешком пойду», – в этом случае ездовых оленей не забивали, а в могилу с умершим клали посох – *нимками*. Известно, что ездовых оле-

ней забивали и тогда, когда человек терялся, то есть пропал бесследно и тела его не находили. Вещи пропавшего без вести человека раздавали близким или же сжигали⁴¹. Забитых ездовых оленей полагалось съедать сразу же – иначе умерший будет обижаться. Рога забитых оленей эвены вешали на треногу из жердей или привязывали к православному кресту, поставленному на могиле. Маленьким детям говорили, что умерший «уснул», «спит»; после похорон раньше говорили, что тот, кто умер, «пошел за смолкой» и потом догонит кочующих⁴².

Эвены считают, что смерть человека отражается на состоянии погоды, она портится, «жалется» умершего: летом поднимается ветер, идет дождь, осенью дует сильный ветер, зимой свирепствует пурга. Возможно, в этом отразились наблюдения над изменением состояния людей и тем, что больные часто умирали накануне перемены погоды. Камчатские и анадырские эвены считают, что состояние погоды в день похорон связано с тем, как прожил жизнь умерший: если он был хорошим человеком – стоит хорошая погода, если нет – идет дождь, поднимается пурга.

Нет никаких данных о том, что людей, умерших неестественной смертью, – убитых, утонувших, замерзших, самоубийц, – эвены хоронили бы каким-либо другим способом, нежели умерших естественной смертью. В современных эвенских поселках всегда одно кладбище, лишь в селе Ваеги Анадырского района Чукотки два кладбища: одно рядом с поселком, другое примерно в 1,5 км за заболоченным озером. Жители этого поселка объясняли, что на втором кладбище хоронят умерших «плохой смертью», однако Ваеги – поселок с преобладающим чукотским населением.

До перехода на оседлость кладбищ у эвенов не было, и умерших они хоронили своих покойников недалеко от места стоянки. В связи с тем, что маршруты кочевков были постоянными, места захоронения изредка – раз в год или в несколько лет – посещались. При этом умерших полагалось «кормить» – оставлять в месте захоронения или на кладбище кусочки пищи⁴³. В праздничный день «кормление» умерших родственников сводится к тому, что рюмку водки или вина, выйдя из дома, выплескивают в направлении кладбища. С переходом на оседлость эвены стали хоронить умерших в поселках или неподалеку от баз колхозов и отделений совхозов; если территориальная группа эвенов имеет такое кладбище, то умершего стараются похоронить именно там, рядом с родными, даже если

человек умирает в поселке или районном центре. На таких кладбищах к намогильному кресту привязывают рога забитых ездовых оленей умершего. По представлениям анойских эвенов, нельзя было делать могилу или гроб больше, чем необходимо, – в этом случае умерший «кого-нибудь возьмет с собой». Вынутую из могилы землю надо было собрать, не разбрасывая, чтобы умерший не пугал живых людей. Умершего выносили из жилища не через дверной проем юрты, а сбоку, из-под крышечки жилища. Обычай разводить костер на могиле и «кормить огонь» соблюдался у анойских эвенов при перекочевках даже у незнакомых могил.

Русские старожилы низовьев Колымы, которые номинально являются христианами, переняли у коренных жителей – юкагиров, эвенов, чукчей – некоторые черты их погребального обряда, они также кладут с умершим вещи, необходимые человеку при жизни. Такой обычай был перенят от коренных жителей Сибири несколько столетий назад – так, в безымянной могиле русского морехода, найденной промышленником Яковом Санниковым в начале XIX века на острове Котельный (Новосибирские острова) был оставлен почти весь промысловый инвентарь, включая форму для отливки пуль – неясно только, куда девалась та пищаль, для которой отливались в этой форме пули. Чуванцы – потомки русских старожил и представителей коренного населения долины реки Анадырь, то есть юкагиров, чукчей и коряков – хотя они тоже являются православными, считают, что душа умершего после смерти превращается в то животное, которое первым увидят люди, идущие с кладбища. Это поверье является очень устойчивым, несмотря на то, что в самом городе Анадыре люди, возвращающиеся с кладбища, вынуждены проходить мимо свинофермы, вокруг которой ходят полчища бродячих собак... Впрочем, летом люди часто могут увидеть возле кладбища чайку или полярного суслика-евражку.

Множество виртуальных миров – множество зеркальных отражений Среднего мира

Совершенно очевидно и ни для кого из читателей не представляет секрета то, что анимизм как религиозная система соответствует таким обществам, в применении к которым нельзя говорить о фундаментальных научных знаниях в области физики, астрономии, биологии и медицины. Однако, право же, было бы несправедливым говорить о том, что у анимистов отсутствуют философские категории. Собственно говоря,

ведь философия – это система таких знаний, которая дает человеку возможность разбираться в смежной, несобственной для человека области занятий или практики, а также и в культуре соседнего народа или какой-либо древней, давно ушедшей культуре.

Да, пожалуй, ни одна из систем устройства мира, рассмотренных нами ранее, не может признаваться материалистической, но и от классического идеализма эти схемы тоже далеки. Для всех таких систем характерным оказывается особого типа дуализм материального и идеального, который в разных традициях может выражаться в двух основных формах.

Первая форма соотношения реального, предметного, и ирреального, иллюзорного, возможно, более ранняя, а возможно, менее религиозная – это форма симметричной соотносительности, она проявляется в признании того, что каждый предмет имеет свою идеальную сущность души или духа. Это, как мы видели, встречается довольно часто, но далеко не всегда обретает манифестацию в виде каких-либо религиозных культов или практик общения с идеальными субстанциями вещей.

Вторая форма отношений между материальным и идеальным, менее философская и в наших понятиях более религиозная – это форма асимметричной несоотносительности мира материальных объектов и мира сверхъестественных существ. Такая форма реализуется и имеет место при предположении, что духи-хозяева существуют как совокупность обитателей вселенной наравне с материальными живыми существами. В этом случае количество сверхъестественных сущностей, населяющих Средний мир и возможные миры, не будет совпадать с количеством материальных объектов, но останется достаточно значительным, чтобы большинство таких сверхъестественных существ оставалось без индивидуализации. Как отмечают исследователи, между реальным и виртуальным миром существуют отношения энантиоморфности [20, 143], то есть противоположности по форме и смыслу. Это мы и видим в разнообразных формах – зеркальных отражениях, антиномиях правого/левого, большого/маленького, достатка/недостатка, целостности /поврежденности, дозволенности/недозволенности, прямого/обратного предписания (в случае с отклонениями от экзогамии) и т.п., в инверсии времени или изменении скорости течения времени в сроке жизни человека и тому подобных преобразованиях нашего мира.

Возможно, что такая классификация отношений между материальным и идеальным в архаических религиозных системах позволит разбраться в соотношении анимизма и аниматизма и их форм, описанных в литературе тем самым. во-первых, избежать теоретических разногласий, во-вторых, более адекватно квалифицировать формы религиозных воззрений в отдельных этнических традициях.

Если приступить к систематизирующему обсуждению представлений о душе человека, или шире, как нас обязывает к тому материал – представлений о видах и формах идеального воплощения человека, его чувств и способностей, то нам остается только поражаться тому разнообразию представлений о количестве душ человека, их материализуемом в описаниях облике и проявлениях, их характере и функциях, а также об их судьбе в сравнении с брэнной материальной оболочкой человека. Если бы все те соображения о том, что такое духовная субстанция человека и иных существ, которые были записаны этнографами у разных народов мира в разное время, были бы изложены в авторском варианте от лица носителей соответствующих воззрений, то философская наука получила бы столько идей и концепций души и в таком качестве их, что, право же, эти идеи не уступали бы идеям европейской классической философии ее золотого века.

Как мы видели из изложенного, в анимизме сформировалась такая система представлений о разных духовных сущностях человека, которые покрывает все формы образности представлений о человеке – включая изображение его физического облика средствами неодушевленной материи в виде отражения, тени, духовной субстанции – души, а также изображения человека и животных.

Душа человека или животного почти нигде не выступает как единственная абстрактная идеальная сущность. Такая форма жизненной активности, как дыхание, далеко не исчерпывает их одушевленности, эта одушевленность поддерживается еще целым рядом сущностей. Человек, состоящий из плоти и крови, имеет такого же духа-хозяина, как и все материальные предметы, и этот хозяин – «хозяин костей» в целом ряде представлений остается владельцем материальных останков человека. Каждая форма физической и духовной активности связывается с особой идеальной сущностью-душой, которая не столько регулирует эту активность, управляя ей, сколько корреспондирует с ней как

ее нематериальное отражение, ее ментальный образ. Вместе с тем другие духовные сущности человека *незримыми нитями* (увы, слишком материализованный образ!) связывают каждого взятого в отдельности человека с окружающими людьми, с родными, с родом как формой социальной организации и иными ее формами – и ясно, что эти связи существуют между однородными сущностями, одинаковыми духовными объектами, которые есть у людей, есть у членов одного рода.

Душа или души человека являются средством связи человека с разными сферами мира и стихиями природы (как говорили кеты, души человека имеют разные источники получения и происходят из разных природных сфер), а также со сверхъестественными существами разных категорий. Душа человека – чаще всего, видимо, по собственной воле, нежели в силу каких-то обстоятельств – может преобразовываться в какой-то еще разряд сверхъестественных существ. Множественность представлений о душе и о всех формах идеальных носителей жизненной активности вполне соизмерима с множественностью научных теорий своего времени, которые – не правда ли? – довольно-таки похожи на естественнонаучные теории XVII-XVIII веков. Душа умершего после ее ухода от тела попадает в какой-то другой мир, который располагается либо выше, либо ниже Среднего мира, или же этот другой мир находится в какой-то из сторон света за горизонтом и за какими-то природными препятствиями, разграничивающими сферы мира. В архаических горизонтальных моделях мира тем не менее есть река, соединяющий миры движитель, дающий возможность перемещаться между сферами мира, но только в одном направлении – по направлению течения реки и по направлению движения жизни. В таких моделях вселенной мир мертвых располагается не только внизу по течению реки, но и в пространстве, со снижением уровня по горизонтали. После пребывания в каких-то виртуальных мирах душа человека может оказаться на дереве, где пребывают души неродившихся младенцев, и после этого должна вернуться в Средний мир, вернуться к людям, но она может переселиться в животное или растение, а может обрести новое качество среди духов и пребывать в этом качестве столько, сколько ей заблагорассудится.

Самое главное, на что нам хотелось бы обратить внимание – в очень немногих традициях продолжительность жизни человека и время его ухода из жизни зависит от какого-либо божества

или иного сверхъестественного существа. Далеко не везде срок жизни зависит от воли божества или длины какого-то ремешка, определяющей время земного существования человека. В большинстве этнических культур человек сам определяет свою судьбу, как у чукчей человек выбирает тот мир, куда он попадет после смерти (у этого народа он же волен и прекратить свою жизнь, обратившись к родственникам с соответствующей просьбой), и уж в виртуальном мире он всегда сам себе хозяин, там только от него зависит – возвращаться к сородичам или нет. И ни в одном виртуальном мире, кроме тех миров, в которых проглядываются черты буддийского ада, человеку не грозит суд и наказание за что-либо, совершенное в Среднем мире. Правда, вознаграждения за особые добродетели в такой системе тоже не предусматривается.

Бессмертна ли душа в религиозных представлениях народов Сибири? Бесспорно, на этот вопрос надо ответить положительно. Мы ни разу не видели, чтобы представители какого-то народа говорили об умирании души человека. Другое дело, что каждый человек вместе со своей душой и преимущественно как раз для нее выбирает свое будущее сам, и не обязательно его выбор сводится к перевоплощению в родственника. Человек может добровольно остаться в каком-то виртуальном мире, может превратиться в духа Среднего мира, а это значит, что его душа сохранится после смерти, только поменяет свою сущность. Если у человека несколько душ – а так обстоит дело почти всюду – часть из них расходится по разным сферам мира. Здесь, однако, нет полной картины – видимо, все-таки у анимистов есть смутные понятия о том, что какие-то идеальные сущности человека уходят с ним навсегда...

Устремленность в прошлое, аккумулируемое уходящими предками, инициировало многие явления в мировоззрении народов Сибири – у них дух-охранитель дома, очага, покровитель промысла персонифицировался в виде доброго предка-покровителя. У нанайцев духами-покровителями шаманов были предки, отдаленные от живущих многими поколениями – впрочем, неизвестно, сколькими именно поколениями, поскольку счет генеалогии у нанайцев никогда не велся. Впрочем, и зловредный дух может оказаться духом предка с неблагоприятной

судьбой, или же духом шамана – носителя непонятных свойств и знаний, обладающего особой ментальной активностью¹²⁰.

В характеристике жизненной активности человека глазами анимистов жизненный путь человека выглядит неоднородным. В нем есть определенные отрезки, когда дальнейшая судьба человека и какой-то одной его души как бы стоит перед выбором. Не все люди после смерти попадают в Верхний мир или в Нижний мир, не все возвращаются оттуда в Средний мир в образе младенцев. С одной точки зрения – если смотреть на представления об индивидуальности человека и его общественных правах, в этом заключено проявление значительной личной свободы человека перед миром и сверхъестественными существами, от которых его судьба не зависит или зависит в минимальной степени. С другой точки зрения, близкой к оценке религиозных представлений, здесь все-таки усматривается зависимость человека от виртуальных миров в определенных периодах жизненного цикла. С третьей точки зрения, которой будут придерживаться фольклористы и культурологи, критические точки жизненного цикла человека, такие как рождение и смерть, являются позициями выбора жизненных сценариев человека (иногда, чаще во второй половине жизни, этот сценарий выбирает сам человек, в первой половине жизни за него это делают другие), и именно эти критические точки жизненного цикла обладают наибольшим креативным потенциалом для отражения их в иных формах общественного сознания, для изображения их в фольклоре и литературе. Именно эти периоды жизненного цикла обладают максимальным сюжетообразующим потенциалом для устной словесности – фольклора и литературы, а позднее и для разных форм изобразительного искусства.

Общие представления о сферах вселенной у анимистов могут описываться как удвоение, а точнее, умножение, мультиплицирование видимого мира со всем его материальным наполнением, и связи между сферами вселенной манифестируются в виде преимущественно материальных объектов, хотя и наделенных динамикой – в виде дерева, «мирового дерева», связывающего миры по вертикали, и реки, которая, как и дерево, служит средством связи между мирами, но в горизонтальной плоскости. Представления

об отдельных конкретных сферах вселенной, или мирах, оказываются значительно более детализированными и отличаются большим своеобразием. По крайней мере один из миров, наиболее значимых для религиозных представлений – мир умерших людей, в пространственном отношении обычно это Нижний мир – демонстрирует это со всей степенью наглядности.

Причины асимметрии двух виртуальных миров, противостоящих Среднему миру, в общем и целом понятны. Человеку в сущности безразлично то, где он и его душа пребывали до его появления в Среднем мире и что происходило в этом мире до его появления там. В лучшем случае он проявляет интерес к следам культуры прошлого – от остатков землянок до превращенных в музеи дворцов... Однако никому из людей не безразлично, что будет с ним самим после его ухода из Среднего мира, и что будет в этом мире с его близкими. Далее, во всех культурах все обстоятельства, предшествующие появлению человека на свет – отношения полов, беременность женщины и особенно роды – окружены системой запретов, благодаря которому рождение человека оказывается множеством таинств. В отличие от появления человека на свет, его уход, в частности, похоронный обряд, максимально открыт для обозрения, ведь присутствие на похоронах в подавляющем большинстве культ урных традиций считается почти что обязательным...

Нижний мир как мир ушедших – это не просто отражение Среднего мира, мира материального. Это именно зеркальное отражение, где правое оказывается левым, а левое – правым, там иначе садятся на оленя и по-другому запаивают одежду, там по-другому надевают на руки перчатки, у удэгейцев люди там принимают противоположный пол. Там действуют совсем другие нормы брака, там люди женятся в своем роде или переходят в род жены – первое, как мы знаем, людям у народов Сибири строго запрещается, а второе встречается в традициях очень редко: иногда пишут о том, что таким был брак у юкагиров. Иногда, как у обских угров, в этом мире и время движется вспять. Там день соответствует нашей ночи, а лето – зиме, большое превращается в маленькое, целое – в разрушенное, действующее – в испорченное.

Если смотреть на черты этого зеркального мира, которые проявляются в погребальных обрядах и озвучиваются в рассказах о них, то, безусловно, список проявлений этой инверсии свойств мира просто окажется открытым

и будет пополняться бесконечно, под перечнем преобразуемых противопоставлений здесь будет невозможно подвести черту.. Мир умерших людей повсюду представляется измененным, вывернутым наизнанку, но вместе с тем достаточно прозаизированным, он мыслится вполне материальным, предметным, почти осязаемым. Есть своя логика в том, что этот мир располагался в Нижней сфере вселенной, поскольку земля и подземная сфера были более знакомы людям Среднего мира, и они в гораздо большей степени подходили на роль средоточия культурного опыта, нежели непонятная, недоступная, изменчивая сфера Верхнего мира. У обитателей тайги, лесотундры и тем более у жителей тундры Средний мир близко соприкасался с Нижним миром, в то время как Верхний мир был весьма удален от них.

Впрочем, как можно заметить и сообразить, Средний мир горных обитателей, жителей Алтая и Саян располагался гораздо ближе к Верхнему миру по своей природе, нежели жители ямальской, приенисейской или чукотской тундры. Поэтому для жителей гор Верхний мир более сложен и в какой-то степени и более доступен – хотя бы через посредство шаманов, связанных с самим верховным божеством Ульгеном. Именно обитатели гор могли чувствовать свою связь с верхним миром, а слои облаков, сплошь и рядом располагавшиеся не только выше, но и ниже горизонта человека, стоящего на горном склоне, как бы напоминали ему о слоях-ярусах вселенной.

Мир будущих людей, еще не родившихся детей представляется во всех его описаниях гораздо менее отчетливо. Этот мир насыщен образами, связанными с наблюдаемым рождением, преобразованием и ростом, в нем присутствуют символы детства – колыбели, и иногда в нем присутствует главная мать-покровительница рождения, рождающих и рождающихся. В нем имеется вечно растущее дерево, с каждым годом увеличивающее количество ветвей и каждый год обновляющее свою листву, в этом мире человеческие души принимают образ птиц – тех существ, которые на глазах людей в продолжение одного короткого лета загадочным образом меняют свой облик от яйца до покрытого перьями животного, которое способно летать и обладает таким необычным свойством – перемещаться по воздуху. Те народы, которые осознают свою территориально-социальную организацию, как, к примеру, нанайцы, переносят эти представления и на Верхний мир, где каждый род видит

¹²⁰ Интересно, что такой предок почти всегда был лишен способности вновь приобрести облик человека, он, хоть и мыслился как бессмертный, но не мог вновь пройти стадию рождения и так и оставался злым духом или духом шамана.

свое собственное дерево... Вместе с тем обитатели Верхнего мира, за исключением тех, что от начала мира поддерживают там заведенный раз и навсегда порядок, это те же люди, только временно меняющие свой облик и свою сферу местонахождения.

Погребальная обрядность народов Сибири, отражаемая в описаниях путешественников, представленная в этнографических исследованиях и даже доступная для наблюдения в наши дни, может оцениваться современными людьми как угодно. Конечно, выбрасывание умерших собакам, как делали ительмены, оставление мумифицированных покойников в жилищах, что путешественники XVIII века наблюдали у алеутов, или разбирание умершего юкагирского шамана на части, хранимые потом в семье, произведет на читателя шокирующее впечатление, да и оставление умершего в тундре, которое практиковалось у многих народов Арктики, едва ли покажется симпатичным. Способов избавления от умерших вообще придумано людьми не так и много – захоронение в земле, кремация, оставление на земле – там, где вечная мерзлота и нет дров, например, в тундре, или там, где нельзя выкопать могилу, к примеру, в горах. В относительно малонаселенных местах эффектно смотрится воздушное захоронение на высоком помосте. Похоронная экзотика, например, потопление трупа в море, как мы видим, встречается нечасто и принадлежит по существу исчезающим культурам самых малочисленных народов.

Надо помнить, однако о том, что оценки того или иного культурного явления у представителей разных народов и носителей разных культурных традиций могут быть разными и даже диаметрально противоположными. Юрий Рытхэу в своем романе «Конец вечной мерзлоты» очень выразительно показал нам, что думала молодая женщина-чукчанка, глядя на православное кладбище в Мариинском посту – современном городе Анадыре:

Милюнэ старалась обходить стороной страшное тангитанское кладбище с побелевшими деревянными крестами. ... Однажды она видела, как хоронили тангитана. Сначала его положили в дощатый ящик, прямо на свежие стружки. Руки сложили на груди, вставили в них свечу. Отец Михаил спел над ним погребальную песню и поднял из медного сосуда, в

котором тлел пахучий мох. ... Но самым, пожалуй, удручающим было погребение. Могилу копал Тымнеро. Ему едва удалось вырыть яму глубиной до колена. Дальше шла мерзлая земля... Потом эта яма начала понемногу заполняться водой. Туда, в эту воду и опустили бедного тангитана. Сверху на гроб накидали подтаявшей глинистой земли. Дерево отзывается на тяжесть глухо и отчаянно, и у Милюнэ от жалости сжималось сердце, будто на него, на сердце, клали эту вязкую глинистую землю. Уж куда лучше лежать в открытой, чистой тундре, на высоком пригорке головой к востоку и ждать, пока тундровые звери обглодают земную оболочку ушедшей сквозь облака души. Просто удивительно, как тангитаны не понимают этого¹²¹.

Виртуальный мир – по определению мир не такой, в каком живут ныне здравствующие люди. Что вносит в этот мир отличия – осмысленные фантазии людей или тот универсальный закон культуры, согласно которому отражение того или иного явления в разных сферах культуры никогда не может быть тождественным, оно всегда претерпевает какие-то абберрации и эти отражения всегда еще и несинхронны во времени, мы не будем обсуждать. Здесь нам достаточно указать на эти две причины зеркальности, инверсионности отражения реального мира в мире виртуальном. Мы можем только удивляться тому, сколько противопоставлений, значимых для бытия человека и разнообразных форм его деятельности, задействуется и обыгрывается в отношениях человека с реальным и виртуальным мирами – здесь играет роль и пол, и возраст, и социальный статус, и имущественное положение человека. В виртуальном мире могут действовать прямо противоположные универсальной экзогамии брачные нормы. Вот только геронтократия, или власть стариков во всех мирах та же самая, что и в Среднем мире – видимо, от нее и там никуда не деться.... На грани реального и виртуального мира меняются время суток и время года, и даже направление движения времени. Именно на этой грани преобразуются размеры предметов, их пригодность-непригодность, целостность или разрушенность, настоящий-ненастоящий характер, и так далее – продолжать можно до бесконечности. Вместе с этим мотивировки ритуальных дей-

ствий, например, причины, по которой принято ломать вещи, оставляемые умершему в могиле или на могиле, на практике оказываются очень разными: одни говорят, что вещи ломают, чтобы освободить их душу, другие – чтобы они были целыми там, в мире умерших, третьи – ломанные старые вещи оставляют бедные, у которых нет других, четвертые утверждают – так делают, чтобы их попросту не стащили. Как мы видели на примере обычая удэгейцев ломать предназначившиеся покойнику вещи, который описал охотвед Ф.Штильмарк, часто не понимает этого и наблюдатель, который приписывает наблюдаемым поступкам свой мотив, а этнограф, изучающий конкретную традицию и определенную этническую культуру, в таких случаях записывает то, что ему говорят. Это правильно – он фиксирует не только обычай, но и его мотивировку в сознании исполнителей такого обычая.

Культ умерших предков в воззрениях анимистов присутствует вроде бы повсюду – но в применении к народам Сибири он повсюду носит какой-то неуловимый, почти иррациональный характер, он нигде не играет особо значимой роли, и при выяснении подробностей оказывается, что реально люди помнят предков до второго колена. Монголы, буряты и калмыки говорят, что они считают родство людей до девятого колена, в то время как система родства с таким числом степеней зафиксирована только у калмыков – причем с некоторыми различиями в вариантах. Вместе с тем даже в калмыцком эпосе «Джангар» генеалогия героев не уходит дальше четвертого колена, а системы родства монголов и бурят прослеживаются только до пятого колена – так что тут декларируемое, и, возможно, желаемое не всегда соответствует действительности. Складывается впечатление, что культ предков поддерживает та самая возможность для умершего пожилого человека, которую может предусмотреть себе каждый по собственному усмотрению – возможность превратиться в доброго, полезного духа, или в злого, то есть вредного духа. Тогда получается, что и здесь отношения с предками не держатся на их социальной природе, а основываются на связи реальных и виртуальных сущностей и миров, в данном случае на возможности целенаправленного перевоплощения человека в то или иное сверхъестественное существо с разными, противоположными свойствами. Не хотелось бы думать, что культ предков придумали сами предки – будущие предки, разумеется, с целью добиться почтения к себе при жизни наравне с богами и духами...

Отвлекаясь от нашего сюжета, обратим внимание на то, что мы в сущности не можем реально понять, чем же является почитание предков и культ предков в наши дни. Мы уже отмечали, что понятия «старик» и «старуха» в языках и культуре народов Сибири приложимы к людям, у которых могут быть взрослые дети или маленькие внуки, то есть старик и старуха – это те, кто старше 35-38 лет и до бесконечности. Но можно сообразить, что и почитание умерших, и оответствующие этические нормы в отношении здравствующих были выработаны в ориентации на этот возрастной класс в абсолютном времяисчислении. Кривое зеркало культурных преобразований, образно представляющее универсальный закон невозможности адекватного отражения культурных явлений в смежных культурах, сферах культуры или временных состояниях культуры – закона, который мы всегда обязаны принимать во внимание при обсуждении тех или иных явлений, сместило эти представления и эти отношения, предназначившиеся изначально для 35-40-летних, и перенесло их на современных 70-80-летних – и соответственно, почтительное отношение к физической силе среднего возраста и блестящим знаниям о природе человека в расцвете сил перенеслось на плачевное состояние этих самых сил и знаний...

Человек и его виртуальные воплощения в представлениях народов Сибири, как бы эти представления ни оценивать, все-таки занимает особое положение среди реальных объектов и сверхъестественных существ в разных сферах мироздания. Человек во всех его образах практически независим от сверхъестественных существ или приблизительно равен им, а животные во многих своих качествах приближаются к человеку – у них есть по крайней мере одна душа. У них, по крайней мере у собак, есть свой Нижний мир и они также могут возвращаться в Средний мир в новом качестве, причем это относится как к домашним животным, так и к животным, являющимся объектом промысла. Грань между мирами постоянно проницаема. Жизнь человека во всех мирах, где человек может оказаться, устроена примерно одинаково, хотя в них и присутствует смена обстоятельств на противоположные в отношении к Среднему миру (зима лето богатство-бедность и т.д.), и человек примерно всюду одинаково свободен в выборе в сфере своего микрокосма. Огромное по размерам пространство между человеком и верховным божеством или «сильными божествами»

¹²¹ В этом красивом рассказе непонятно одно – почему женщина-чукчанка, уроженка долины реки Анадырь, желала бы быть похороненной по обычаю приморских чукчей-ангалытов, а не быть сожженной на костре, как это принято у соответствующих-чавчыват, жителей лесотундры.

оказывается заполненным колоссальным количеством переходных состояний и промежуточных сфер мира. Чем сложнее выстраивается модель мира в пространстве или во времени, тем эффективнее оказывается познаваемость мира, инструментом для познания которого и служат все модели мира. Там, где они утрачивают свою гносеологическую функцию, они остаются служить в качестве хронотопа виртуального пространства словесности и изобразительного искусства.

Заключение

Мы рассмотрели разнообразные проявления религиозных воззрений народов Сибири в том виде, в каком они оказались нам доступны по источникам и специальным исследованиям, попытались выявить в них общее и частное, и на этом основании стремились дать характеристику основных положений, можно сказать – догматов анимизма как религиозной системы в ее сибирском варианте.

Вряд ли эта книга будет воспринята однозначно. Этнографы могут найти в ней неполноту материала и отдельные неточности – впрочем, к понятиям «неточности» в характеристике традиционных верований, учитывая специфику предмета и особенности сбора информации, надо относиться с осторожностью, более того, неоднозначность засвидетельствованных фактов должна стать основанием для сбора новой информации в экспедициях. Религиоведы могут сказать, что об анимизме и без того достаточно написано в соответствующих компендиумах по истории религии, и кто-то может сказать, что вопрос о происхождении религии в свете тотального религиозного ренессанса, наблюдаемого ныне в нашей стране, вовсе теряет актуальность.

Любой феномен человеческой культуры, в том числе и анимизм и связанное с ним шаманство, имеет многократные отражения в сознании разных людей, которые являются носителями различных вариантов культуры – это объективная закономерность. Наука о культуре, как и любая другая наука, может вмещать в себя как адекватные, так и неадекватные представления о культурных объектах, вот почему в этнографии и особенно в тех ее разделах, которые имеют дело с духовной культурой и религией, серьезные исследования сосуществуют с разнообразными околонучными и квазинаучными суррогатами. Научное поведение исследователей культуры многообразно по форме: одни пишут труды, а другие годами сидят и умствуют на отвлеченные темы, так что количество написанных ими

трудов никогда не становится равным числу прочитанных ими лет... Бывает и так, что тот, кто считается носителем этнической культуры, берется писать книгу о духовной культуре своего народа, а потом в такой книге обнаруживаются заимствования из описаний, относящихся к совсем другим народам или построения, соответствующие истине «до наоборот», так что соотечественники-знатоки традиции успевают посмеяться над таким сочинением.

Специалисты, изучающие духовную культуру – это хорошо известно – обычно выражают в своих трудах какую-то одну точку зрения, один взгляд на предмет – это может быть вполне адекватный с точки зрения здравого смысла взгляд этнографа-полевика, лично знакомого с шаманами, это может быть взгляд музейного работника, описывающего коллекции сакральных предметов и шаманских атрибутов, это может быть точка зрения специалиста-теоретика, читающего лекции студентам. Наконец, особый взгляд на проблему составит изложение позиции ученого-гуманитария, происходящего из среды изучаемого им народа – например, такого, как эскимос-этнограф Нанок из повести известного писателя Юрия Рытхэу «Полярный круг», и особый взгляд на этническое прошлое будет у того, кто вырос в других условиях и с иными идеями – потому-то в рассказе «Прощание с богами» действительность утрачивает этнографический характер. Кстати, интерпретация разных взглядов на культурный факт с позиции носителей культуры и позиции любых сторонних наблюдателей в ближайшем будущем составит любопытный предмет культурологического изучения, подступы к которому пока только-только намечаются. В какой мере правомерна попытка соединить столь разные взгляды на анимистическое мировоззрение и шаманскую практику – наверное, это вполне возможно. Ведь для любого человека открыта дорога поменять веру, то есть перейти из одной конфессии в другую, для атеиста открыт путь к крещению в католичестве, православии или ином направлении христианства, как для него открыт путь к принятию ислама или обращению в буддизм.

Сказанное означает, что на затронутые в книге проблемы возможны разные точки зрения, укладываемые в поле зрения разных гуманитарных научных дисциплин, в том числе и таких дисциплин, как социология науки или этническая социология. Но, как мы отмечали, разница точек зрения на модели мира, на сверхъестественные сущности и на практики, ориентированные на контакт со сверхъестественными существами,

обусловлена не только принадлежностью наблюдателя к разным сферам науки. Этнография, изучающая разные этносы, едина, однако мы отмечали, что анимизм как мировоззрение по самой своей форме существования поддается научному наблюдению и фиксации в виде разрозненных фрагментов. Мировоззренческое единство этих частей системы взглядов на окружающий мир и представлений о нем с большим трудом поддается осмыслению и воссозданию. В чем-то этот труд историков религии сродни труду археолога-реставратора, который по нескольким обломкам восстанавливает древний сосуд и пытается определить его размеры. Сведение воедино этнографических фактов, относящихся к анимизму и шаманству, является сравнительно простой задачей. Такие попытки предпринимались неоднократно. Однако когда обобщения в области духовной культуры «примитивных» народов попадали в поле зрения религиоведов, то религиоведы по существу не пытались воссоздать и проанализировать эту мировоззренческую систему целиком. Чаще всего в специальной литературе отмечается намерение охарактеризовать ее с точки зрения неких стадий развития религиозных верований по принципу «от простого к сложному», или связать стадии эволюции религии со стадиями развития материального производства и общества. Мы постарались показать, что анимизм далеко не так «примитивен», как об этом думали ранее.

Кто-то скажет, что автор здесь свел все изложение архаических религиозных воззрений к умножению мира посредством построения его зеркальных отражений и насытил эти миры левистроссовскими смысловыми оппозициями, распределив компоненты этих оппозиций по разным мирам. Ну и что в этом? Самое главное – в нашем предмете нет ничего другого, в нем есть только эти самые оппозиции, освободившие от материальной оболочки или принимающие самые разнообразные материальные формы. Все приведенные в книге примеры извлечены из этнографических наблюдений. Что же касается шаманской практики, предмета другой нашей книги, то эта практика наилучшим образом описывается как умение пользоваться изложенными выше оппозициями в широком диапазоне, начиная с построения виртуального мира, обустройства этого мира, обретения своих собственных виртуальных существ-духов помощников, обретения их материальной манифестации – она обязательна, как обязательны зрители шаманских манипуляций. Во всех других религиозных системах человека заставляют

отдать право общаться со сверхъестественными существами – для чего и необходимы операции с этими оппозициями – представителям какого-то особого сословия служителей культа, и только в шаманстве ему предлагают начать делать это самому, и не быть при этом, говоря цирковым языком, «нижним» в многоуровневой пирамиде из тех сословий, для которых общение с боже-ствами и духами является их привилегией. И, обратим внимание – какой замечательный, выражаясь современными терминами, метаязык для описания и истолкования явлений окружающей природы выработан в анимизме, в этой недогматизированной системе религиозных воззрений, сохраняющей этнокультурную специфику, максимально адаптированной к жизни каждой отдельной группы людей. Но вместе с тем не имеющей тоталитарного внимания на общество и не претендующей на такое влияние. Да, этот метаязык можно брать и пользоваться им в готовом виде. Более того, в обществе, которое пользуется этим метаязыком, даже зарезервирована особая позиция для наиболее активных пользователей этого метаязыка. Эта позиция – статус шамана. Оперировать этими культурными оппозициями в анимизме или изучать их как культурный феномен внутри любой другой религии – все равно что самому играть в футбол в английской премьер-лиге или смотреть матчи по телевизору.

Целостное изучение анимизма и шаманства как явления, осуществляемое методом экстраполяции, то есть переноса какого-то явления шаманства, хорошо изученного на материале одного этноса, например, бурят (возьмем для примера то же посвящение в шаманы), на другой этнос, где оно изучено хуже – скажем, на нанайцев или эвенков, и, наоборот, с точки зрения логики науки корректно, но на самом деле малоперспективно. Явления шаманской практики, в особенности те, которые относятся к невидимому, виртуальному миру, индивидуальны настолько, что они могут не повторяться даже внутри одной этнической традиции, где уж тут сводить концы с концами по материалам из разных регионов... Более того, для исследовательских целей здесь гораздо более важным является поиск различий, а не выстраивание обобщенных сходств. Общность в религиозных воззрениях хорошо просматривается и красиво выглядит только тогда, когда мы видим, что построения частных систем полностью исчерпывают все логические возможности.

Описание анимизма как религиозной системы выглядит парадоксально – есть религия, но нет веры, нет таинств, по существу нет служителей

культы, есть сплошная этнографическая семиотика и культурология. Да, похоже, что так. Шаманская практика опирается на целый ряд культурных полей или областей культуры, куда входит и религия в форме веры в духов, и знания о природе, и знания об обществе, причем в хорошо систематизированном, свободном от излишней эмпирической насыщенности, так и хочется сказать – структурированном виде. Анимизм оказывается религией традиции, а шаманство – это просто социальный институт, не связанный ни с властью, ни со служением божествам.

Таким образом, анимизм народов Сибири, не есть что-то примитивное по содержанию, недоступное для чужих и изжитое по форме явление. Эта религиозная система не менее изощрена в представлениях о мире, чем философские основания древних религиозных и религиозно-этических систем Центральной Азии и Дальнего Востока, и она неплохо уживается с догматами и институтами других религий. Как кажется, основа этой толерантности заключается как раз в том, что анимизм не имеет своего организованного и выставленного напоказ социального субстрата. Ведь религиозный конфликт – это не конфликт богов и духов, это даже не конфликт народов, это конфликт властей и церковью как форм организации верующих. Как мы видим, если в рамках религиозной системы нет организации – нет и конфликтов этой смой системы с другими конфессиями.

Что дают современному человеку знания о религиозных системах разных народов? Прежде всего – и с этим согласятся все – в них заключена возможность для более глубокого знакомства с культурой этих народов, для приобретения полноты и объемной перспективы знаний, выяснения взаимосвязей и взаимопроникновения различных культурных явлений. Еще одно, как нам кажется, наиболее ценное приобретение, которое даруют знания в этой области – это свобода. Свобода личности, свобода духа, свобода познания. Свобода строить собственные модели мира и находить объяснения тем или иным явлениям, свобода выстраивать стратегии общения с окружающими людьми, свобода находить себе источники энергии в виде иррациональных помощников, чем-то похожих на людей.

Много это или мало? Нужно это человеку или не нужно? Посмотрим, чему противопоставляется предоставляемая анимистическим мировоззрением духовная свобода личности. Эта свобода противопоставлена жесткому консерватизму

социальных и религиозных учений, где все прописано и предрешено раз и навсегда, а попытка задуматься над тем или иным догматом считается религиозной ересью, политическим инакомыслием или покушением на нормы морали. Эта свобода противопоставлена двойной общественной иерархии – разделению общества на социальные группы и особым служителям культа той или иной религиозной конфессии, в результате чего любой человек неизбежно попадает в зависимость от стоящих выше него на социальной лестнице и от тех, кто служит посредником в его общении с его Богом. Эта свобода противостоит тому, что ненавязчиво или навязчиво предлагается человеку на протяжении последних двух тысячелетий, то есть вечному выбору между раем и адом и вечному страху перед судом Всевышнего и перед концом света. В сущности, этого вполне достаточно для современного человека, мечтающего устроить свою духовную жизнь как можно комфортнее. Знакомство с культурой народов показывает человеку, что у него есть выбор – обращаться за помощью к людям, служащим богу или самому на равных говорить кем-то из духов, с Хозяином тайги или тундры. У него есть свобода верить в страшного седобородого старца, обещающего суд и расправу, или верить в юную красавицу, которую можно встретить в ближайшем лесу и которая не только будет ласкать, но и принесет удачу в охоте, а для одинокой женщины – в прекрасного юношу, который может прийти к ней в дом.... И, наверное, те ученые, кто посвятил жизнь культуре и языкам народов Сибири и среди прочего изучал их представления и верования, в том своем мире, где они сейчас пребывают, занимаются тем, что проверяют свои наблюдения и гипотезы со своими помощниками, которые все так же пасут оленей стада и бьют морского зверя...

Разнообразие анимистического мира, зыбкость граней между человеком и сверхъестественными существами, импульсивность изменения Времени, сложная периодичность событий, позволяющая отделить случайное и единичное от закономерного и повторяющегося – это хорошая, проверенная опытом альтернатива страхам и социальному давлению, постоянству общественных ролей, брэнности существования, неизбежности тотального конца и наказания только за то, что человек проживает свою жизнь в данной сфере Вселенной.

Каждому будет дано по его Вере.

Литература

1. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. т. 1. Томск, 1994.
2. Иванов И. А. Югра. Лянтор, 1998. С. 37.
3. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. т. 2. Томск, 1995. С. 17-18.
4. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 1. М., 2000. С. 371.
5. Гемуев И. Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986.
6. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси. Дом и Космос. Новосибирск, 1990.
7. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. т. 3. Томск, 1996. С. 10.
8. Путешествия по Обскому Северу. Тюмень, 1999. С. 164-165.
9. Литке Ф. П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на военном бриге “Новая Земля” в 1821-1824 гг. 2-е издание, М., 1948. С. 317.
10. Шаманизм народов Сибири. СПб., 2003. С. 51-52.
11. Зуев В. Ф. Путешествия по Обскому Северу. Тюмень. 1999. С. 173-175.
12. Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.-Л., 1958.
13. Ницше Ф. Песни Заратустры. Веселая наука. СПб., 1997. С. 201-202.
14. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 2. СПб., 2000. С. 5.
15. Грачева Г. Н. К горизонтальной модели мира у нганасан // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 23-45.
16. Михайловский В. М. Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки). 2-е издание, Тюмень, 2004.
17. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
18. Лебедев В. В., Симченко Ю. Б. Ачайваямская весна. М., 1983. С. 40-42.
19. Ясински М. Э., Овсянников О. В. Пустозерск. Русский город в Арктике. СПб., 2003. С. 374.
20. Ершова Г. Г., Черношвитов П. Ю. Наука и религия – новый симбиоз. М., 2003.

А. А. Бурькин

Шаманы и шаманство как социокультурный феномен

*Каждый выбирает для себя
Женщину, религию, дорогу.
Дьяволу служить или Пророку –
Каждый выбирает для себя.*

Ю. Левитанский.

Что такое шаманство и кто такие шаманы

Кто такие шаманы? Этот вопрос сопровождает всю историю изучения традиционных культур народов Сибири и Центральной Азии, которая насчитывает уже почти четыре века, и одновременно составляет одну из ключевых проблем религиоведения. Для этого есть несколько причин.

Хорошо известно, что шаманы традиционно и в обыденном сознании и нередко в специальной литературе наделяются статусом представителей особого религиозного культа или впрямую служителей культа. Всем памяты слова Ильфа и Петрова из романа «Золотой теленок»:

Великий комбинатор не любил ксендзов. В равной степени он отрицательно относился к раввинам, далай-ламам, попам, муэдзинам, шаманам и прочим служителям культа.

Если бы так рассуждали только сатирики... Шаманы приравниваются к служителям культа и к представителям особой конфессии не только в трудах многих ученых – этнографов и религиоведов. Так же поступали и те, кто в течение многих лет вел борьбу со всякой религией, и все знают, какими трагедиями это обернулось для народов, знакомых с шаманством...

Мы еще будем специально обсуждать вопрос о том, как соотносятся шаманство и религия, шаманы и доподлинные служители культа.

Пока мы только обратим внимание, что шаманство никогда и нигде не существует как область религиозной практики, которая была бы единственной для того или иного народа. Напротив, шаманство сопровождает ту или иную религиозную систему, и при этом проявляет поразительную способность мирно уживаться с любой религией – с ламаизмом у тувинцев, бурят или калмыков, с православием у русских старожилов Сибири и тех народов, которые номинально принимают христианство, с исламом у казахов и некоторых других народов.

Кем же являются тогда шаманы, что же это за люди, о которых даже их соотечественники рассказывают самые странные вещи – от сатирических сказок, высмеивающих неспособность избранников духов помогать людям, до рассказов о невиданных чудесах и сверхъестественных способностях, не говоря уже о том, что пишут о них разные современные популярные издания и Интернет? Наконец, все-таки, что такое шаманство? Особая форма религии? Обрядовая практика? Особый социальный институт? Психологическая техника? На многие из этих вопросов до сих пор нет однозначного ответа.

Как пишет известный психолог-практик В. М. Кандыба в своей статье «Древние тайны шаманов», в научной литературе можно проследить последовательную смену пяти различных точек зрения на шаманство. Первые наблюдатели этого явления видели в шаманских действиях дело дьявола, а в шаманах – его слуг. Такой взгляд на шаманство (хотя там и нет термина «шаман») выражен еще в «Кратком описании о народе остяцком» Григория Новицкого (1715 г.); но он характерен и для научной литературы конца XIX века, похожие мысли высказаны в сочинении А. Е. Дьячкова «Анадырский край», в труде «Алтайские инородцы» миссионера-этнографа В. Вербицкого и в других этнографических источниках.

Другой взгляд на то, что есть шаманство, связан с рационалистическим мировоззрением XVIII века, содержащим попытки критического к нему отношения. Ученые-путешественники этого времени – И. Г. Гмелин, П. С. Паллас, С. П. Крашенинников и другие (к их наблюдениям мы еще обязательно обратимся) считали шаманов попросту обманщиками и шарлатанами, которые в корыстных целях морочат головы соотечественникам и заодно – людям науки, правда, с меньшим успехом.

Третья точка зрения на шаманство, получившая, кстати, широкое распространение в наши

дни, принадлежала самим знатокам шаманской практики и была вызвана к жизни сначала преследованиями этой религии со стороны царской администрации и православного духовенства, а потом защитниками самобытной этнической культуры малочисленных народов. Представители народов, у которых бытовало шаманство, стараясь защитить свои шаманские обряды от нападков христианских миссионеров и оправдать свою приверженность к ним уже после номинального крещения, заявляли, что «шаманство не есть вера или религия, но действие частное», то есть что-то вроде народной медицины.

Четвертый взгляд на шаманство состоял в понимании этого явления как определенной религиозной системы, которая подобна брахманизму, буддизму и другим религиозным системам народов Азии. При этом обряды и верования сибирских шаманистов объяснялись как результат деградации, забвения первоначальной сущности шаманского учения или простого воспроизведения чужих, соседских религиозных ритуалов с использованием близких религиозных понятий и похожих атрибутов. Этот взгляд был высказан еще в 70-х годах XVIII века путешественником и ученым И. Г. Георги, позднее его разделяли такие ученые, как выдающийся русский китаевед отец Иакинф – Н. Я. Бичурин и первый бурятский ученый Доржи Банзаров.

С распространением в этнографической науке взглядов эволюционной школы и сравнительного метода с 70-х годов XIX века наступает новый, пятый этап в понимании шаманизма: его начинают рассматривать как определенную стадию развития всякой вообще религии. Такой взгляд мы находим у английского этнографа Дж. Леббока и у других приверженцев эволюционистского направления в этнографии, а в России у известных этнографов и исследователей шаманства – В. М. Михайловского, Н. Н. Харузина, И. А. Лопатина. В работах этих исследователей понятие шаманизма перестало обозначать верования и обрядовую практику только одного ограниченного круга народов – народов Сибири, а стало употребляться в гораздо более широком и общем смысле. Пожалуй, именно В. М. Михайловский в своей книге «Шаманство» (1893, 2-е издание – 2004) обратил внимание на шаманские практики народов Америки и других регионов мира.

На протяжении многих десятилетий практика шаманов оценивалась как что-то отсталое, угнетающее, примитивное, а главное – находящееся в явном и глубоком конфликте с религиозными системами, к которым принадлежали наблюдатели

шаманских действий. Так, Ф. П. Врангель, который в 1820-е годы сам наблюдал шаманские действия народов Восточной Сибири, писал о них: «Пляска и гадания шаманов делали на меня всегда продолжительное, мрачное впечатление. Дикий взор, налитые кровью глаза, сиплый голос, с трудом вырывающееся из стесненной груди дыхание, неестественные, судорожные корчи лица и всего тела, стоящие дыбом волосы, глухой звук бубнов – придают картине ужасное, таинственное, поражающее всякого, даже и образованного человека. Мудрено ли, что необразованные дикие дети природы видят в том мрачное действие злого духа? Когда кочующие племена получают оседлость и наставления и пример образованных соседей будет постоянно на них действовать, только тогда может исчезнуть самозданная вера в добрых и злых духов и шаманов, только тогда может быть с успехом введено здесь и христианство» [1, 183].

Вот что написано о шаманстве в статье «Культурные практики» в энциклопедии «Народы и религии мира»: «Шаманизм представляет собою древнюю и повсеместно распространенную практику, при которой члены общества имеют контакт общаются с потусторонним миром через личность шамана, который наделён особой силой и который с помощью психотропных средств или других процедур способен переживать состояние экстаза». Здесь существенно то, шаманизм – или шаманство, в дальнейшем мы, в отличие от целого ряда исследователей, не будем противопоставлять эти понятия, – представляет собой не религиозную систему, а особую практику, и что шаман оказывается не только лицом, способным общаться с виртуальным миром, а точнее, все-таки с населяющими его сверхъестественными существами через посредство своих духов-помощников, но и то, что он является делегированным для общения с духами со стороны своих сородичей.

Само слово *шаман*, обозначающее главное действующее лицо описываемых практик, вошло во все европейские языки из русского языка. В русский язык слово *шаман* попало в первой половине XVII века из языка эвенков, причем из тех его диалектов, в которых переднеязычный

щелевой согласный *с* звучит как русский согласный *ш*. Разные диалектные группы эвенков называют своего шамана *саман*, *шаман*, или *хаман*, в большинстве тунгусо-маньчжурских языков, к которым относится эвенкийский язык, это слово звучит как *саман*. История этого слова в эвенкийском языке и других тунгусо-маньчжурских языках неизвестна. Одни ученые в своих попытках объяснить его происхождение сравнивали его с древнеиндийским словом *шрамана* «слушающий», другие усматривали в нем связь с названием *сомы* – священного напитка древних иранцев, напрашивается сравнение этого слова с названием религиозных проповедников *самана* – это слово встречается в широко известном романе Г. Гессе «Сиддхартха». Возможно, что это тунгусо-маньчжурское слово связано по происхождению с ненецким словом *самбана* – названием одной из категорий шаманов у ненцев и энцев¹²².

Немногие даже из среды специалистов знают о том, что у слова *шаман*, ставшего общеупотребительным этнографическим термином, в русском языке в XVIII-XIX веках были серьезные конкуренты. Одним из них было тюркское слово *кам* «шаман», которым ныне пользуются многие исследователи религии и шаманства тюркских народов Южной Сибири. С начала XVIII века в русских источниках появлялся термин *тадыбы*, обозначавший ненецких, хантыйских и мансийских шаманов, и происходящий от ненецкого названия шамана – *тадеба*. Наконец, из якутского языка в русский язык и даже в научный немецкий язык сочинений середины XVIII века проникло якутское название шамана – *оюн*. Однако все эти слова, присутствующие в русском языке XVIII-XIX веков, не прижились среди научной терминологии, и слово *шаман* стало общеупотребительным. А поскольку практика сибирских шаманов не находила ярко выраженных соответствий среди тех явлений, с которыми были знакомы европейские ученые, слово *шаман*, *шаманы*, *шаманский*, *шаманство* вместе с обозначаемыми ими понятиями вошли в европейские языки и обросли там разнообразными производными терминами, которые уже из этих языков приходят в русский язык – такую историю, например, имеет термин *шаманизм*¹²³.

¹²² Интересно, что ненецкие шаманы категории самбана камлают в Нижний мир. Тунгусские народы, которые не знают для обозначения шамана никаких других терминов, кроме слова саман, вообще не имеют шаманов, которые камлали бы в Верхний мир, и это обстоятельство поддерживает предположение о связи ненецкого и тунгусского слов.

¹²³ Мы принципиально устремляемся от обсуждения смысла терминов «шаманство» и «шаманизм», чему посвящено множество страниц в специальной литературе разного достоинства. Отсылаем интересующихся к нашей рецензии на одно из сочинений: Бурькин А.А. Шаманский суперпоп и его разоблачение [« рец. на кн.» Жеребина Т.В. Тайна сибирских шаманов. Пропедевтика шаманизма. СПб., изд. СПбГУ, 2002. -81 с.] //ЯЛИК. Языки. Литература. История. Культура, 2003, май, № 54. С. 19-20.

Заметим здесь, что известный финский этнограф и языковед К. Карьялайнен еще в начале XX века отмечал, что религия хантов и манси – это вера в духов, а не шаманизм [2, 184], и подчеркивал, что термин «шаманизм» не отличается определенностью, и он же в обоснование своих взглядов обращал внимание на то, что у этих народов принесение жертв как неотъемлемый компонент религиозного культа не является обязанностью шамана [2, 184, 216].

В. Г. Богораз, более чем хорошо знакомый с шаманской практикой народов Северо-Востока Азии и внесший огромный вклад в создание этнографии как теоретической дисциплины, писал: «Наши сведения о шаманстве до сих пор носят беспомощный характер. Они представляют собой неорганизованную грудку материала различной достоверности. Впрочем, настоящего, фактического материала в конце концов не так много. Несмотря на значительное количество шаманских плащей, бубнов и других принадлежностей, хранящихся в музеях, подробное описание всех этих коллекций еще не сделано» [Цит. по кн.: 3]. Известный ученый-религиовед середины XX века А. Ф. Анисимов повторил это суждение, поскольку имел все основания согласиться с таким утверждением. Другой выдающийся русский этнограф Д. К. Зеленин писал в 1930-е годы: «Сибирское шаманство изучено более всего со стороны внешних его проявлений. Шаманский ритуал, костюм и бубен, процесс шаманского камлания, экстаз и средства к его возбуждению описывались чаще всего. В последние годы много внимания уделено социальной роли шаманства. В тени остается идеологическое, так сказать, теоретическое содержание шаманской религии» [4, 79], и это мнение с явным сочувствием и согласием повторяет исследовательница шаманства Е. В. Ревуненкова в своем труде, появившемся четверть века назад [5, 6]. Еще один исследователь шаманства, Л. П. Потапов говорил, что «Вопросы, связанные с научным определением шаманства, его происхождением и датировкой, не выходят за пределы гипотез».

Вопрос о том, является ли шаманизм религией, в специальной литературе до сих пор не имеет однозначного решения. Крупный отечественный этнограф и религиовед С. А. Токарев считал шаманство особой формой религии,

которая представляет собой определенную историческую стадию развития религии [6, 266]. Аналогичное мнение высказывал и крупнейший знаток шаманства народов Южной Сибири Л. П. Потапов, ссылаясь на мнения В. Г. Богораза, Д. К. Зеленина, У. Харва, Х. Финдейзена [7, 5-6], и определяя алтайских шаманов-камов как «профессиональных служителей шаманской веры» [7, 130]. Известный этнограф-сибиревед И. С. Вдовин называл шаманство особой формой религиозного сознания [8, 6]. Он же писал и о том, что шаманизм «можно рассматривать как форму ранних религиозных верований, связанную с наличием определенного лица, осуществлявшего культовые действия в виде определенного ритуала – камлания...»¹²⁴.

Однако, как отмечает Е. В. Ревуненкова, утверждение о том, что шаманизм – это религия, еще более 100 лет назад оспаривали русские ученые Д. Я. Самоквасов и В. М. Михайловский, автор замечательной книги «Шаманство», вышедшей в 1893 году и переизданной более чем 100 лет спустя, в 2004 году. Согласно А. Енсену, у шаманов имеются разные картины мира, и это не может соответствовать религии как форме общественного сознания. Соглашаясь с мнением ряда ученых, Е. В. Ревуненкова подчеркивает: «...шаманизм потому так легко уживается с любой религией, что сам не является религией» [5, 236]. Развивая эту мысль, исследовательница обращает внимание на то, что религия без шаманизма существует, а шаманизм без религии существовать не может [5, 238].

Знаменитый исследователь тунгусского шаманства С. М. Широкогоров писал: «Идея шаманов вполне мирится с любой системой верований в духов, так как для возможности существования ее необходима только вера в то, что есть люди, способные воспринимать, вселять в себя произвольно духов, входящих через такое посредство в особое общение с людьми. ... <Шаманство> может мириться с любым мироощущением, любыми верованиями и культом, если таковые в сознании народа уживаются с основными положениями шаманства: верой в духов, входящих в человека, и особых людей, могущих произвольно вселять их в себя...» [10, 49-50]. Один из известнейших зарубежных ученых-религиоведов Мирча Элиаде пишет вполне определенно: «Шаманизм не является

собственно религией; это совокупность экстатических и терапевтических методик, цель которых вступить в контакт с ... миром духов и заручиться их поддержкой для управления делами людей» [11, 318]. Такие же взгляды высказывал известный советский религиовед И. А. Крывелев, и их вполне разделяет такой современный специалист по религиозным воззрениям и шаманству народов Сибири, как Н. А. Алексеев [12, 6].

Для того, чтобы ответить на вопросы, является ли шаманизм религией и являются ли шаманы служителями культа, надо соотнести основные понятия шаманства со сложившимися представлениями о религиозных системах. Понятно, что одна религиозная система отличается от другой различными представлениями о сверхъестественных божествах, а именно представлениями об их составе, именах, сферах действия, характере культа и видах культовых практик. Кроме того, надо иметь в виду, что разные служители культа в одной религиозной системе при монотеизме служат одному и тому же божеству, а при политеизме – какому-то одному определенному божеству, но никак не всем сразу и не по очереди.

И здесь становится очевидным отличие шаманства от любой религии. Во-первых, каждый шаман связан только с одним сверхъестественным существом – своим собственным духом-помощником. Как могут заметить остроумные специалисты по шаманству, тут неизвестно кто кому служит: человек-шаман служит духу или дух служит человеку – а последнего в религии, кажется, и вовсе не может быть. Во-вторых, в любом обществе, где живут и действуют шаманы, существует своя религиозная система, свои собственные представления о создании мира, о верховных божествах, духах-хозяевах или божествах стихий природы, и свои ритуалы, направленные на контакт с этими существами – но все эти божества и духи-хозяева обычно не имеют никакого отношения к шаманам, и сами шаманы чаще всего не являются служителями этих самых коллективных божеств и духов. Эти вещи давно и хорошо известны, с ними все согласны. Но иногда в спорах о шаманстве в той или иной конкретной этнической традиции эти важные теоретические основания попросту забываются. На немногих и к тому же немногочисленных исключениях, которые находят свое историческое объяснение, на наш взгляд, нельзя строить общие концепции и давать универсальные определения.

Можно обратить внимание и на то, что религии и религиозно-этические системы чаще

всего называются по имени наиболее значимого персонажа, с которым связаны данные воззрения – таковы, к примеру, названия *христианство*, *буддизм*, *магометанство* (старое русское название ислама), *маздаизм*, *конфуцианство*. Собственно религии, как правило, не называются по контингенту отправителей религиозного культа: только брахманизм как одна из поздних форм ведической религии имеет подобный тип наименования.

Иногда ученые называют шаманство (или шаманизм) прикладным анимизмом, то есть анимизмом, применяемым на практике. Если природа воспринимается анимистами как живая совокупность богов и духов, а все аспекты бытия мыслятся во взаимосвязи естественного и сверхъестественного друг с другом, то требуется посредник между различными сферами бытия, каковым и является шаман.

Современный интерпретатор шаманства Кеннет Медоуз говорит: «Шаманизм не имеет ничего общего со сверхъестественными явлениями. Это не новая религия и даже не возрожденная разновидность старой религии. Это не система верований, так как шаманизм не выдвигает никаких доктрин...». Последний тезис исключительно важен для нас не только потому, что он радикально противопоставляет шаманизм религиозным системам, но и потому, что он по существу закрывает вопрос о шаманстве как о каком-либо эсотерическом, недоступном для непосвященных и закрытом для исследователей учении, характерном для мировоззрения какого-либо одного народа или существующем у многих народов в разных вариантах с общими чертами.

Так почему же шаманизм или шаманство в течение столь продолжительного времени признавались и до сих пор иногда признаются религией, а шаманы – служителями культа? Как нам кажется, дело здесь в следующем. Шаманская практика представляла собой то явление культуры народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, которое более всего бросалось в глаза исследователям, в то время как собственно религиозные ритуалы этих народов оставались в описаниях культуры этих народов на втором плане. Далее, и первые землепроходцы, и путешественники, и моряки, и исследователи культуры народов Сибири и многих других регионов, проецируя представления о собственной европейской, христианской культуре на культуру этих народов, и уже знакомые и с исламом, и с буддизмом, поневоле задавали себе вопрос – а какая же у этих

¹²⁴ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 5. Мы не делаем терминологических акцентов на понятиях «шаманств» и «шаманизм», и понимаем под тем и другим термином шаманскую практику в разных этнических и исторических формах.

народов религия (как выражались ранее, вера), где же у этих народов служители культа? Поскольку наблюдатели чаще всего не видели других исполнителей обрядов, которые можно было бы посчитать религиозными, ответ напрашивался один – это шаманы. Наконец, в 1920-е-1930-е годы в СССР, во время борьбы со всякого рода религией, когда служители всех культов в равной мере рассматривались как классовые враги, таких врагов во что бы то ни стало следовало найти и у народов Сибири. Логика тут была проста: если враг русского крестьянина-пахаря – поп, враг среднеазиатского дехканина – мулла, то враг сибирского оленевода – это шаман. И в соответствии с этой логикой шаманство – это такой же «опиум для народа», как и религия, и, следовательно, шаманство – это тоже религия. Как писал о тех временах в науке И. С. Вдовин, «еще в 30-е годы предпринимались попытки исследования шаманизма как определенной религиозной идеологии доклассового общества» [8, 6]. Вероятно, именно поэтому внимание ученых до 1980-х годов привлекала прежде всего социальная сущность шаманства. А когда исследователи от разработок правил и способов борьбы с шаманством переключились на описание шаманства как явления духовной культуры, то перестроиться оказалось уже довольно трудно. Вот одна из причин отождествления шаманства и религии.

Другая причина, по которой шаманство признается отдельной религией, заключается в различии взглядов разных ученых на шаманство в его проекции на религиозные воззрения народов, знакомых с шаманством. Получается так, что одни исследователи, изучающие религиозные воззрения, как бы смотрят на ту или иную религиозную систему сквозь шаманство – и в такой ситуации шаманы отождествляются со служителями культа, а духи-помощники с божествами. Такой взгляд становится очень убедительным, если в обществе какого-то явно внешне выраженного служения божествам не усматривается, а верховное божество, как Ульгень у алтайцев, становится объектом обращения шамана или даже объектом паломничества шамана в Верхний мир во время камлания. Именно такой взгляд на шаманство представлен в работах Л. П. Потапова, Т. Ю. Сем и некоторых других авторов. Другие исследователи религии и шаманских практик занимают такую позицию, с которой они смотрят на шаманство сквозь систему религиозных воззрений – и тогда становится очевидным, что анимизм с его

совокупностью духов и чисто религиозных культов духов-хозяев и некоторых божеств, и шаманство представляют собой разные явления, свойственные одной и той же культуре, причем в этой культуре обращение к божествам в шаманском ритуале является частным случаем.

Интересное и оригинальное мнение об отношении шаманской практики к религии высказано М. Элиаде в его книге о шаманизме: «Шаманы – это личности, выделяющиеся на фоне своих обществ определенными чертами, которые в культурах современной Европы считаются признаками «призвания» или по крайней мере «религиозного кризиса». От остальных членов сообщества их отличает интенсивность их личного религиозного переживания. Другими словами, более корректным было бы отнести шаманизм к мистическим, а не к «религиозным» феноменам». Развивая мысли этого ученого, можно отметить, что множество индивидуальных религиозных кризисов, переживаемых шаманами, конечно, скорее дезинтегрирует религию, чем создает ее.

Современный специалист-религиовед В. И. Гараджа в своей книге: «Религия как социальный феномен» отмечает, что не для всех религиозных систем является доминирующей (или даже обязательной) вера в сверхъестественные существа, для некоторых из них наиболее важными являются различные ритуалы и связанные с ними психические состояния. В соответствии с таким пониманием религии с учетом ее разнообразных доминант – веры, ритуала, поведения – шаманство может рассматриваться как религия с доминирующими психологическими практиками. Но, такой взгляд, как нам кажется, будет не вполне корректным с этнографической точки зрения, поскольку в Сибири те или иные религиозные ритуалы есть у всех народов.

Однако, несмотря на то, что в теории и на материале можно с достаточной простотой и наглядностью показать, что шаманство или шаманизм – не религия, или что шаманизм и религия – это не одно и то же, все-таки вопрос о соотношении шаманства и религии не так прост. Ученые давно обратили внимание на то, что шаманы и шаманская практика разных народов имеют существенные различия – у одних народов шаманов настолько много, что наблюдателям даже трудно отличить шаманов от обычных людей, и шаманы никак не выделяются из своей среды, а у других народов шаманы занимают высокое положение в обществе, их относительно немного, они почти ничем, кроме своей практики,

не занимаются, и с ними не так просто установить контакт. И. С. Вдовин справедливо утверждал, что «Шаманизм, как и всякая другая форма религиозного сознания, не был извечным, неизменным явлением, а видоизменялся вместе с общественно-экономическим и культурным развитием данного народа» [13, 8]. Он же писал о том, что социальное содержание представлений и культов меняется с развитием данного общества [13, 12]. Для демонстрации простоты и сложности форм шаманизма И. С. Вдовин приводил примеры шаманизма чукчей и коряков, у которых не было шаманов-профессионалов, в сравнении с шаманизмом у бурят – первый относится к простым и архаическим, второй – к более сложным.

Позднее И. С. Вдовин выделил по крайней мере три типа шаманизма. В шаманизме первого типа религиозные культы независимы от шаманской практики, а шаманская практика, соответственно, не связана напрямую с религиозными культами. При шаманизме второго типа отмечается узурпация шаманами общинно-родовых культов – такое положение дел характерно для эвенков, эвенов, селькупов, кетов. Наконец, в шаманизме третьего типа прослеживается узурпация шаманами отправления всех религиозных культов: такая картина нам известна у бурят, тувинцев, якутов. С. А. Токарев также выделял три категории шаманства – «поголовное» шаманство, которое отмечается у чукчей или ительменов, родовое шаманство – шаманство хантов и манси. эвенков, юкагиров, и, наконец, профессиональное шаманство народов южной Сибири, когда шаман живет на доходы от своего занятия [6, 171]. Впрочем, о неоднородности шаманства как культурного и социального явления говорил еще В.М. Михайловский, один из первых теоретиков вопроса о шаманских практиках [14, 17].

Интересно, что, хотя сам С. А. Токарев считал шаманизм религией, он тем не менее отметил: «Шаманизм пропитан насквозь анимистическими идеями» [6, 290]. Анимизм, то есть вера в духов, бесспорно, является религией, причем он представляет собой как раз ту форму религии, которая лучше всего уживается с шаманством. В той же книге С. А. Токарев отмечал, шаманские духи у ненцев – тадебции не тождественны родовым духам сядей и хети [6, 287]. В этом замечании есть глубокий смысл: у всех народов

дух-помощник шамана несравненно более материален, нежели дух-хозяин места или стихии, а также и некий злой дух, и его материальность заметна хотя бы в том, что дух-помощник имеет антропоморфный или зооморфный облик, а не безлик. Этот же ученый обращал внимание на то, что у нивхов и некоторых других народов Сибири шаманство «не вяжется» с родовым культом и медвежьим праздником как формой коллективного ритуала [6, 276]. Мы знаем, что и у угорских народов шаманы не играют никакой роли в социальной жизни; И. А. Иванов, автор современной и весьма интересной книжки об истории и культуре хантов и манси, справедливо отмечает: «...не следует думать, что шаман держит в своих руках бразды правления всей духовной жизни общества. Он, например, не имеет никакого отношения к обрядами, связанным с рождением, бракосочетанием или погребением. В функции шамана не входит принесение жертв и присмотр за дарами, приносимыми богам» [15, 63].

Связь анимизма и шаманства наглядно и убедительно показана в одной из работ одного из самых известных современных исследователей шаманства бурят Т. М. Михайлова. Он сформулировал шесть основных постулатов шаманизма: 1) мир создан кем-то; 2) Вселенная состоит из трех миров; 3) Все вокруг имеет духов-хозяев; 4) ход жизни человека определяется духами¹²⁵; 5) На духов-хозяев можно воздействовать; 6) Шаманы выполняют посреднические функции в общении между людьми и духами [16, 144-145]. В этих постулатах хорошо заметно, что основания анимизма как религиозной системы, составляющие пять постулатов из шести, в то же время являются и основаниями шаманства, но только последний постулат относится к собственно шаманству. К этим постулатам можно добавить такой яркий признак шаманства, ставший для большого количества ученых его отличительным свойством, как представление об умении души отделяться от тела [17, 128].

Петербургский этнограф Ч. М. Таксами считает шаманизм универсальным явлением в системе традиционной религии. По его мнению, шаманизм сложился естественным путем на базе анимистических и мифологических воззрений, и включал в свою систему ранние представления о человеке, об окружающей среде и стихийной природной силе [18, 9].

¹²⁵ Этот тезис выглядит спорным. У таких анимистов, как эвены, человек является хозяином своей жизни как в Среднем мире, так и в иных мирах, и духи не имеют к этому никакого отношения.

Таким образом, шаманизм как особого рода практика общения людей с духами и анимизм как система религиозных представлений, или попросту религия – это далеко не одно и то же. Шаманизм и анимизм – это два явления, являющиеся в равной мере самостоятельными культурными продуктами, производные одно от другого. Безусловно, анимизм и шаманизм связаны между собой генетически в том плане, что шаманство происходит от одной из форм религии, но едва ли в ее основе лежал именно анимизм – но это явления, имеющие разную природу. Религия – это прежде всего форма общественного сознания. Шаманство – это в первую очередь особый социальный институт, подразумевающий выделение особой группы, точнее, совокупности людей¹²⁶, и особая практика, направленная на достижения ряда целей и предполагающая контакт человека со сверхъестественными существами. Сам по себе шаманизм не является религией, поскольку и сами шаманы, и все шаманисты одновременно являются анимистами, и они верят не только в своих духов-помощников, но и во множество других духов. Вместе с тем шаманский институт, то есть существование шаманов как особой группы лиц в обществе, не представляет группу служителей культа, поскольку исполнение обрядов, посвященных тем или иным божествам, не является привилегией шаманов, а шаманская практика не составляет прерогативы жрецов – которых, к слову, в Сибири и вообще не было...

Психология шамана

Когда заходит разговор о шаманстве, часто на обсуждение выносятся три вопроса. Вопрос первый – может ли шаманство описываться в границах понятийного аппарата материалистической науки и относится ли оно к рационально воспринимаемым феноменам культуры, или же оно представляет собой некую иррациональную технику приобретения знаний и обмена знаниями, которая пока находится за гранью постижения для гуманитарных дисциплин и только психология, физиология и медицина могут приблизиться в наши дни к ее постижению, а конечный результат изучения шаманства лежит в весьма отдаленном будущем. Вопрос второй – является ли шаман психически нормальным человеком или же шаманская практика есть

следствие психических нарушений и проявление этих нарушений. Вопрос третий – является ли измененным состояние сознания шамана во время совершения им своего ритуала – камлания.

Традиционное описание шаманства в целом укладывалось в рамки классической этнографии, и такой взгляд на шаманов и их практику характерен для большинства работ, посвященных шаманству. В настоящее время очень многие исследователи рассматривают шаманство как междисциплинарный феномен, в изучении которого психология занимает важное место, независимо от того, является ли деятельность шамана нормальным или паранормальным поведением, а нередко и попросту уклоняясь от этого вопроса. Кажется, впервые такой взгляд на шаманство высказал русский ученый-этнограф С. М. Широкогоров и эта точка зрения на шаманство как явление пользуется большой популярностью после того как труды С. М. Широкогорова стали известны большому числу специалистов в Европе и в России. Такие взгляды характерны для французских исследователей шаманства, но они не менее популярны и в отечественной науке, их придерживаются и В. И. Харитонов, А. М. Кузнецов и многие другие ученые.

В. Г. Богораз в своей работе «К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии» приводил множество примеров того, что шаманы, проходящие стадию становления или даже действующие, получившие шаманский дар, демонстрировали психическую неуравновешенность и расстройства [10, 25-48]. Такие же взгляды на шаманов высказывал исследователь культуры народов Дальнего Востока И. А. Лопатин [10, 80-81]. Другой исследователь народов Сибири начала XX века, К. М. Рычков говорил: «Шаманство есть замечательное психопатологическое явление, присущее всему человечеству на известных стадиях развития» [10, 114]. С. А. Токарев также писал о том, что шаман – это «возбужденный, иступленный человек» [19, 167] – заметим, что эти слова принадлежат исследователю, который много занимался этнографией якутов, у которых, как известно, шаманство весьма развито, и этот ученый мог наблюдать действующих шаманов и должен был бы всесторонне оценить их состояние. В

другой своей книге С. А. Токарев писал так: «...смысл камлания состоит в гипнозе окружающих и самогипнозе, благодаря которому шаман не только заставляет зрителей верить в свои сверхъестественные способности, но обычно верит в них и сам и во время камлания испытывает галлюцинации» [6, 271]. Этот же ученый дает следующую оценку шаманов: «Шаман – это прежде всего нервный, истерический человек, склонный к припадкам, иногда эпилептик»; «человека помимо его воли постигает нервная болезнь» [6, 279]. В этой же работе С. А. Токарев полностью соглашается со словами Д. К. Зеленина «Шаман, по нашему мнению, это нервнотупый человек» [6, 282].

Читая подобные фразы в наши дни, так и хочется заметить – значит, во время кампании по борьбе с шаманством у народов Сибири в конце 1920-х и в 1930-е годы мощнейшие идеологические и правоохранительные силы государства были брошены на борьбу с единичными больными людьми, и таких больных людей объявляли классовыми врагами и носителями враждебной идеологии! Да и меры наказания для шаманов были почему-то жестче, чем в психиатрической больнице. Тут определено что-то не то – точнее, тут просматривается очень знакомый мотив: чтобы дискредитировать идейного противника, ему надо поставить психиатрический диагноз... И ведь сам же С. А. Токарев писал в уже цитированной нами книге: «Самое трудное в проблеме шаманизма – это опасность впасть в биологизм, приписав основную роль нервно-психической стороне шаманских явлений, упустив из виду историческую, социально обусловленную сторону» [6, 291]. Заметим по этому поводу, что интерпретационный момент в историографии и истории религии не менее важен, нежели в исторической типологии форм религии и религиозных практик.

Один из выдающихся русских ученых-энциклопедистов середины XVIII века В. Ф. Зуев писал о хантыйских шаманах: «Они ни малой отмены ни в житии, ни в поведении, ни в чем не имеют и не разнятся от простого остяка, а только что титул носят шамана, которой все народы издревле почитают. Напротив того, все шаманы одними только мнениями отличны, потому что завсегда на лице своем носят удивительную важность, чрезвычайно много думают обо всем, почему и кажутся они будто холерики; обо всем толкуют с великим уважением и, напротив того, сие знак вящего его достоинства –

бешенство и пугливость, которыми они так одарены, что нельзя думать, чтоб сие была правда. Я не знаю, чему это между ими приписать надо: слабости ли их состояния, или легковерию, или вовсе глупости. Правда, за лучшее признаю причислить оное к роду болезни, но тем невероятно кажется, что вдруг в здоровом человеке делается такая перемена, которая нередко до худых следствий доводит; и хотя весь народ, как видно, от природы пуглив, но сии шаманы уже неудововеримо пугаются самой маленькой безделки, а особливо тогда, когда его рассердишь, тогда он несказанно бесится, скачет, валяется, ухает, бьет и что б ему в руки не попало, всем готов уязвить предстоящего. Самое начало их пугливости, когда дразнить начинают. Свист лишь только услышит, тотчас из лица выступит, побледнеет и начнет мешаться; потом, ежли на его дунешь, тоже последует, а после, ежели ему хотя чурку покажешь, то ему неведомо чем покажется, которой он со всяким поспешением убегает, обороняется и всячески страшится. Я знаю одну бабу, которая не бесславная колдовка, и во многом правду угадывает, только у их не шаманит за старостию. Она столь пуглива, что не только дальнего свисту, но и ветру, в щель со свистом дующего, боится. Сие, неотменно должно почесть, происходит от отягощенных их разными мнительными идеями голов, которые иначе были бы пусты, ежли бы разными страшищами не были наполнены.

Ворожит она, смотря на огонь, на воздух, на солнце и прочее, но каким образом, того ниже самым цельным вином и спросить не можно. Другого видел я на р. Енисее самоедина молодого, в Селякине зимовье, которой больше показал страсти своего помешательства, ибо, когда ему покажут палец, то он боится, представляя, будто бы его палкой бить хотят. Сие из того разуметь можно было, что он хватается за его обеими руками и после сам укрывался, потом по долговременном чрез толмача уговоре, чтоб ничего не боялся, надел я на его руку черную замшеную перчатку и сам уговаривал. Он перво смотрел на ее пристально, а потом так взбесился, что ежли б подле лежащей топор попался ему в руки, то б верно не спастись бы нам было: он ревел изо всего горла, бросался во все стороны, искал, чем бы оборониться, трясет всею рукою, чтоб сама перчатка свалилась, а другою рукою и прикоснуться не смеет, представляя себе, что это не моя рука, а медвежья лапа, чего ради с страхом принуждены

¹²⁶ Эта оговорка очень существенна, поскольку понятия «социальная группа» или «сообщество» предполагают наличие внутренних связей членов объединений, в то время как в сообществе шаманов внутренние связи по существу отсутствуют.

его схватить и перчатку сдернуть, тогда он мало-помалу образумелся.

Таким образом, весь оной род людей по своему малоумию так пужлив, что в сем одном имеет немалую отличность от прочих диких народов, однако простые, еще несколько отважнее, кроме богатых и пужливейших шаманов. Русские, а особливо незнающие в шутках от своей братьи, подбиваются испужать какого остяка или самоедина, нередко такую веселость с большим уроном терпят, так что естли не успеют разбежаться или его схватить, многие от его ножа горестно погибают. Напротив того, и испускавшемуся, естли противники не попались, то он, тайно, с злобою взошед в юрту, позабыв своих сродников, отца, мать, жену или кто попался, всех бьет или колет, ежели в скорости не схватят. В таком случае, коли схватят, образумлевают его опять палениною, то есть тотчас отрежут лоскут от оленьей постели с шерстью зажгут и дадут ему понюхать, тем он здрав становится» [20, 168-169]. Эта характеристика стала типичной для представлений о шаманах народов Сибири, и позже ее повторил другой российский и ученый и путешественник, П. С. Паллас [10]. Однако, говоря о таких шаманах, надо сказать, что в этих описаниях на самом деле отражены редкие, нетипичные явления, которые произвели на наблюдателя наиболее сильное, и, заметим, наиболее тягостное впечатление. Уместно в связи с этим вспомнить, что фанатизм, то есть высшая степень веры в могущество сверхъестественных существ, может наблюдаться в любой религии и в любой форме соприкосновения со сверхъестественными существами. То, что мы видим в этих описаниях, есть отдельные случаи, возможные в любом обществе с любой религией.

Утверждение, что шаман – это психически больной или нервнобольной человек, разделялось далеко не всеми. Как отмечает в своей книге о шаманах и шаманстве В. Н. Басилов, еще исследователи начала XX века С. М. Широкогоров и И. М. Суслов, наблюдавшие в своей полевой работе множество шаманских ритуалов и, кстати, записывавшие шаманские камлания на фонограф¹²⁷, не соглашались со взглядами их современников на шамана как на нервнобольного [21, 141]. По мнению В. Н. Басилова, так называемая шаманская болезнь есть не что иное, как результат внушения или самовнуше-

ния. Экстаз шамана, его возбужденное состояние с неясной для наблюдателей направленностью – это разновидность самогипноза. Многие ученые склонны описывать действия шамана без использования терминов, обозначающих измененное состояние сознания и психическое возбуждение. Так, Г. Н. Грачева, изучавшая архаическую культуру нганасан, говорила о том, что собранные ей материалы по нганасанскому шаманству вовсе не дают основания для разговоров об экстазе шамана [22]. Л. В. Хомич, много занимавшаяся духовной культурой ненцев, полагает, что экстаз и транс ненецких шаманов являются результатом воображения [9, 12-13]. – даже хочется спросить: их собственного воображения или воображения наблюдателей и читателей этнографических сочинений? Т. М. Михайлов, сам будучи представителем бурятского народа, народа с ярко выраженной шаманской традицией, утверждает: «Кандидат в шаманы должен был иметь хорошую память, интуицию, воображение, дар импровизации, и исполнения, обладать гипнозом, минимумом знаний шаманской мифологии, “теологии” и практики» [16, 96]. Разумеется, для того, чтобы соответствовать этим данным, надо быть не просто психически здоровым человеком, а иметь недюжинные способности. Этот же автор отмечает, что среди бурятских шаманов редко встречались нервнобольные, а шаманы болели всеми теми болезнями, которыми болеют и самые обычные люди [16, 97]. Т. М. Михайлов пишет и о том, что назначение шаманского экстаза – доказать силу шамана и связь с потусторонним миром, создать у пациентов иллюзию контакта с духом, оказать психологическое воздействие на окружающих. Е. В. Ревуненкова обращает внимание на то, что для шаманов и их практики характерно развитое художественное мышление, а это должно бы означать, что шаман – не только здоровый, но и незаурядно одаренный человек. Она подчеркивает, что шаман обладает способностью смотреть на себя со стороны, постоянно контролировать себя – наверное, надо согласиться с тем, что в экстатическом состоянии созерцать себя со стороны и держать себя под контролем было бы весьма непросто. Наверное, не случайно исследовательница шаманства народов Приамурья А. В. Смоляк прямо пишет о том, что она не наблюдала состояния экстаза у нанайских

шаманов, и, по ее данным, болезнь, точнее, болезненное состояние шамана наблюдалось в шаманской практике только на стадии избранничества. А. В. Смоляк считала возможным говорить об этнических традициях выражения экстаза у шаманов народов Амура (обратим внимание – где начинается традиция, там кончается психология), а Л. В. Хомич прямо сравнивала ненецкого шамана с актером. Мирча Элиаде, автор классической книги «Шаманизм. Архаические техники экстаза», тоже считает шаманов людьми с нормальной психикой, хотя он и склонен рассматривать процесс становления шамана как своего рода кризис.

В описаниях шаманской практики народов Таймыра, составленных Г. Н. Грачевой – а она пользовалась исключительным доверием своих помощников, в том числе представителей нескольких поколений известной шаманской фамилии Костеркиных – нет проявлений шаманского экстаза. Е. А. Алексеенко отмечает, что кетские шаманы при камланиях имитировали экстатическое состояние, Притворный характер шаманского «великого исступления» у эвенков наблюдал составитель «Описания Тобольского наместничества» еще более 200 лет назад. Такой авторитетный исследователь шаманства народов Южной Сибири, как Л. П. Потапов прямо говорил, что алтайский кам, то есть шаман – здоровый и нормальный. По мнению И. А. Иванова, написавшего интересную книгу о Югорском крае, у угорских народов шаман также нормален и даже талантлив [15, 61]. Добавим – одним из проявлений нормальности психики шамана является и то, что шаман выступает как фигура социально пассивная и инертная, он не проявляет активности до тех пор, пока к нему не обращаются за помощью. Психически нездоровый и попросту неуравновешенный человек так не мог бы себя вести. Нам известно, что одним из признаков психологического расстройства является как раз повышенная, навязчивая коммуникабельность но как раз этого никто из исследователей шаманства народов Сибири не отмечал: разве что современные самозванные шаманы проявляют исключительную назойливость по отношению к приезжим гостям – этнографам, но это уже отдельная история...

Наверное, для литературы на русском языке (да и не только на русском) точку в вопросе о психологии шаманства поставил Клод Леви-Строс в предисловии к трудам своего коллеги Марселя Мосса: «психиатры не видят неврозов там, где их находят этнологи». Там же К. Леви-Строс пи-

сал о и том, что шаманская практика обладает компенсационными возможностями для снятия психологического напряжения; где есть шаманство, мало психозов и неврозов, а как раз там, где его нет, наблюдается их количественный рост [17]. Можно вслед за классиком науки заметить – по нашим современным наблюдениям и исходя из этнографической литературы, и в самом деле в сословии шаманов не встречаются ни алкоголики, ни наркоманы, хотя вокруг них они могут исчисляться десятками и сотнями.

Посмотрим на действия шамана повнимательнее. С одной стороны, когда человек призывает к себе таких существ, которых не видит никто, кроме его самого, и утверждает, что он путешествует по несуществующим мирам, обывательское сознание не находит другого решения, кроме как констатировать психическую ненормальность. Однако из описаний практики шаманов нам известно, что по неведомым мирам путешествует не сам шаман, а одна из его душ или его дух-помощник. Если шаман не может проникнуть в какую-либо из сфер мироздания – туда проникают его духи-помощники. Наверное, надо согласиться с тем, что такие построения можно создавать только пребывая в совершенно нормальном психическом состоянии.

Итак, нам с большим внутренним удовлетворением придется согласиться с мнением Л. П. Потапова и его единомышленников среди теоретиков религиоведения и изучения шаманства и признать, что шаман – действительно, здоровый и нормальный человек. У тех, кто считает шамана ненормальным или человеком с отклонениями, для этого есть свои причины. Ими может быть у одних – непонимание действий шамана или их мотивированности, у других – органическое неприятие шаманской практики, у третьих – чисто религиозная предвзятость оценки шаманской деятельности в ряду религиозных систем и обрядовой практики, у четвертых – существование любой, неважно идеологической или культурной оппозиции к самим себе, у пятых – абсолютная уверенность в существовании сверхъестественных способностей и эсotericского знания, которые они так стремятся заполучить, читая литературу по шаманству и общаясь с носителями шаманской традиции. Разобраться в этой мозаике, сопровождающей наблюдения над практикой шаманов и этнографические исследования в целом, крайне трудно, но когда-то это все-таки необходимо делать.

Если уклониться от обсуждения вопроса о

¹²⁷ Их записи, как и записи шаманских ритуалов, произведенные другими учеными, дошли до нас, они хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН в Санкт-Петербурге).

психическом здоровье шамана, найдя на него устраивающий нас ответ, и обратиться к психологической сущности и механизмам шаманской практики, то, как нам кажется, здесь нам придется признать, что шаман абсолютно здоров психически и не располагает ни аномалиями, ни особыми способностями. Лечение, предсказание, манипуляции с душами умерших – это настолько разные по природе и по необходимому объему знаний виды деятельности, что склонности к ней и возможности ее осуществления требуют от шамана разных психологических настроек и разных способностей. И это обстоятельство, к сожалению, противоречит единству образа шамана, четко видимому даже в разных этнических традициях.

Из литературы по шаманству, как научной, так и популярной, известно, что ключевые понятия, характеризующие состояние шамана во время ритуала – это транс и экстаз. Попробуем посмотреть их определения и оценить, насколько они подходят для описания действий шамана, и заглянем хотя бы в Большую Советскую энциклопедию. Там эти понятия имеют следующие определения: «ЭКСТАЗ (от греч. ekstasis – иступление, восхищение), высшая степень восторга, воодушевления, иногда переходящая в иступление»; ТРАНС (франц. transe, от transir – оцепенеть), состояние помраченного сознания, при котором выполняются автоматические, внешне целесообразные, иногда сложные действия (напр., ходьба по улицам, путешествие в транспорте). Переживаемое в период транса не сохраняется в памяти (амнезия). Наблюдается главным образом при эпилепсии, истерии, в стадии глубокого гипноза. Трансом обозначают также состояния отрешенности, экстаза, «ясновидения» и др.».

В знаменитом энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона есть интересная статья под названием «Энтузиазм и экстаз», и нам стоит привести из нее выдержки: «И то, и другое означает состояние крайнего духовного напряжения и сосредоточения на одном образе или идее; но есть и резкое различие между ними. ... В психической сфере при энтузиазме хотя и имеется одна господствующая идея или образ, но, вместе с тем, наблюдается крайне оживленное течение идей и образов, связанных с господствующей мыслью. При экстазе сознание поглощено всецело одним образом, который устраняет из поля сознания всякие другие представления. Энтузиазм есть состояние эмоциональное, т. е. сопровождается непрерывающимися колебани-

ями душевного тона, в общем стоящего выше среднего, нормального уровня. Экстаз, наоборот, представляет статическое, неподвижное напряжение чувств на крайней высоте их подъема. Не менее резкое отличие энтузиазма от экстаза заключается в том, что первое состояние, по преимуществу коллективного характера, развивается и достигает своей кульминационной высоты в массах, обладает заразительностью, т. е. легко сообщается окружающим; экстаз же есть состояние индивидуальное и достигает своей наибольшей напряженности в уединении, у изолированных или изолировавших себя личностей. Если иногда и наблюдается состояние экстаза у целой группы людей, то это обыкновенно обуславливается не столько заразительностью внутреннего душевного состояния, сколько влиянием одинаковых внешних и внутренних условий. Наконец, оба эти состояния еще различаются тем, что при энтузиазме имеет место общее возбуждение всей психики, тогда как при экстазе наблюдается заметное угнетение, т. е. подавленность органов чувств, почти полная потеря способности замечать и воспринимать окружающее. Экстаз определяется как поглощение сознания одним каким-либо образом, при полном уничтожении чувствительности и подвижности. Резче и полнее всего это состояние проявляется в религиозном экстазе, когда религиозные видения овладевают сознанием. ... Следует различать два вида экстаза: 1) когда он вызван реальным предметом или образом, напр. необыкновенной картиной природы, произведением искусства либо лицом обожаемого человека; 2) когда экстаз обусловлен субъективными образами, галлюцинациями. ... Хотя экстаз, по преимуществу, обусловлен образами (зрительными и слуховыми), но он может также развиваться под влиянием концентрации и напряжения отвлеченных идей или чувств (здесь и выше подчеркнуто нами. А.Б.)

В этой же статье, написанной более 100 лет назад, дана интересная классификация форм экстаза, разработанная, заметим, в конце XIX века – в ней выделяются: аффективные экстазы: экстаз любви, экстазы семейной привязанности, дружбы, любви к ближнему, самопожертвования (альтруистические экстазы), и экстазы религиозные. Другую группу составляют эстетические экстазы: экстазы зрительные (формы, симметрии, красок), экстазы слуховые (музыкальные), экстазы бесконечного (море, небо). Третья группа – это умственные экстазы – экстазы творчества (красноречия, власти) и экстазы

познания истины (интеллектуального чувства).

Исходя из всего изложенного, можно понять, что в понятии экстаза в применении к шаману и его деятельности нет ничего иррационального или говорящего о скрытых возможностях психики. Экстаз шамана – это всего-навсего предельная концентрация его внимания на какой-либо иррациональной сущности, на своем духе-помощнике, духе болезни, памяти об умерших или чем-либо еще из этого же рода. Источником экстаза или экстатического вдохновения для шамана являются его атрибуты – костюм, отличающийся от повседневной одежды и имеющий в своем составе образы сверхъестественных существ, бубен, наделенный необычными функциями и насыщенный иррациональными сущностями, изображения духов-помощников, расположенные в месте совершения камлания или помещенные на костюме шамана. Транс шамана, как нам кажется – это прежде всего целенаправленная временная блокировка коммуникации шамана со зрителями, то есть то самое явление, которое чаще всего не находит объяснения и понимания у наблюдателей (тут сам факт может истолковываться как некое психическое нарушение или проявление болезни), а уже затем это видимо отрешенное состояние личности шамана воспринимается как особое состояние сознания шамана, которое, как кажется наблюдателям, определяет его поведение. По нашему мнению, здесь на самом деле все наоборот – сначала шаман перестает поддерживать контакт с наблюдателями, а потом они наблюдают его транс. Если принять классификацию форм экстаза, различающихся по вызывающему их предмету, то следует признать однозначно, что экстаз шамана имел синкретический, комплексный характер. Он был и альтруистическим, и религиозным, и эстетическим (зрительным и слуховым), и творческим, и познавательным.

Отстранение большинства людей от экстатического состояния, вследствие чего экстаз становится состоянием, недоступным для большинства обыкновенных людей, но типичным состоянием шаманов, может иметь две полярные причины. Первая причина – это постепенное прогрессирующее развитие шаманской индивидуальной техники, которая становилась все менее доступной и по ряду причин исключала целенаправленное обучение. Вторая причина – это постепенное и нарастающее дистанцирование молчаливого, «безмолвствующего» большинства от тех форм деятельности, в том числе творческой деятельности, которые инициируют

экстаз, и постепенная утрата синкретического характера духовной активности, характерного для шаманского камлания.

М. Элиаде, назвавший свою книгу «Шаманизм. Архаические техники экстаза», пишет: «У угров шаманский экстаз является не столько трансом, сколько «состоянием вдохновения»: шаман видит и слышит духов; он пребывает «вне себя», поскольку в экстазе путешествует в дальние страны, но это не бессознательное состояние. Это вдохновенный визионер. Фундаментальным переживанием, однако, является переживание экстатическое, а главным средством его достижения, как и во многих других регионах, остается музыка». И здесь нет ничего сверхъестественного.

Мы знаем, что, в отличие от мировых религий, в анимизме соприкосновение человека с сакральной энергией не постоянно, оно имеет точечный, пунктирный характер. При этом не только человек обращается к сакральному исключительно по собственной необходимости, но и сакральное распространяет на него свою активность лишь в отдельных эпизодах – как раз в заключена этом разница в представлениях о сакральном и сверхъестественном с мировыми религиями. Сосредоточение на сверхъестественном, иррациональном – собственно это и есть проявления экстаза и транса.

Однако психология шаманства – это не только психология шамана. Состояние шамана, главного действующего лица действия является первым, но всего лишь одним из нескольких аспектов рассмотрения психологии сообщества шаманистов, имеющей общественный характер. В качестве второго аспекта здесь должна быть названа психология шаманского пациента – то есть того, кого лечат или того, кто обращается за предсказанием: его можно сравнить с теми современными людьми, которые в озабоченном состоянии бегают по врачам или постоянно обращаются представителям нетрадиционной медицины, к гадалкам и экстрасенсам. Третий аспект этой проблемы – это психология наблюдателя, то есть того, кто хорошо осведомлен о шаманской практике, но, во-первых, старается не соприкасаться с ремеслом шамана без большой надобности, и, во-вторых, считает шамана невероятно могущественным потому, что шаман рисуется ему могущественнее его самого. Психология этих людей – это психология хранителей особого фольклора, легенд о сильных шаманах, в наши дни – это психология авторов некоторых книг и статей

про шаманов, искренне верящих в невероятные способности избранников духов или раскрытие особых возможностей, проистекающее из общения к шаманским тайнам, и, естественно, желающих приобщиться к этим тайнам. Эта область психологии шаманства представляет собой частное проявление социальной психологии, которую можно сравнить с психологией толпы или психологией отдельных социальных групп.

Последний вопрос, о котором нам хотелось бы сказать несколько слов – это вопрос об измененном состоянии сознания шамана и об измененных состояниях сознания вообще в том понимании, какое представлено в специальной психологической литературе. В Каталоге Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге автор смог найти сразу пять (!) работ с одинаковым названием «Измененные состояния сознания». Наверное, прежде чем изучать оценки состояния шамана во время камлания, даваемые этнографами, надо сначала дать возможность психологам договориться между собой о том, что они так называют...

Завершая наши рассуждения о том, является ли шаман психически нормальным, нет, обладает ли он особыми, еще не объясненными наукой способностями, может ли шаманская практика представлять собой предмет психологических, энергоинформационных и иных исследований, необходимо сказать о том, что среди современных ученых имеются два подхода к изучению шаманской практики. Первый подход можно назвать рационалистическим: в его границах шаманство не выходит за пределы этнографии, а шаман как личность предстает в ипостасях актера-мима, знатока устной фольклорной традиции и народной мифологии, в лучшем случае – практического психолога или психиатра. Второй подход можно охарактеризовать как иррационалистический, в его рамках обсуждаются разнообразные проблемы сверхъестественного и непознанного, для чего призываются на помощь смежные с этнографией гуманитарные науки или даже малознакомые для гуманитариев дисциплины естественнонаучного профиля. Автор настоящей работы, как это, наверное, многие уже поняли, придерживается вполне рационалистических взглядов на практику шаманов, но это однако, не означает, что дальнейшее изложение станет менее интересным...

Обретение шаманского дара

Как же человек может стать шаманом? Этот вопрос является далеко не праздным для этногра-

фа, занимающегося шаманством, и одновременно с ним на такой вопрос будут искать ответ и носители традиционной культуры, в рамках которой существует шаманство как феномен, и все, кто интересуется нетрадиционными религиями и практиками. Причем основные социальные характеристики феномена появления шамана давно и хорошо известны специалистам: социальная позиция шамана не передается по наследству, как передается власть или принадлежность к высшему сословию, и даже если шаманские способности в семье наследуются, дети шамана не наследуют его общественный статус, который каждый из тех, кто пожелает стать шаманом, должен завоевать за счет собственного авторитета.

Ненец Леонид Лар, художник, фольклорист и этнограф, специализирующийся на религиозных верованиях и шаманстве, в своей книге «Шаманы и боги» пишет о том, что учеба ненецкого шамана длилась до 20 лет, и молодого шамана наставлял старый опытный шаман. Еще большее испытание ждало шамана-неофита от духов – духи разрубали испытуемого на куски, а потом он оживал в новом качестве [23, 25]. Вероятно, ненецкое шаманство – это очень сложная наука, поскольку Л. Лар говорит «Шаман – тот же актер» [23, 33]. Для овладения актерской техникой, мы знаем, требуется гораздо меньше времени... Этот же автор пишет и о том, что по исполняемым шаманами мелодиям ненцы могли узнавать категории шаманов – а это значит, что для того, чтобы шаман приобрел ту или иную категорию, он должен узнать какую-то новую мелодию своего напева. В свою очередь, любой ненец-нешаман, так сказать, обыкновенный рядовой оленевод, для того, чтобы не ошибиться в определении категории шамана, должен был знать все шаманские мелодии... Впрочем, о двадцатилетнем сроке обучения шаманов у ненцев намного раньше Л. Лара писала Л. В. Хомич [9, 12-13], кстати, также сравнивавшая ненецкого шамана с актером. Согласно собранному ей материалам, у ненцев шаманом человеку определено стать при рождении, признаками родившегося шамана считается пленка на темени или родимое пятно на теле. Шаманский дар у ненцев считался не подарком судьбы, а тяжелым бременем, ко многому обязывающим. Что же касается обучения ненецкого шамана другим шаманом, то этот момент считается спорным в описании ненецкого шаманства. А. А. Попов писал, что у ненцев старый шаман давал молодому шаману свой костюм, бубен и колотушку – однако дать свои инструменты в пользование еще не означает в полной мере обучать ремеслу.

Всему этому не приходится удивляться. При массовых проявлениях геронтократии и геронтофилии, то есть увеличении социальной роли и ценности лиц старшего возраста в сохранении традиционных знаний во всех современных этнических культурах, пребывающих в критических состояниях, и в гуманитарной науке в целом, подверженной сильнейшему влиянию марксистской идеологии и этики, в этих делах и без шамана-наставника не обойтись и никуда от него нельзя деться, и срок наставничества старого шамана над новым будет бесконечно удлиниться, и к молодому шаману особенного доверия не будет. Странно, что этого не заметил никто из ранее писавших на такие темы.

Есть в литературе, однако, и другие мнения относительно того, как и сколько времени надо было учиться шаманскому ремеслу и каким образом можно было это сделать. Этнограф Г. Д. Вербов, наблюдавший жизнь ненцев в 1930-е годы и читавший лекции по этнографии, слушательницей которых была Л. В. Хомич, писал о шаманстве так: чтобы научиться основным приемам шаманства, требовалась одна ночь, чтобы достичь мастерства, требовались многие годы. С этими взглядами был склонен согласиться такой исследователь шаманства, как В. Н. Басилов, а В. М. Михайловский, автор замечательной книги «Шаманство», задолго до названных авторов писал: «Обучение приемам волшебного ремесла не имеет однако особенного значения, и никто из Самоедов не мог объяснить Кастрену, в чем заключается преподавание наставников тадибеев» [14, 109].

Вот как описывал в начале XIX века обретение шаманского дара у ненцев историк Русского Севера В. В. Крестинин: «Вступление в тадибеи»¹²⁸. Самоеды почитают тадибеев за слушателей в своем законе и учителей веры. Но не всякой самоедин может быть тадибеем и бить кудес, но тот только, которой из роду тадибейскаго происходит, потому что право сие как бы наследственное из одного рода в другой не переходит. Тадибеи уверяют, что приемлют они в кудесной науке просвещение от самых тадебциев с помощью, однако, других тадибеев, довольно в ней искусившихся. Откровение сие начинается почти с малых лет и бывает следующим образом: как только самоедин и самоедка станут приходить в понятие, то начнут тадебции показываться им въяве и принуждать принять себя в их

служение. Побужденный сими явлениями отрок, не зная, как управлять тадебциями, прибегает к знатному тадибею, просит от него наставления. Тадибей дает ему пензер, открывает ему пользу и употребление онаго и научает управлять тадебциями. Таким образом будучи наставлен, он вступает в обхождение с тадебциями и пришед в совершенной возраст, делается настоящим тадибеем и бьет кудес. Самоеды уверяют, что они не по своей охоте и не по назначению других принимаются за тадибейство, но по велению тадебциев. А хотя бы кто и охоту к тому имел, но не может быть тадибеем, ежели тадебциями к званию призван не будет. Сии тадибеи, по мнению самоедов, могут вредить порчею и благодетельствовать исцелением людям. Порчи они никакой и ни из чего не составляют, а портят других не естественно, но помощью тадебциев, которые по их научению болезнь человека впускают. А что касается до исцеления, то тадибей болезнь вынимают у самоедов зубами, ежели она на наружности тела, а ежели внутри, то разрезают тело ножом и вынимают ее руками. Видом она по их мнению подобна червяку, движение имеющему. Во время кудеса причиненные тадибею раны никакими лекарствами не исцеляются, но в то же почти время сами исчезают, а остаются только знаки на одежде сих подвижников» [24, 372]. То, что В. В. Крестинин видит семейный фактор в передаче шаманского дара как бы по наследству, объясняется просто – очевидно, он полагал, что в каждом из небольших поселений ненцев проживает одна большая семья. Заметим и на будущее – хотя многие народы полагают, что шаманские способности определяются принадлежностью к шаманской семье и передаются по наследству, все же далеко не все дети и не все потомки шамана сами становятся шаманами, и это обстоятельство не может не наводить на серьезные размышления о передаче шаманских способностей по принципу наследования внутри избранных семей.

М. Элиаде так описывает становление шамана у народов Западной Сибири: «У сибирских самоедов и остяков шаманизм наследственный. После смерти отца сын делает деревянное изображение его руки, и через этот символ осуществляется передача его способностей. Но быть просто сыном шамана недостаточно; неофит должен быть принят и утвержден духами. У юраков-самоедов (ненцев-юраков) будущий

¹²⁸ От ненецкого слова тадебя «шаман».

шаман определяется в день его рождения; фактически, дети, появляющиеся на свет «в рубашке», должны стать шаманами (те, кто рождается «в шапочке» только на голове, станут меньшими шаманами). В период созревания у кандидата начинаются видения, он поет во сне, любит бродить в одиночестве и т.д. После этого «инкубационного» периода он связывается со старым шаманом, чтобы тот его обучил. У остяков иногда сам отец выбирает наследника среди сыновей; в этом случае принимается во внимание не старшинство, а способности кандидата. Затем ему передается традиционное тайное знание. Бездетный шаман передает его другу или ученику. В каждом случае, однако, будущие шаманы проводят свою молодость в овладении доктринами и техникой этой профессии».

Как отмечает И. А. Иванов, у манси шаманский дар наследственный, а у пимских хантов – врожденный [15, 61]. Согласно представлениям хантов и манси, некогда все люди могли общаться с духами, но сейчас этим свойством обладают только звери, дети и шаманы [15, 61]. Последнее замечание очень важно, поскольку оно, как мы думаем, проливает свет на происхождение шаманства.

А. А. Попов, один из крупнейших знатоков сибирского шаманства, писал, что у нганасан шаман избирается духами, при этом духи всячески пугают новоизбранного, водят по дорогам Верхнего и Нижнего мира. Дар шамана, по воззрениям нганасан, можно получить от хозяина воды, земли, оспы и т.п., шаманский дар могут дать человеку также духи-предки, особенно шаманы, и соседние народы. Среди духов-помощников нганасанского шамана есть полезные духи и есть духи-обманщики, которых духи-начальники наказывают. У шамана имеются антропоморфные и зооморфные духи-помощники, которые соответственно связаны с миром людей и миром животных. Нганасаны считают, что дар шамана не может приобретаться по желанию человека – самозванные шаманы у них не имеют авторитета. У нганасанских шаманов отсутствовало деление шаманов на какие-либо категории, но была специализация шаманов по функциям: одни лечили, другие предсказывали будущее, третьи показывали фокусы. Шаман, при том, что он обладал способностями к воздействию на любого человека вне зависимости от родовой принадлежности и национальности, мыслился нганасанами как привязанный к своему роду. Если в нганасанском роде не было своих шаманов, это было плохо, поскольку шаман

содействовал удаче для членов рода. Интересно, что у нганасан, и культура, и шаманская практика которых считается очень архаичной, статус шамана в сообществе был не вполне определенным: одни сородичи считали данного конкретного человека шаманом, другие – нет. Вероятно, кроме активной практики, для нганасанского, как и для любого другого шамана очень важно и его позиционирование в шаманском качестве, осуществлявшееся как его собственной персоной, так и третьими лицами, которые осознанно или неосознанно поддерживали его шаманский имидж.

Г. Н. Грачева рассказывает о том, что у нганасан будущему шаману надо было знать фольклор и генеалогии, обладать голосом, владеть бубном. Шаманский дар мог переходить от отца к сыну (впрочем, в современных этнографических материалах, основанных на рассказах информантов, все будет передаваться от отца к сыну, как движимое и недвижимое имущество!), однако можно было родиться в сорочке и стать шаманом. У нганасанских шаманов наблюдалась преемственность песенных мотивов: шаман с ненецкими корнями камлал по-ненецки. Одна нганасанская шаманка получила свой шаманский дар от эвенков, и переходила на эвенкийский язык при совершении камланий. Еще один нганасанский шаман получил дар от матери-земли после коллективных жертвоприношений (тогда собирались даже жертвовать человека), Другой нганасан стал шаманом после того, как пострадал от удара молнии, пожилые люди вылечили его тем, что сделали ему шаманские атрибуты. У нганасан существовал даже способ проверки шаманского дара в форме игры – кандидат в шаманы должен был продемонстрировать окружающим свое умение ходить с завязанными глазами. Какой-либо школы шаманов у нганасан, по-видимому, не было.

У селькупов шаманский дар передавался от отца к младшему сыну, чаще – от деда к внуку. В любом случае для того, чтобы стать шаманом, надо было иметь шаманов-предков. Иногда селькупский шаман получал свой дар от женщин. Духи умерших шаманов также могли потребовать от человека стать шаманом. Селькупы считали, что будущий шаман в детстве предпочитал одиночество играм со сверстниками – в этом, заметим, проявляется их тонкая наблюдательность, позволяющая определять шаманские способности у представителей многих народов, в том числе и у тех, для которых шаманство как традиционный институт

не характерно. Селькупский шаман-наставник чаще жил у молодого шамана, реже звал неопита к себе. Вместе с тем из любого правила бывают исключения – и эти исключения имеют необыкновенную значимость во всем, что связано с шаманской практикой. Одно из таких исключений в обретениях шаманского дара относится к этнографам-сибироведам Г. Н. Прокофьеву и Е. Д. Прокофьевой, изучавшим язык и этнографию селькупов в конце 1920-х годов. Селькупы сделали Г. Н. Прокофьеву личный бубен (этот бубен хранится в фондах Кунсткамеры), а старый шаман, получивший духов от своей матери и не имевший наследников предлагал Е. Д. Прокофьевой обучить ее шаманству и передать ей своих духов-помощников [9, 43-44]. В то время коренные жители Сибири высказывали такие намерения совершенно серьезно, и такова была степень доверия к людям, хорошо знающим их культуру и язык. Почти то же самое сделал в 1927 году старый алтайский шаман – он, чувствуя приближение кончины, пригласил к себе тогда еще молодого этнографа Л. П. Потапова и объяснил ему значение рисунков на своем бубне.

У кетов можно было стать шаманом, съев гриб, съев сердце кукушки, белки-летяги или пробежав бегом большое расстояние. Начинающий шаман был обязан вспомнить своего «предшественника», дар которого достается ему, и своих предков. Для кетов такая задача не была особо сложной: в 1909 году, согласно В. И. Анучину, у кетов были всего 3 больших шамана и 11 малых шаманов, правда, начинающих шаманов тогда было много. Дар шамана у кетов наследовали чаще внуки, чем дети или правнуки, то есть шаманский дар передавался через поколение, но опять-таки с исключениями, перекрывавшими и исчерпывавшими все логические возможности. Предположение о чередовании полов при исследовании передачи шаманского дара, о чем писал В. И. Анучин [10, 97], у кетов не подтвердилось. Известно, что женщин-шаманок у этого небольшого народа было мало, и они не могли при камлании в Верхний мир подниматься дальше первого неба. Сам же шаманский дар для кетов представлялся вечным, а его носители – временными, как и все обитатели Среднего мира. У кетов считалось лучшим исходом деятельности шамана в этом мире, если сам шаман при жизни отдавал духов-помощников своему избраннику, иначе духи-помощники самостоятельно начинали искать себе хозяина-повелителя и тем самым тревожили многих людей. Избранничество

шамана кеты определяли по особо беспокойному поведению ребенка или молодого человека, но признаваемый сообществом шаманский дар определялся в возрасте 18-20 лет.

У саамов будущему шаману-нойде предлагается пройти испытание своих способностей. Например, от него могло потребоваться несколько часов пробыть легко одетым, без обуви на морозе или лизнуть докрасна раскаленные железные предметы. Причем от него сородичи ожидали не стоического перенесения жестоких мучений, как об этом могут подумать современные читатели, а напротив, того, чтобы это испытание не было для него мучительным. Ведь отсутствие ожогов и обморожений с очевидностью доказывает, что духи покровительствуют будущему нойде и можно рассчитывать на его связи с духами. Кроме того, от будущего шамана требуется умение находить спрятанные предметы (ведь к нему будут обращаться за помощью при поисках пропавших вещей и самого вора). Еще одно качество, совершенно необходимое для нойды – это умение видеть «внутренним глазом». Этот дар необходим при отыскании соплеменников, засыпанных снегом во время пурги. От нойды требуется также умение лечить людей и оказывать им необходимую психологическую помощь. Шаман у саамов посредством камлания должен был снимать эмоциональное напряжение соплеменников и внушать им веру в то, что они находятся в полной гармонии с окружающим миром.

У тувинцев шаманский дар появлялся в семье со стороны отца, матери или дяди по матери. Отказ от дара приносил смерть тому, кто дерзнул отказать от избрания духами. Как пишет М. Е. Кенин-Лопсан, тувинские шаманы могли происходить от шаманов предков, духов земли и воды, небожителей, злых духов – аза и албысов, и разные категории шаманов обращались к соответствующим духам. У тувинцев шаман мог также получить свой дар и заболеть шаманской болезнью, если на него одним концом падала радуга. В отличие от тувинцев-ламаистов, верящих в вечный круговорот жизни, тувинский шаман, имел только один срок жизни: после смерти душу шамана забирали к себе хозяин тайги или гор. Обучение тувинского шамана длилось около 7 дней – кому-то это может показаться странным, но этот такой обучения шамана выглядит более правдоподобным, чем называемый Л. Ларом срок в 20 лет для обучения ненецкого шамана. Обучение нового шамана сводилось к камланию с шаманом-учителем в

подземный мир, показ хождения по 12 дорогам. Черви, якобы съедавшие тело избираемого шамана при посвящении, становились духами-помощниками шамана.

Как пишет в своей книге «Избранники духов» этнограф В. Н. Басилов, у шорцев и у телеутов шаманом делает человека Ульгень – верховное божество Верхнего мира. Ульгень у телеутов выделял шаману и часть духов-помощников. В то же время Л. П. Потапов говорил о том, что учителем камов-шаманов является Эрлик – хозяин подземного нижнего мира, антипод Ульгения, и этот же ученый же определял камов как «профессиональных служителей шаманской веры» [7, 130].

У кумандинцев шаманский дар переходил от отца к сыну и внуку. Шаманский дар мог давать также дух Курултай – сын дочери Ульгения и шамана. У долган было до 7 категорий шаманов бесполезные, слабосильные, средней силы (в камланиях они доходили только до третьего неба), способные доходить до 4-6 неба, были слабые, средние, великие шаманы. Шаманы долган получали свой дар от родового дерева жизни – вместилища душ сородичей. Шаманы долган верили в то, что с ними происходит, в превращения и путешествия. Долганские шаманы отправлялись во время камлания даже к верховному божеству Юрюнг-айыы-тойону [9, 261]. Отношение к шаманам у долган не обязательно требовало пиетета: одна долганка сказала о шамане «старик был очень хороший лекарь, но очень любил попрошайничать». В основном шаманов за совершения ими камланий долганы только кормили.

Якуты считали, что шаманом мог стать человек, отмеченный волей богов или духов, имеющий наследственный дар в своем роде или вступивший в контакт с умершим шаманом. Такой человек с самого момента своего рождения имел какие-то особые приметы и проходил испытание шаманской болезнью, вызванной тем, что его душа-кут уносилась для специального воспитания духами, которые могут быть посланниками любого из трех миров. Самый сильный шаман воспитывался в Верхнем мире в одном из девяти гнезд священного шаманского дерева – лиственницы. Чем выше расположено гнездо на этой лиственнице, тем более сильным рождается шаман, происходящий из данного гнезда. Души-кут будущих шаманов духи превращают в птенцов кукушки или кулика и вскармливают их яйцами птиц. То же самое может происходить в Среднем мире, где в качестве шаманского

дерева растет лиственница, а в подземном Нижнем мире рождение и воспитание шамана происходит в таких же гнездах, но на другом дереве – на ели.

Как рассказывают якуты и как записал Г. В. Ксенофонтов, хороший настоящий шаман при посвящении подвергается рассеканию. Рассекание тела, по-якутски этгэнии, является самым трудным испытанием для посвящаемого в шаманы. Посвящаемый в это время укрывается в глухом лесу, где избранные юноши строят для него урасу – летнее жилище конической формы, покрытое берестой. Во время сна или глубокого обморочного состояния, в котором неопит пребывает от трех до девяти дней, к нему слетаются духи всех трех миров, духи всех болезней, рассекают тело посвящаемого на части и угощают его мясом и кровью, после чего ийэ-кут – мать-душа собирает его кости, и тело вновь возрождается к жизни, но уже в новом, сверхъестественном качестве. Якуты говорят, что при совершении разрубания тела шамана его одежда бывает окровавлена. Отныне шаман может общаться с духами и может принимать любое обличье. У якутов в виде поговорки говорится об этом: «Он три раза был рассечен – великий шаман».

Сами якутские шаманы рассказывают о рассекании так: «Сначала (духи) отрубают мне голову и садят ее на верхушку длинного шеста, чтобы эта голова могла видеть своими глазами все, что они продельывают дальше... я вижу, как они разрубают мое тело на мелкие кусочки; затем, эти кусочки распределяют между всеми родами человеческого несчастья (дословно – «между разными путями смерти или болезней») и между всеми бесами». Считалось, что шаман может шаманить и быть полезным при камлании над больным только в том случае, если тот род духов, от которых больной теперь страдает) получил свою долю при дележе тела камлающего шамана; те бесы, которые причастились (дословно – взяли мясо) его тела, бывают послушны, а те же, которые лишились этого, его молениям не внимают.

Как заметил М. Элиаде, явления, напоминающие рассекание шамана у якутов, встречались в описаниях шаманства телеутов, ненцев, эвенков и эскимосов и они имеют параллели в Америке, Африке и Индонезии, однако в применении к другим народам подобные описания единичны. У якутов различались три категории шаманов: самые слабые «последние», не имевшие духа-покровителя эмэгэт, средние, и «великие»,

то есть те, чей дух-покровитель послан верховным божеством Улу-тойоном [25, 606].

Если рассекание является физическим испытанием якутского шамана-неопита, то следующий этап посвящения в шаманы можно назвать духовным уроком для него. Это обряд совместного камлания молодого шамана с опытным учителем, который осуществляется уже при зрителях, и при котором начинающий шаман должен сочетать собственную импровизацию с канонизированной схемой шаманского путешествия во Вселенной. При совершении этого ритуала старый шаман показывает молодому шаману дороги духов, находясь на чистой поляне или поднявшись на гору. Оба шамана надевают ритуальные костюмы и берут в руки бубны. Забивается жертвенное животное, которым кормят шаманских духов, а часть его съедают собравшиеся, для которых этот день является праздником. Пройдя обряд посвящения, молодой якутский шаман обретал особые телесные и психические свойства, получал возможность проникать во все миры.

Р. К. Маак, путешествовавший по Якутии в середине XIX века, рассказывал, что, по представлениям якутов, в старину у них был главный шаман, которого называли улахан оюн «большой шаман», и множество второстепенных шаманов, которые находились в зависимости от первого. «К сожалению, – пишет Маак., – предание не разъясняет, за какие заслуги и при каких обрядах совершалось возведение на степень главного шамана и в каких отношениях он находился к второстепенным шаманам» [26, 292-293]. Это замечание исключительно важно, поскольку, как мы полагаем, иерархия в шаманское сообщество привнесена извне обыденным сознанием наблюдателей, до того момента ее там не существовало, не существует и существовать в принципе не может. Для того, чтобы такая иерархия образовалась, надо, чтобы в одном месте собрались хотя бы несколько десятков шаманов, а про такие шаманские съезды никто из ученых или путешественников никогда не слышал...

Я. И. Линдену в середине XVIII века писал о том, что якутские шаманы-«волшебники», пользуются луком в отсутствие бубна, «подвергаются разного рода мучениям со стороны дьяволов и духов и впадают в экстаз» (напомним: то, что называется экстазом, на самом деле является остранным поведением шамана, которое не могут истолковать наблюдатели), имеют особый

язык, который используют в камланиях. Шаманов якуты хоронили на высоком помосте-арангасе, одежду вешали рядом на шесте. По представлениям якутов, после смерти шаманы *идут в отдельное царство, они не докучают людям* [27].

Кроме шаманов, у алтайцев и других тюркоязычных народов Южной Сибири имелись разнообразные люди с необыкновенными способностями – ясновидцы, предсказатели, по приметам человека, гадатели по чашке, лучку, сожженной лопатке, а также гадатели по чудесному камню, влияющему на погоду [28]. Такие же предсказатели имелись и у калмыков, у которых имелись астрологи-зурхачи, гадатели по камню *задычи*, гадающие по бараньей лопатке – *далачи*, гадающие по четкам, а также шаманы-гадатели и знахари – *бё* и шаманки – *удугун* [29, 240]. Способностями «знающих» наделены некоторые герои калмыцкого героического эпоса «Джангар»: так, богатырь Алтан Чэджи имеет славу предсказателя – «повествующий о событиях предыдущих девяти лет, Предсказывающий события будущих девяти лет» [30, 198]. Кроме ясновидения, Алтан Чэджи может гадать во сне, и его предсказания согласуются с предсказаниями, полученными другими способами [30, 100]. Богатырь Санал, кроме традиционных воинских качеств – силы, ловкости, храбрости, и умения владеть оружием, славится как астролог-зурхачи [30, 100-101]. У современных калмыков имеется категория «знающих», среди которых выделяются восемь групп разных специалистов [29, 248].

По представлениям бурят, имеющим распространение и в наши дни, чтобы стать шаманом, человек прежде всего должен был обладать определенной наследственностью – *утха*, т.е. иметь предка-шамана, либо найти *буумал* – вещь, «спустившуюся с неба», знак избранничества, например *толи* – металлическое зеркало. Стать шаманом мог и потомок человека, пораженного молнией, т.е. отмеченного избранием высших духов. Кроме того, шаманский дар мог проявиться у человека, в которого вселился дух-*онгон* человека, умершего насильственной смертью или обиженного судьбой. Шаманская наследственность *утха*, по воззрениям бурят, передавалась из поколения в поколение. Наибольшим авторитетом пользовались те, у кого предки были шаманами в девятом поколении [9, 94]. Считалось, что если потомок шамана, которого посещает дух предка,

отказывается продолжить шаманскую линию, то он непременно заболит, потому что его будут беспокоить духи.

Современные буряты говорят, что бурятские шаманы принимают свою должность как бы по наследству. Шаманом становится какой-нибудь член семьи, обладающий определенными способностями. Наставник дает молодому шаману знания о религиозных традициях, развивает его способности, учит распознавать болезни и лечить их.

Т. М. Михайлов в своих работах о бурятском шаманстве пишет, что у бурят вопрос о подготовке и посвящении шамана был делом всего рода [16, 97]. В решении вопроса сказывались личные, семейные, улусно-родовые и классовые интересы. Будущий шаман должен был пройти особую школу подготовки, побыть в учениках у старого опытного шамана. Учеба бурятского шамана длилась два-три года в зависимости от способностей кандидата – так считали М. Н. Хангалов и Б. Э. Петри.

У бурят, согласно описанию Б. Э. Петри, было пять ступеней посвящения шаманов, различавшиеся по званию шамана и комплексу атрибутов [10, 178], но в литературе указывается, что едва ли женщины-шаманки у бурят проходили посвящение. Как отмечал этот исследователь, у аларских бурят возраст посвящения был равен 25, 37, 49, 61, 73 годам, то есть год возможного посвящения повторялся через каждые 12 лет [10, 168], – заметим, ровно через год после неоднократного (более чем двукратного) повторения 12-летнего календарного животного цикла, который, как считается, был усвоен монгольскими народами от соседей-тюрок едва ли более 1000 лет назад в связи с множеством иных культурных явлений. Однако позже такая информация в литературе представлялась и представляется до сих пор со ссылками на имя Б. Э. Петри – и скорее всего, утверждения о степенях посвящения шаманов со своеобразными экзаменами и вручаемыми шаманам знаками отличия не вполне соответствуют реальности. В самом деле, уж слишком компетентной должна была быть экзаменационная комиссия, испытывавшая каждого очередного шамана на следующую степень...

У калмыков, как пишет Э. П. Бакаева, дар «знающих» проявлялся в виде болезни, а также через ясновидение или контакт с каким-либо сверхъестественным существом [29, 250-272]. Таким образом, приобретение такого дара среди калмыков явно имеет шаманские истоки, тем более, что «знающие» имели духов-покровителей

– правда, уже довольно высоких рангов, среди которых преобладают буддийские персонажи.

Эвенки полагали, что шаманский дар передавался по наследству в роде или в семье, но иногда – не по прямой наследственной линии. Эвенки считали, что на действующего шамана воздействовали духи умершего шамана, иногда – души двух шаманов. Согласно Г. М. Василевич, у эвенков дух-владыка неба предоставлял шаманам их дар, духов-предков и помощников [12]. Эвенки говорили, что шаманы существовали с начала мира [27, 93]. Я. И. Линденау писал о том, что у эвенков рожденный в рубашке является шаманом, если ее на теле новорожденного много – шаман будет сильный, если мало – будет слабый. Как ему рассказывали эвенки, шаманский дар передавался от отца или матери к сыну (ну да, разумеется, как и все прочее наследство), но не ко всем и не к любому, а к тому, кого и как духи выберут из ближайших родственников. По представлениям эвенков, духи мучают нового избранника до тех пор, пока он не станет настоящим шаманом. Шаманами у эвенков могут быть не только мужчины, но и женщины и девушки. Одежда эвенкийского шамана – это кафтан с ремешками и бубенчиками, как у якутов.

У эвенов люди становились шаманами по наследству или по решению стариков. Но Я. И. Линденау в середине XVIII говорил о том, что у эвенов умерший шаман посылает своих «дьяволов» (то есть духов-помощников), которые являются человеку во сне, человек получает от духов указания, как камлать, но может и изобретать собственные приемы камлания, если способен на это. Он же слышал, что у эвенов сильные шаманы после смерти становятся слабыми, а слабые – сильными [27, 68-69]. По представлениям эвенов, умершие шаманы пугают обычных людей – тех, кто не испытывает склонности к шаманству. Наряду со своей собственной практикой шаманы у эвенов выполняли и все церковные обряды, и, как отмечал в своих путевых журналах И. Е. Вениаминов, вовсе не отказывались принимать христианскую веру и креститься. На медвежьем празднике эвенские шаманы, в отличие от шаманов других народов, присутствовали и участвовали как все. Шаманы у эвенов практиковали лечение, предсказание, узнавание обид умерших, проводы душ умерших в Нижний мир-буни на сороковой день, гадания, предупреждения об опасностях. Они осуществляли малые камлания семейного характера и большие камлания – общественные, а также вели разговор со скоропостижно умершим человеком.

У нанайцев, как пишет А. В. Смоляк, шаманский дар передается через поколение или по боковой линии, но в его передаче были и разнообразные исключения. Редко, но все же случалось, что у нанайцев становились шаманами лица «без шаманской родословной». Дух, который должен сделать человека шаманом, может вселиться в другого человека. Чаще всего нанайские шаманы шаманили для себя и не давали шаманов-потомков. Иногда у нанайцев шаманский дар передавался и по материнской линии. П. П. Шимкевич в конце XIX века отмечал, что в разряд шаманов переходили те лица из числа молодых парней, которые на первых порах помогали начинающему шаману, получившего призвание духов, в его камланиях [10, 457]. Нанайцы делали бубен из «сорочки», в которой родился шаман – соответственно, этот признак, как и у эвенков, также указывал на шаманское избранничество новорожденного. Шаманы «посвящали» в свое ремесло болеющих шаманской болезнью, то есть тех, кто с детства проявлял склонности к шаманству, а что делать далее – практиковать или нет – было частным делом каждого из тех, кто имел шаманский дар или был посвящен в шаманы. Духов шаману мог дать *Наэдени* – хозяин земли, или *Эндури* – верховное божество. Стать шаманом по собственному желанию у нанайцев никто не хотел. У этого народа были люди, отлично знавшие шаманскую практику, но тем не менее не устраивающие собственных камланий. Между разными нанайскими шаманами могли вестись настоящие войны – они велись в сфере духов, разумеется... С возрастом духи-помощники могли покидать шамана, поскольку шаману становилось трудно бороться с духами других шаманов и со злыми духами. Профессионалов-шаманов нанайцы не имели. Какой-либо школы шаманов у нанайцев тоже не было, не было и специального как-либо обставленного посвящения в шаманы – да и, похоже, всего этого и не могло быть по той простой причине, что нанайские шаманы обычно видели друг в друге конкурентов по ремеслу, а отнюдь не учеников и последователей. Сами нанайцы, и это очень важно, не воспринимали обряд камлания над больным шаманской болезнью как посвящение или обучение шамана. Они говорили, что шаманов обучают сами духи – то же, как мы знаем, говорили и нганасаны. У нанайцев из рода Киле (рода, кстати, довольно многочисленного) не было своих шаманов и шаманы других родов заводили себе специально духов для рода Киле. По поверьям нанайцев, своим людям

шаманить нельзя, это должен обязательно делать представитель другого рода. Рассказывают, что один ульча (ульчи – народ, очень близкий нанайцам), заболевший шаманской болезнью, сумел победить духов и не стал шаманом.

Нивхские шаманы не имели наследственного шаманского дара. Духов-помощников шамана «кен» или «кехн» можно было получить от отца или дяди, можно было также понравиться какому-либо из духов. Л. Я. Штернберг отмечал: «Сделаться шаманом нельзя. Талант шамана не дар, а бремя» [10, 99]. Иногда дух-помощник нивхского шамана оказывался духом предка, иногда – духом шамана, чаще же всего к новому шаману приходил новый, никому не известный дух, ранее никем не виденный и никому не знакомый. Шаманы у нивхов не присутствовали на медвежьем празднике, не участвовали в похоронах, в общественных церемониях, на свадьбах. По воззрениям нивхов, в мире имелось особое шаманское дерево, на которое садились духи-помощники шаманов – и это дерево представляло собой такую сверхъестественную модель сверхъестественного мира. Каждый нивхский шаман имел собственные песни, но текст этих песен в каждом ритуале импровизировался заново, устойчивой была только мелодия.

У чукчей самоутверждение шамана проходило постепенно и осуществлялось в обязательном диалоге с обществом: одним начинающим шаманам верили, над другими, теми, кто бы менее удачлив и менее искусен, посмеивались. Путешественники и те, кто подолгу жил среди чукчей – священник А. Аргентов, этнограф и писатель В. Г. Богораз, моряк О. Свердруп – наблюдали, что чукотские шаманы не участвовали в религиозных обрядах. В обрядовой практике чукчей отчетливо разграничивались обрядовые камлания – если быть точными, все-таки особые ритуалы почитания семейных духов мнэ-гыргын, которые исполнялись всеми членами семьи, и собственно шаманские камлания.

Участники географической экспедиции 1785-1795 гг. записывали: «Не одних мужчин, но и женщин принимают в чин шаманства, необходимо только, чтобы они наставлены были кем-то из старших шаманов. Последний уводит такого новичка с собой куда-нибудь в лес и там ему говорит, что духи воздушные и те, которые живут в бездне, любят посещать людей. Тогда надевает он на себя свое магическое платье, и посвящаемый одевает то же самое со своей стороны. Оба крепко бьются, старый шаман между тем бормочет какие-то непонятные слова

для призывания духов, а ученик его старается во всем ему подражать с насильственными телодвижениями. Вот тут и вся наука. О некоторых утверждают, что они имеют удивительную силу пользоваться кинжалом, разрезать себе голени до самых костей и делать подобное без вреда себе» [31, 32].

В. Г. Богораз, проживший с чукчами много лет, наблюдал, что в молодом возрасте для чукотских шаманов характерны особая чувствительность и неуравновешенность. Шаманское призвание у чукчей реализуется для человека через особый внутренний голос, а также при встрече с чем-либо необыкновенным или при каком-либо предзнаменовании. Родители нередко протестуют против шаманского призыва, распространяющегося на ребенка, но такой протест является бесполезным. Богатые чукчи, напротив, очень хотят, чтобы в их семье был свой шаман. Подготовительный период в жизни чукотского шамана считается долгой и тяжелой болезнью, вдохновение же: напротив – исцелением. «Он собирает шаманскую силу» – говорят чукчи про избранника духов, переживающего процесс становления. Однажды охотник, спасшийся в трудной ситуации, стал шаманом. Другой чукча стал искусным шаманом после того, как в детстве остался в живых один со своей маленькой сестрой, в то время как вся семья умерла во время эпидемии. Иногда у чукчей старики учат молодых шаманов, передают им свою силу – впрочем, тут не усматривается обязательств с обеих сторон, то есть старшие не обязаны учить, а младшие не обязаны учиться. Женщины-чукчанки учились шаманству от своих мужей или даже от сыновей, хотя, как известно, чукчи говорили В. Г. Богоразу «Женщина от природы шаманка». Большинство чукотских шаманов не имело персональных учителей. В. Г. Богораз писал: «...чукотские избранники проходят испытательный период без помощи и руководства более старых шаманов. ... Точно так же, например, у бурят, душа шамана пребывает в обучении у духов в дворцах богов, а не у земных людей. У самоедов обучение молодых шаманов старыми имеет место. Оно не имеет особого значения, и никто не мог объяснить, в чем именно оно заключается» [10, 37]. С такими высказываниями мы имели уже возможность ознакомиться по первоисточникам.

Коряки считали, что шаманский дар передается от отца к сыну. Однако при этом у коряков не было и нет ни шаманских родов, ни династий

шаманов. По представлениям коряков, к будущему шаману приходят маленькие человечки, среди которых могут быть и души умерших родителей. В этом есть своя простая и понятная логика – ожидается, что духи, с которыми встретится будущий шаман, будут знакомы ему и его сообществу, и тогда среди них обязательно будут ближайшие покойники и следовательно – предки, а шаманский дар передается по наследству точно так же, как движимое и недвижимое имущество...

Ныне трудно проследить, каким образом происходило становление шамана у юкагигов и откуда шаман приобретал свой шаманский дар. Судя по фольклорным текстам юкагигов, в шаманских легендах и других фольклорных жанрах отразилось то состояние, при котором шаманство не имело профессионального характера и шаманы не рассматривались как особо избранные лица – если шаман имелся в каждом юкагирском селении, то очевидно, что у юкагигов, как и у эвенов, шаманство носило семейный характер и шаманской практикой занимались лица наиболее старшего возраста, в основном – мужчины, хотя в одном из текстов описывается шаманское камлание, совершаемое женщиной: героиня повествования посредством камлания отправляет героя-вредителя на небо. Почему именно вредитель должен был отправиться на небо, в Верхний мир, а не в Нижний – наверное, сейчас не объяснят и сами юкагиры.

У эскимосов тот, кому суждено было стать шаманом, слышал голоса, видел во сне своего духа-помощника – к их числу относились, волк, косатка, белый медведь, горностаи, ворон, журавль. Эскимосские шаманы могли быть сильными, средними и слабыми. Шаманы у эскимосов имелись даже на острове Врангеля, куда в 1920-е годы переселилась небольшая группа эскимосов из бухты Провидения. У эскимосов были и целые шаманские семьи. Женщины-шаманки эскимосов считались сильнее шаманов-мужчин. Эскимосы говорили, что сила шамана заключена в его зубах, если к старости шаман терял зубы, то он терял и свою силу.

Среди эскимосов на острове святого Лаврентия шаманство переходило по мужской линии от отца к сыну. Как писал С. А. Токарев, у эскимосов Америки можно было купить шаманский амулет или заклинание, однако при этом для того, чтобы стать шаманом, нужно ждать, пока умрет шаман, чтобы завладеть его духами-помощниками или купить хотя бы одного из них.

В 1932 году, как сообщал американский исследователь Э. Вебер, духи стоили по 150-200 долларов за штуку [19, 116]. По тем временам это была весьма значительная сумма...

М. Элиаде собрал интересные данные о становлении шаманов у разных групп эскимосов: «У анмасальских эскимосов не ученик приходит к старому ангакоку (множественное число ангакут), чтобы получить посвящение, а шаман сам его выбирает еще в детском возрасте. Шаман выбирает его из мальчиков от шести до восьми лет, которых сочтет наиболее подходящими для посвящения, – «чтобы знание существующих высших сил было сохранено для будущих поколений». «Могут быть избраны только некоторые особо одаренные души, способные иметь видения, визионеры с истерическими склонностями. Старый ангакок находит ученика, а обучение осуществляется в строжайшей тайне, далеко от дома, в горах». Ангакок учит его, как уединиться возле старой могилы на берегу озера и там, потирая один камень о другой, ждать события: «И тогда из глубины озера или ледника выйдет медведь, пожрет все твоё тело, оставив только скелет, и ты умрешь. Но ты вновь обретешь своё тело, ты пробудишься, и твоё одеяло прилетит к тебе». У эскимосов Лабрадора сам Великий Дух Торнгарсоак появляется в облике огромного белого медведя и съедает кандидата. На западе Гренландии, когда появляется дух, кандидат остается «мертвым» в течение трех дней...

У эскимосов иглулик это происходит иначе. Когда юноша или девушка желают стать шаманами, они приходят с подарком к мастеру, которого они избрали, и говорят: «Я пришел к тебе, ибо стремлюсь видеть». В тот же вечер шаман просит у своих духов, «чтобы они устранили всякие препятствия». Затем кандидат и его семья исповедуются в совершенных грехах (нарушение табу и др.), очищаясь тем самым перед духами. Срок обучения не очень длителен, особенно для мужчин. Он может даже не превышать пяти дней. Разумеется, потом кандидат продолжит свою подготовку самостоятельно. Уроки проводятся утром, в полдень, вечером и ночью. В этот период кандидат очень мало ест, а его семья не принимает участия в охоте.

Само посвящение начинается с операции, о которой нам известно очень немного. Из глаз, мозга и внутренностей ученика старый ангакок извлекает его «душу», чтобы духи узнали все самое лучшее о будущем шамане. В результате этого «извлечения души» кандидат обретает

способность самостоятельно извлекать душу из своего тела и предпринимать мистические путешествия через пространство и в глубинах моря. Возможно, что эта таинственная операция определенным образом напоминает техники австралийских шаманов, описанные нами выше. Во всяком случае, «извлечение души» из внутренних органов явно таит в себе «обновление» внутренних органов.

Затем наставник передает ему ангакок, называемый также кауманек, что значит «блеск» или «озарение ученика», поскольку ангакок представляет собой «таинственный свет, который шаман вдруг ощущает во всем теле, внутри головы, в самой сердцевине мозга – непостижимый фонарь, яркий огонь, дающий ему способность видеть в темноте как в прямом, так и в переносном смысле, и теперь он даже с закрытыми глазами может видеть сквозь мрак и замечать вещи и будущие события, скрытые от остальных людей; он может таким образом знать и будущее, и тайны других людей».

У алеутов, как заметил И. Е. Вениаминов, «...весьма редко было, чтобы сын шамана вступал в ремесло отца своего. Вероятно, шаман при смерти своей или прямо запрещал им, или, объясняя ремесло свое с самой худой стороны, отбивал охоту у них... Шаманы алеутские говорили, что не они накликали к себе духов (как у колош <тлинкитов. – А.Б.>), но духи сами вербовали себе своих служителей» [10, 197].

С. А. Токарев, давая характеристику шаманства, также говорил о том, что у большинства народов шаман учился у старых, опытных шаманов, иногда начинал как помощник [19, 170] (добавим, что в Западной Сибири у энцев помощника шамана даже называли «дьячком», а у чуванцев на Анадыре – «посохом»). Это, как показывает обращение к материалу разных традиций, в целом не совсем соответствует действительности, причем наставничество шаманов и обучение молодых шаманов старыми опытными шаманами отмечается по преимуществу в весьма поздних наблюдениях. Чего тут больше – представлений о том, что подготовка классовых врагов и идейных противников имеет хорошо организованный характер и осуществляется в нескольких поколениях, или идей, согласно которым все знания, как хорошие, так и плохие, принадлежат старикам и их более ни от кого нельзя приобрести, или все же более или менее адекватные характеристики реальности – трудно определить.

С. А. Токарев говорил и о том, что у народов Крайнего Севера и Сибири женщины считались более сильными шаманами, чем мужчины. Он утверждал, в частности: «В пользу большой древности женского шаманства говорит и то, что названия шамана у якутов, бурят и алтайско-саянских народов различны – *ойуун, бо:, кам*), тогда как названия шаманки у всех трех групп одно и то же – *удаган*. Последнее, видимо, более древнее слово» [19, 171]¹²⁹. Однако, во-первых, несмотря на то, что некоторые авторы действительно слышали нечто подобное – ведь говорили же чукчи В. Г. Богоразу «Женщина от природы шаманка, ей нечего готовиться» [10, 29], а нганасаны считали, что женщины стоят ближе к миру духовного, чем мужчины, практика женского шаманства наблюдалась крайне редко, и материалы по женскому шаманству оказываются довольно скудными [32]¹³⁰. По большей части рассказы о женщинах-шаманках являются достоянием фольклора, и они или фиксируются как рассказы-бывальщины, либо записываются этнографами как устные рассказы о достоверных событиях, однако же являются тем же пересказом бывальщин.

М. Элиаде обобщил возможности обретения шаманского дара следующим образом: «В Сибири и Северо-Восточной Азии главными методами отбора шаманов являются: 1) наследственная передача шаманской профессии; 2) природное призвание («призыв» или «выбор»). Встречаются также случаи, когда шаманами становятся по своей воле (как, например, у алтайцев) или по воле рода (гунгусы и др.). Последние, однако, считаются более слабыми, чем те, кто унаследовал эту профессию или последовал «зову» богов и духов. Однако выбор, совершаемый родом, зависит от экстатического опыта кандидата: если такого опыта нет, то юноша, намеченный заранее на место старого шамана, исключается из перечня кандидатов...

Независимо от метода отбора, кандидат признается шаманом только после наставления двойного порядка: 1) экстатического (сны, трансы и т. д.); 2) традиционного (шаманские техни-

ки, имена и функции духов, мифология и генеалогия рода, тайный язык и т. д.). Это двойное наставление, даваемое духами и старыми наставниками-шаманами, равнозначно посвящению. Иногда посвящение является публичным и само по себе составляет автономный ритуал. Однако отсутствие подобного рода ритуала вовсе не означает отсутствия посвящения: оно вполне может осуществляться во сне или в экстатическом переживании неопита. Имеющиеся у нас материалы о шаманских снах ясно показывают, что речь здесь идет о посвящении, структура которого хорошо известна в истории религий; здесь нет и речи о беспорядочных галлюцинациях и о чисто индивидуальной фантазии: эти галлюцинации и фантазирования соответствуют вполне определенным традиционным моделям, хорошо выраженным и с удивительно богатым теоретическим содержанием». Отсюда можно понять, что обретение шаманского дара и инструменты шамана относятся к тому комплексу явления, который является «остраняющим» избранника духов для большинства его сородичей, отличающим его от них вне воли людей, причем сами по себе эти явления выступают как знакомые членам социума и повторяющиеся внутри него в применении к другим-шаманам-неопитам. Более того, очень важно, что становление нового шамана, в какие бы экзотические психологические формы оно ни облекалось наблюдателями и какой бы поведенческой экзотикой оно ни обставлялось традицией, ни в коем случае не является результатом соматической или психической болезни.

Итак, мы имели возможность убедиться в том, что разные этнические традиции представляют себе обретение шаманского дара по-разному. Более того, даже у одного народа существует несколько возможностей для того, чтобы человек стал шаманом и обрел шаманский дар, шаманские способности или шаманскую силу.

Довольно-таки естественным выглядит характерное для многих традиций утверждение о том, что шаманские способности имеют наследственный характер и передача шаманских

функций от старшего поколения к младшему. Такой способ обретения шаманского дара хорошо осознается и самими носителями традиции, и теми, кто ее изучает – при этом безразлично, создается ли тут аналогия с материальным наследованием имущества, или же тут надо проводить аналогию с наследованием власти¹³¹. Передача шаманского дара в сознании многих наблюдателей и исследователей ассоциируется с передачей неких скрытых знаний, которые семья, обладающая ими, желает хранить при себе. Такой взгляд на обретение шаманского дара устраивает и всех тех, кто считает шаманов психически ненормальными или неуравновешенными людьми – у них, мол, это семейное, о чем тут говорить... И тем не менее, как мы знаем, шаманский дар обретается не только по наследству, и исключений из его наследования, которые мы находим у самых разных народов, очень и очень много. Благоприобретенный шаманский дар чаще всего проявляется в тех случаях, когда в жизни будущего шамана происходит что-то необычное, будь то находка странного предмета, иное событие в его жизни или какое-то совершенное им действие. Эта точка зрения на шаманские способности, обретаемые подобным образом, также согласуется с представлениями о шаманах как не совсем нормальных людях – в ее формате шаманский дар может объясняться как последствия пережитого стресса. Ранние отклонения в поведении ребенка как признак шаманского дара тоже, очевидно, могли бы дать кому-то основания для того, чтобы поставить юному избраннику духов некий устрашающий диагноз... Таким образом, чисто психологические мотивировки приобретения шаманских способностей и склонностей оказываются различными, и уже это обстоятельство делает их не слишком убедительными.

Наконец, среди множества разных способов получения шаманского дара имеется и возможность самому научиться шаманить. И эта возможность, как тут ни будут возражать скептики, полностью вписывается во все остальные ситуации обретения шаманского дара. Если старшие относятся к ребенку как к будущему шаману – он поймет отношение родственников к нему как

ненавязчивую обучающую установку на будущую профессию и будет ей следовать. Если какое-то событие в повседневной рутинной жизни человека станет для него знаковым в отношении шаманского избранничества – такой человек будет ориентироваться в своем поведении на тот шаманский опыт, которым он располагает как наблюдатель и слушатель шаманских ритуалов. Если кто-то из людей сам изъявляет желание научиться шаманить – то для него же самого в конце концов останется непонятным, что же именно побудило его принять такое решение, и тем более это останется неизвестным для окружающих. Тем самым список возможностей для получения шаманского дара закрывается – и он полностью перекрывает все логические возможности для приобретения шаманского звания. В целом же обретение шаманского дара чаще всего – за исключением самостоятельного научения, и то с оговорками – выглядит как соприкосновение с сакральной энергией, и неважно, когда оно имело место – в детстве, юности, в зрелом возрасте или за несколько поколений до рождения, если дар передается по наследству.

Почему же шаманы считаются избранниками духов, а не избирающими духов? Одно из объяснений этого феномена является довольно простым и состоит в том, что обретение шаманского дара не находит объяснений у наблюдателей в действиях самого будущего или начинающего шамана – следовательно, его поступки и действия выглядят мотивированными некоей иррациональной внешней силой, персонифицируемой как его дух-помощник. Другое объяснение того, почему же шаман считается избранником духов, которое не противоречит данному, будет изложено далее при обсуждении проблемы происхождения шаманства как культурного явления в ряду эволюционных преобразований религиозных систем.

Характер шаманства. Функции шаманов

Чем занимаются шаманы? Какие цели они преследуют при совершении своих зловещих и подавляющих психику обычного человека ритуалов, на что направлены их сверхъестественные знания? Современная популярная

¹²⁹ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С. 171. На самом деле слово *удаган*, обозначающее женщину-шаманку в якутском языке и тюркских языках алтайско-саянской группы, заимствовано из монгольских языков, и по существу здесь все обстоит наоборот. Ошибается В.Федоров, видя в слове *удаган* тюркский корень *ут* (гораздо чаще *от*) – «огонь», и пытаясь приписать шаманкам роль «жриц» огня (Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М., 2003. С. 196), Непрва и Ж.К. Лебедева, которая пыталась в своих сочинениях сравнить название эвенской шаманки *удаган* (явным заимствованием из якутского языка) с эвенским словом *удэки* – названием женской доски для рукоделия.

¹³⁰ См. например одну из немногих специальных работ: Дьяконова В.П. Шаманки и общество у народов Саяно-Алтая // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 36-42.

¹³¹ Любопытная ситуация складывается тогда, когда кто-то из исследователей начинает детально изучать механизмы наследственной передачи шаманского дара. Так, Т.Д. Булгакова в одной из своих работ утверждает, что у нанайцев шаманский дар передается по наследству по мужской линии, но далее. Через несколько страниц той же самой книги, отмечает, что иногда наследование шаманского дара происходило и по женской линии. Уместно задать вопрос – а какие еще линии наследования существуют, и можно ли вообще говорить о каких-то нормах, если выясняется, что у нанайцев шаманство передается по обеим линиям?

литература, и отчасти этнографическая литература 1930-х-1970-х годов создает в глазах читателей два полярных образа шамана. Первый образ – образ всемогущего обладателя сверхъестественной силы и энергетики, способностей и носителя тайных знаний. Второй образ – образ обманщика, ловко пользующегося суевериями, консерватора, классового врага новой власти. Третий образ создают сами коренные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока – это образ хранителя традиций и обладателя ценнейшего опыта, ушедшего навсегда и унесшего с собой целую сокровищницу культуры, так что современникам от нее ничего не осталось.

Как мы знаем из самых разных источников, у народов Сибири шаманы лечили людей, гадали, предсказывали будущее, призывали удачу в промысле, находили пропажу и потерявшихся людей, провожали умерших или, о чем писал К. Ф. Карьялайн, должны были мешать возвращению покойника к людям [33, 100], добывали души детей, снимая их с ветвей мирового дерева, растущего в верхнем мире, и приносили их женщинам, желавшим иметь детей. Атрибуты шаманов являлись средством связи шаманов с духами.

Шаманы хакасов делились на три категории. Сильные шаманы – *пугдур* имели 9 бубнов, они летали по всей вселенной куда угодно, руководили жертвоприношениями, лечили женщин от бесплодия, защищали от эпидемии скота. Средние шаманы – *пулгос* имели только один бубен и путешествовали только по ближайшим землям. Нижние шаманы – *чалапчики* владели гипнозом. Шаман мог быть лишен своего дара, у хакасов зловредного шамана могли даже судить сородичи. Был у них и обряд лишения шаманского дара. Шаманы хакасов происходили из самых разных социальных групп, среди них были и князцы, и бедняки [34].

У якутов шаманство имело фамильный характер: якуты говорили «в роду, где раз объявился шаман, он уже не переводится». Шаманы якутов были специалистами-профессионалами, занимались по преимуществу своим ремеслом. Якуты полагали, что женщины-шаманки *удаган* были более могущественными, чем мужчины. Каждый шаман имел своего духа-покровителя *эмэгэт*, и этот дух сам выбирал человека, которому хотел служить – он то и производил его в шаманы. Кроме духа-покровителя, якутский шаман имел своего двойника в облике зверя – орла, жеребца, быка, медведя и так далее. Душа

шамана попадала в категорию сверхъестественных существ *Уөр*, к ней относились души шаманов: колдунов, умерших нехорошей смертью.

Шаманы якутов занимались лечением, отделением душ умерших от живых людей, умилостивлением злых духов, предсказанием будущего, отвращением эпидемий и эпизоотий, насылали порчу, добывали кут – душу ребенка – для бездетных супругов, Атрибутом шамана были бубен и колотушка, которые мыслились как конь и плеть. Некоторые авторы говорят о том, что у якутов существовало особое белое шаманство, связанное с культом особого божества Айыы или Юрюнг айыы тойон «светлый создатель-господин», однако существование такого типа шаманства у якутов не подтверждается.

Шаманы шорцев были профессионалами в своем деле, они занимались лечением и просьбами удачи у духов. У тофаларов шаманами были как мужчины, так и женщины, у них шаманом мог быть любой человек, как правило, с 18 лет. Шаманы лечили людей и животных, искали пропажу, предсказывали будущее, освящали домашних оленей. У народов Алтая женщины-шаманки не могли камлать в Верхний мир, у этих народов женщина в качестве своих помощников присоединяла духов-предков по мужской линии [18, 11]. Кроме шаманов, у тюркских народов Алтая имелись разного рода ясновидцы – предсказатели по приметам человека, гадатели по чашке, лучку, сожженной лопатке, а также гадатели по чудесному камню, влияющему на погоду [28].

У бурят существовали белые и черные шаманы. Принадлежность шамана к белым или черным шаманам зависит от того, каким божествам они служили. М. Н. Хангалов говорил о том, что белый шаман ничем не отличался от черного, эти две категории шаманов отличались друг от друга только теми духами, которым они служили. Грань между белым и черным шаманством у бурят была неустойчивой, чаще всего белый шаман осуществлял родовые камлания, черный шаман обычно происходил из другого рода или племени. Белый шаман бурят избирался родом как родовой жрец, черный шаман был избранником духов. На белых и черных у бурят делились не только шаманы, но и кузнецы, однако распространяющийся ламаизм постепенно повлиял на статус шаманства в культуре и опустил все шаманство до черного. Бурятские шаманы в своем мировоззрении усвоили ламаистские мотивы, в частности, они переняли учение о переселении душ человека в животных. Ламы, в свою

очередь постепенно перенимая от шаманов иные представления о мире и ритуалы, характерные для шаманов, загоняли *бохолдоев*-души умерших за Байкал, то есть туда, где жили шаманисты-эвенки. Многие исследователи сибирского шаманства, в частности Д. К. Зеленин, В. Ф. Трошанский, Т. М. Михайлов говорили о том, что белое шаманство стоит в иерархии культурных явлений выше черного, эти ученые усматривали в сообществе белых шаманов некое отдельное сословие или особый социальный слой, и даже приписывали им попытку создать особую религию и узурпировать жреческие функции. Некоторые исследователи пишут о том, что у бурят белые шаманы занимались жертвоприношениями божествам, а черные – лечением и защитой, но при этом некоторые шаманы могли быть «имеющими хождение на обе стороны», то есть быть белыми и черными одновременно. Это не значит, что такие шаманы могли приносить как добро, так и зло, они просто совмещали обязанности жрецов при божествах и практикующих шаманов в своих сообществах. У бурят, кроме белых и черных шаманов, имелись шаманки – к сожалению, нет сведений о том, делились ли женщины-шаманки на белых и черных – и колдуны. Буряты верили, что шаманы могут приносить людям как пользу, так и вред. Если шаманы вредили – им могли вынести приговор на общественном суде и закопать в землю живыми.

Т. М. Михайлов говорит о бурятских шаманах: «Шаманы вторгались во все сферы жизни верующих» [35, 262], но далее приводит такой перечень всех событий общественной жизни, на которых может или должен присутствовать всякий человек. Становится непонятно, то ли шаманы у бурят действительно установили тоталитаризм в обществе, то ли они попросту не противопоставляли себя всему сообществу и участвовали во всем, в чем надлежало участвовать рядовым гражданам. Видимо, второе все же ближе к истине.

Шаманы хантов и манси, как об этом пишет К. Карьялайн, занимались определением и предсказанием опасности, преодолением неудачи в промысле, предсказаниями будущего, лечением, поисками души, принесением жертвы за прегрешение [2, 212]. По его наблюдениям, приношение жертвы у хантов не является обязанностью шамана [2, 216], а это означает, что шаманская практика не связана с религиозной. Хантыйским шаманам их особое положение не давало никаких привилегий в обществе [2, 243]. У манси, кроме шаманов, были еще специальные

люди *кайлэн* «ворожей», «прорицатель», которые занимались гаданием, эти люди считались по рангу ниже шаманов. В старину манси говорили, что такой *кайлэн*-гадатель должен был иметь все зубы целыми – в связи с этим интересно, что у эскимосов целостность зубов также определяла шаманскую силу. Мансийские шаманы оказывали помощь камланием во время трудных родов, камлали до и после промысла, указывали, где охотникам лучше всего добывать зверя и благодарили духов за добычу, они же определяли вид и количество жертв для общественных и семейных жертвоприношений.

Исследователи религиозных воззрений и практик манси говорят о том, что у манси существовало две категории служителей культа, действовавших на территориальных или поселковых святилищах – это, во-первых, хранитель культового места и, во-вторых, шаман. О существовании у обских угров наряду с шаманами особых служителей культа, то есть «жрецов», говорили еще почти 300 лет назад Г. И. Новицкий и Н. Витзен, опиравшиеся на совершенно разные и не связанные друг с другом источники. Должность хранителя культового места могла передаваться по наследству или была выборной. Как писал В. Н. Чернецов, хранители священных мест, выбиравшиеся из пожилых мужчин селения, были ответственны за целостность как самого изображения – *пупыга*, так и всего того, что находилось на священном месте – видимо, включая и сохранность приносимых даров. Хранитель культового места брал на себя заботы, связанные с «обслуживанием» божества – возложение даров, смену одежд, угощение божества во время церемонии. Если же на культовом месте присутствовал шаман, то он брал на себя активную роль – вступал в общение с духом-покровителем, выяснял угодность или неугодность жертвы божеству, передавал просьбы божества собравшимся. В таких случаях хранитель культового места отступал на второй план. Известны примеры, когда хранителем священного места был шаман – но тут в одном лице по тем или иным причинам совмещались изначально разные функции, которые и должны были исполняться разными лицами. В XX в., когда число шаманов у манси сократилось, на культовом месте чаще всего распоряжался его хранитель, обычно им был старший по возрасту мужчина из той фамилии, которая считала пупыга своим предком. В случае смерти или немощи хранителя священного места его обязанности переходили к сыну или следующему по возрасту брату.

У ненцев шаманы общались с особыми шаманскими духами *тадебцю*. Шаманы занимались лечением, предсказанием, нахождением потерянного, оказывали помощь в промысле, осуществляли проводы покойного. Шаманами среди ненцев могли быть как мужчины, так и женщины, но в некоторых источниках оговаривается, что «женщины вступают в отправление тадибейской должности только при недостатке наследников мужского пола» [10, 271]. Ненецкие шаманы делились на три категории по сферам своей активности. Шаманы *выдутана* камлали в Верхний мир, шаманы *нянгы* – в Средний мир, они лечили людей и гадали о будущем. Шаманы категории *самбана*¹³² камлали в подземный, Нижний мир. Шаман *самбана* имел в качестве одного из атрибутов посох (наверное, для того, чтобы ходить вниз по сферам Нижнего мира, спускаясь по воображаемой лестнице?). Духи-помощники ненецких шаманов разговаривали с верховным божеством Нумом, задавали ему вопросы, сообщали ответы Нума. Таким образом, верховное божество может быть задействовано в шаманской практике не только там, где оно играет сколько-нибудь активную роль в жизни людей, и где шаманы узурпируют, а, точнее, просто приобретают жреческие функции, но и там, где в религиозных воззрениях просто выстраивается логическая цепочка от мелкого духа – духа-помощника шамана до верховного божества, и тем самым роль этого божества в жизни людей становится более активной.

Шаманы *нганасан* занимались лечением, гадали, предохраняли от бед, толковали сны. У энцев тоже было три вида шаманов – первый не имел бубна совсем, другие имели разные бубны для камлания в верхний или нижний миры. Селькупские шаманы камлали в светлом чуме, когда осуществляли гадание, лечение или отыскание пропаж, в темном чуме шаманы практиковали фокусы и чрево вещание.

У саамов шаманы-нойды предсказывали будущее, искали пропавших людей, животных и вещи. насылали и лечили болезни, благоприятным образом действовали на психическое состояние соплеменников, приносили жертвы. Шаманами у саамов были мужчины и женщины. Шаманские способности нойд передавались по наследству, но можно было и самому научиться шаманить [10, 191]. Особой одежды у са-

амских шаманов не было. Получив право быть нойдой, саам всей своей дальнейшей жизнью утверждал это право – ведь, разочаровавшись в его способностях, соплеменники могли перестать считать его «сильным нойдой», а «разжалованный» шаман покидал свое племя подобно свергнутому вожаку стада, и судьба его была столь же трагична. Шаманство у саамов, как и у большинства финно-угорских и самодийских народов – это скорее некоторая форма подвижничества, ведь недаром же многие нойды, как и ненецкие шаманы, относились к своему призванию как к тяжелому кресту. Подавляющее большинство нойд у саамов были бедны, так как не имели возможности постоянно заниматься своим хозяйством, а приношения сородичей своему нойде никогда не были обильными – обратим внимание, что точно то же самое наблюдалось совсем в другом регионе и у совсем другого народа, у нанайцев.

Кетские шаманы гадали, лечили, предсказывали будущее, общались с духами, перемещались во времени и в пространстве. У кетов были добрые и злые шаманы – но трудно сказать, как надо относиться к этому сообщению: самих кетов всегда было мало, а счет их шаманов даже в лучшие времена шел не более чем на десятки.

Шаманы эвенков, как отмечает А. И. Мазин, имели генеалогические корни сверху – из Верхнего мира и снизу – из Нижнего мира. Шаманы, имеющие корни снизу, занимались лечением, имеющие корни сверху – давали удачу, охотничью добычу, и поголовье оленей. Шаманский дар у эвенков переходил по наследству внутри рода. Эвенки полагали, что, если человек не хочет становиться шаманом, его духи так или иначе принуждают его к этому. Эвенкийские шаманы совершали обряды лечения, добывания детских душ, табуирования оленя, проводов душ умерших в Нижний мир. Как рассказывали сами эвенки, первыми шаманами в мире людей были женщины – здесь, как и у многих других народов, мы видим, что в женскую сферу деятельности смещаются наиболее иррациональные, наименее понятные для наблюдателя и недоступные для него компоненты шаманства, причем это делается посредством самых разных способов и приемов. В шаманском чуме эвенков были изображения умерших шаманов.

Вот как излагаются мотивы шаманского ритуала эвенков, одежда шамана и совершение камлания в «Описании Тобольского наместничества», составленном в Сибири в конце XVIII века: «Если у ково што потеряется, или шаман узнает у ково есть хорошей олень или какой зверь, то соберет людей, надевает на себе особливаго роду колчугу с побрекушками и бляхами, на коих змеиные головки, бьет в бубен, скачет около огня, крича гой, гой, и предстоящие также ему подгаласничают, а потом вытаравши глаза падает на землю хрыпя, из роту пена, по некоем време встанет, озиратся на все стороны, позевает как бутто был в великом исступлении, потом встанет и сказывает предстоящим, что дьявол приносит (просит?) жертву такую-то, коя и отдается» [36, 226]. Здесь, безусловно, значимым для этнографического описания шаманской практики эвенков является развернутое описание шаманского костюма «*кольчуги*» с избытком металлических элементов. Вероятнее всего, как можно судить по этнографическим аналогиям, это была одежда с металлическими бляшками и подвесками воронковидной формы, которые встречаются на шаманских – и не только шаманских костюмах тунгусских народов XIX-начала XX веков. Присутствие на шаманской одежде изображения змей («*змеиные головки*») само по себе весьма любопытно, поскольку наличие элементов культа змей в шаманстве эвенков далеко не очевидно. Не менее существенным замечанием оказывается и личная сугубо материальная заинтересованность шамана как мотив или повод для совершения камлания – хотя, надо полагать, она никогда ни у эвенков, ни у каких-либо других народов Сибири не составляла единственных причин и поводов для совершения ритуалов. Особенно интересно то, что согласно тексту данного «Описания...», экстаз шамана в процессе камлания на взгляд наблюдателя определенно оказывается мнимым («*как бутто был в великом исступлении*»). Впрочем, имитирование экстаза тоже должно осуществляться с неким особым актерским вдохновением.

У эвенов шаманы занимались лечением людей и оленей, предсказанием будущего, узнаванием обид умерших, провожали души умерших в Нижний мир-*буни* на сороковой день после смерти. На медвежьем празднике эвенские шаманы, в отличие от шаманов других народов, присутствовали и участвовали как все. У негидальцев шаманы лечили людей, искали краденые души, провожали умерших.

Шаманы орочей во время камланий просили удачу в промысле, осуществляли лечение больных, проводы умерших, благодарение духа-покровителя и помощников. Шаманы жертвовали своим духам-покровителям свиней, собак, петухов, жертвоприношения совершались в особых кумирнях. У орочей шаманами могли быть и мужчины, и женщины, в каждом роде был один сильный шаман и несколько слабых. Считалось, что у орочей были добрые и злые шаманы, однако же добрых шаманов всегда было больше – кажется, количество злых шаманов всегда завывают не очень компетентные наблюдатели. Шаманский дар у орочей передавался по наследству. Вместе с тем не приходится говорить об особой избранности ороческих шаманов – как пишет С. В. Березницкий, элементами шаманской техники владел почти каждый ороч [37, 108]. Л. Я. Штернберг, говоря о шаманстве орочей, полагал, что у этого народа шаманство началось с лечения, и позднее перешло на предсказание будущего [38, 435].

У нанайцев были три категории шаманов – были шаманы-врачеватели (*нучи саман*, то есть маленький шаман), другие шаманы (*даи саман*, или большой шаман) лечили людей и совершали первые поминки, самые сильные шаманы – *касаты* или *касатэй* шаманы провожали души умерших в Нижний мир. Шаман мог добыть для женщины душу ребенка с дерева *омиа-мони*, если она хотела иметь детей. Шаманы также боролись с разнообразными злыми духами.

У большинства родов ульчей не было своих шаманов и они приглашали шаманов от соседей. Но у ульчей имелись собственные ясновидящие люди и колдуны, которые могли наслать на человека порчу. Во всех обрядах культов земли, неба и воды ульчские шаманы не принимали никакого участия, а на медвежьем празднике присутствие шаманов даже напрямую запрещалось [39, 87]. Шаманы у удэгейцев, как и у других народов, занимались лечением, добыванием удачи в промысле, провожали покойников.

А. В. Смоляк пишет о том, что у нанайцев шаманский дар передается через поколение или по боковой линии, но были разнообразные исключения из этих правил. Редко, но становились шаманами лица «без шаманской родословной» Чаще всего нанайцы шаманили для себя и не давали шаманов-потомков – такими были массовые проявления шаманства у нанайцев. Т. Д. Булгакова, как и А. В. Смоляк, отмечает, что шаманский дар у нанайцев переходил по наследству по

¹³² Как мы уже отмечали, вполне возможно, что именно от этого ненецкого слова происходит эвенкийское слово *саман* «шаман», которое и дало русское слово шаман.

мужской линии, но иногда дар передавался по материнской линии (а по каким еще линиям мог переходить шаманский дар?). У нанайцев, кроме шаманов, имелись еще и специалисты-лекари – тудин, считалось, что они умеют усмирять ветер. Шаман считается защитником рода, но у нанайцев есть рассказы о злых шаманах. Шаманы нанайцев умели изменять погоду. Имена духов нанайцы не называют из страха – а то духи, услышав свое имя, явятся к людям.

Нивхские шаманы лечили больных и боролись со злыми духами *милк* и *кинр* (*кинз*), а также предсказывали будущее, «прокладывали дорогу» путешествующим и гостям.

Цели шаманской практики юкагиров, как и у эвенов, были лечение больных и различные формы предсказания будущего. Наряду с позитивным воздействием шаман мог оказать и негативное воздействие на человека, в одном рассказе-быличке рассказывается о шаманских действиях, содержанием которых было вызывание негативных событий, влекущих гибель враждебного шамана. Согласно шаманским легендам юкагиров, в действиях шамана большую роль играли поединок или состязание шамана или его зооморфного духа-помощника с какими-либо силами зла – другим шаманом или духом-помощником другого шамана. Для победы над силами зла было не обязательно наносить вред шаману-сопернику: достаточно было нейтрализовать его духов-помощников, после чего шаман-противник должен был потерять свою силу¹³³. У юкагиров один из фольклорных текстов содержит этиологическую трактовку «рогов» как части шаманского костюма, поскольку рога – атрибут обитателей нижнего мира (христианских чертей), люди нашивают рога на шапки с целью обмануть Смерть.

В. Г. Богораз писал о том, что функции чукотских шаманов – это «смотрение внутрь», то есть угадывание или предсказание, и заклинания – как благожелательные, так и злонамеренные. Он говорил, что у чукчей «шаманство всегда является своего рода подсобным промыслом», то есть шаманов-профессионалов у чукчей не было. Чукчи считали, что женщины чаще наделены шаманским вдохновением, но их сила меньше, чем у мужчин [21, 27]. Чукотские женщины-шаманки владели всей техникой шаманства, но, в отличие от мужчин, не знали

чрево вещания, которое практиковалось шаманами-мужчинами. Путешественники наблюдали неучастие чукотских шаманов в религиозных обрядах. Но мы знаем, что у чукчей различались собственно шаманские камлания и обряды почитания семейных духов мнэгыргын, исполняемые членами данной семьи.

По словам В. Г. Богораз, сами чукотские шаманы говорят: «В нашем ремесле очень много лжи», и чукчи знают, что шаманы их обманывают. Тем не менее, анализируя реакции чукчей на практику их шаманов, можно сделать вывод, что программа альтернативного развития событий в реальном или ирреальном, точнее, в виртуальном мире (он все-таки поддерживается чем-то материальным, хотя бы соответствующими изображениями), создаваемая чукотскими шаманами, действует достаточно эффективно. Чукотские шаманы осуществляли свои действия и в отношении приезжих русских. Юрий Рытхэу в своем раннем рассказе «Прощание с богами» описывал, как старый шаман учил юношу своему ремеслу – но это вполне понятно: едва ли в 1960-е годы этот писатель мог себе представить, что на свете существуют какие-то иные способы приобретения традиционных знаний, нежели обучение у стариков, насильно навязывающих свою волю молодым...

В атрибутах чукотского шамана присутствовали красный и черный цвета, олицетворявшие доброе и злое шаманство, однако у чукчей не было черных и белых шаманов. Представления о том, что у чукчей были черные и белые шаманы, вызваны только одним – популярным в 1970-е годы романом Николая Шундика «Белый шаман». В этом романе белым шаманом по какой-то неясной причине назван главный герой Пойгын, воплощающий доброе начало – однако: почитайте этот роман и увидите, что этот герой даже шаманом не является, а черным шаманом в нем называется настоящий шаман Вапыскат, по идеологии чуждый новому социальному строю...

Отличительная особенность шаманства чукчей от шаманской практики других народов Сибири – это наличие шаманов превращенного пола, то есть женщин, принимающих мужской облик, и мужчин, принимающих облик женщин. Шаманы превращенного пола сохраняют имя, но меняют произношение (мужчины переходят

на женское произношение, женщины – на мужское), прическу, одежду, занятия и ориентацию. Впрочем, справедливости ради надо заметить, что последнее не очень детально выяснено и мы не можем с уверенностью говорить, какую именно роль играет чукотский шаман превращенного пола, гендерную или социопрофессиональную. Шаманы превращенного пола, перешедшие в статус женщин, выбирают себе мужа из близких родственников. Женщины превращенного пола, переходящие в класс мужчин, также меняют прическу, одежду, произношение, занятия, наряду с мужчинами участвуют в спортивных состязаниях (это далеко не всем известно, но у чукчей имелись спортивные состязания в беге и даже в борьбе не только для мужчин, но и для женщин). По некоторым данным, у таких женщин наблюдалась свобода в выборе брачного партнера – они могли вступать в связь с женщинами, но могли завести брак и с соседом-мужчиной. Чукчи считали, что шаманы превращенного пола намного сильнее обычных шаманов.

Приведем описание действий чукотского шамана, связанных с его способностью влиять на погоду, которое дал Ф. П. Литке: «Беспрестанные крепкие ветры надоели уже и чукчам. Между находившимися у нас в гостях, когда поднялась новая буря, случился, по счастью, шаман, который тотчас начал ее заговаривать. Обратясь к ветру лицом, ходил он взад и вперед, согнувшись и держась обеими руками за живот, кряхтел и кричал совершенно, как человек, имеющий жестокую резь в животе, так что я, не догадавшись сначала, и точно подумал, что у него сделались колики. Выдержав этот фарс с полчаса, стал он кряхтеть легче и легче, умолк и объявил, что ветер стихнет; мы ему поверили и не ошиблись, а шаман за добрую весть получил нож» [40, 215]. Остается неясным следующее: или этот шаман был чрезвычайно искусен в общении с духами ветра, или же он был попросту неплохим метеорологом и заранее знал, что буря скоро стихнет...

У коряков шаманы занимались лечением, гаданием, борьбой со злыми духами, обладали способностью к наделению предметов магическими свойствами. Ительменские шаманы занимались «гаданием», то есть предсказанием будущего.

Эскимосские шаманы лечили больных, гадали, давали и меняли имя новорожденному. На похоронах шаман переносил недуги больного человека, которого брали на похороны специально для этой цели, на покойника, чтобы тот

унес их с собой. Перед похоронами шаман вел разговор с покойником, задавал ему вопросы и поднимал вверх голову покойника с помощью палки и ремня. Если голова казалась легкой, ответ считался положительным, если тяжелой – отрицательным. Среди эскимосов, как считалось, были полезные и были вредоносные шаманы. Женщины-шаманки у эскимосов считались сильнее, чем мужчины – однако же о женском шаманстве у эскимосов нам мало что известно помимо самого такого сообщения. Представления о силе женщин-шаманок колеблются и явно имеют произвольный характер. Как писал В. Н. Басилов, пытавшийся разобраться в этом вопросе, у хантов и кетов шаманки слабее шаманов, у вилюйских якутов, эскимосов – сильнее, а у алтайцев, тувинцев, сарыг-югуров, бурят первым шаманом была женщина [21, 27]. То же, как мы знаем, рассказывали и эвенки.

Среди айнов имелись разные категории шаманов и близких к ним лиц. У них были люди, именовавшиеся ируська – «одержимые, безумные» с широким кругом даров и функций, тусу – женщины-шаманки, экаси – целители болезни, извлекающие ее из тела больного человека в виде куска мяса. Бог фокусов Хэтэрэ-камуй помогал шаманам в их ремесле.

Шаманство было распространено и на острове Окинава в Японии. Как пишет об этом Ж. М. Баженова, окинавские шаманы – почти всегда женщины, мужчин среди них встречается очень мало. Иногда мужчины, исполняющие роль шамана, описываются как «мужчины-женщины», но речь здесь идет не о сексуальных отклонениях, а только о ритуальном трансвестизме. Нередко мужчины-шаманы окинавцев имеют какие-либо физические недостатки: они могут быть слепыми; не иметь, например, руки; страдать от тяжелой болезни. Их физическая ограниченность является препятствием для выполнения ими сугубо мужских функций, и именно поэтому они играют в обществе ту роль, которая ассоциируется с женщиной.

Для обозначения шамана на Окинаве применяется термин юта. По мнению американского исследователя окинавской религии Уильяма Лебра, термин этот произошел от глагола ююнг, что означает «трястись», «дрожать». Сами шаманы полагают, что это слово имеет несколько уничижительный оттенок, и предпочитают более общий термин каминтю «человек-божество», который употребляется и по отношению к жрицам-норо. В то же время каждая шаманка имеет свою «специализацию», и в зависимости от нее

¹³³ У эвенов мотив поединка оленей-быков, часто встречающийся в вариантах сказки об умном и глупом брате, с одной стороны, явно восходит к шаманским легендам, с другой стороны, сохраняет этиологический характер в отношении рогов или —короны как части шаманского головного убора.

носит определенное название. Например, словом синма называют в основном медиумов; юудати – тех, кто обладает способностью общаться с умершим в течение 49 поминальных дней и т.д. Иногда шаманок на Окинаве называют канкакаря «одержимая богом».

Окинавцы полагают, что шаманов выбирают боги – ками. Самой первой предпосылкой для того, чтобы стать шаманкой является саадака умари (рождение с высокой духовной силой), т.е. шаманки уже рождаются с предначертанием свыше. Но большинство из них не сознают свое «саадака умари», свою судьбу избранников божеств до определенного времени, обычно до позднего подросткового возраста. Тогда боги-ками прибегают к сираси-предупреждению, которое выражается в форме неопределенного болезненного состояния, сопровождающегося слуховыми и зрительными галлюцинациями, сомнамбулизмом, отсутствием аппетита. На этой стадии событий потенциальная юта обращается к какой-либо практикующей шаманке, и та определяет наличие у нее «саадака умари». Но только единицы из тех, кто испытывает это состояние, соглашаются с предназначенной им судьбой и приступают к выполнению роли шаманки. Большая же часть неофитов пытается избежать своего избранничества, либо они стараются всячески оттянуть начало выполнения своих обязанностей. Тогда божества наказывают их, заставляя пройти стадию ками-даари (священное проклятие).

Ками-даари большинством шаманок-юта расценивается как самый тяжелый и несчастливый период в их жизни. Это время характеризуется болезненными ощущениями: продолжительными головными болями, судорогами в конечностях, кожными заболеваниями, галлюцинациями, летаргическими состояниями. Нередко такое состояние длится по несколько лет. Как правило, это «заболевание» не поддается диагностике и лечению даже самыми современными достижениями медицины. Родственники и соседи намекают будущей шаманке на ее возможное избранничество. Практикующая шаманка подтверждает этот факт и дает несколько советов, как надо молиться и что делать, но будущая шаманка должна вылечить себя самостоятельно. Потенциальная шаманка никогда не должна заменять или дублировать практикующую, от нее требуется найти свой собственный путь в практике.

После того как будущая шаманка определилась в своем намерении служить духам, ее основной задачей становится поиск и определение

ее тидзи – особого духа, которому она будет служить, и который станет ее помощником. Обычно это долгий процесс, включающий посещение наиболее почитаемых мест и консультации с множеством шаманок. Особое внимание в этот период обращается на необычные сны и галлюцинации, поскольку именно они могут помочь определить то божество или того духа-предка, которому призвана служить будущая шаманка. Достижение этой цели кладет начало регулярным ритуальным контактам новой шаманки со своим персональным ками – богом или духом.

Функции окинавских шаманок очень разнообразны. Они могут лечить болезни, толковать сны, предсказывать будущее, определять совместимость с супругом или супругой, предчувствовать грядущее разорение. Шаманки также способны общаться с душами умерших людей и передавать от них послания живущим родственникам. Например, очень часто после смерти близкого человека люди обращаются к юта, чтобы узнать, не страдает ли его душа. Нередко окинавцы приглашают шаманку, чтобы выяснить, как лучше расположить свое жилище, ведь от ориентации в пространстве дома зависит здоровье и удача его обитателей. Приглашают юта и в первые дни Нового года, чтобы попросить для семьи удачи в новом году.

Окинавцы полагают, что причиной болезни человека может быть пропажа его мабуи. Мабуи – это человеческая душа, дух. Стоит ребенку внезапно испугаться, и его мабуи исчезает; тогда ребенок заболевает. Конечно, мабуи может пропасть и у взрослых. Если мабуи исчезнет навсегда, то человек умирает. Определив, что причиной внезапной болезни человека стало исчезновение его мабуи, шаманка-юта вместе с кем-либо из членов семьи заболевшего молит о ее возвращении. Как видно из этого изложения, в практике шаманок Окинавы наблюдается много общего с сибирскими шаманами.

Рассмотрим в заключение, как соотносится мировоззрение и шаманская практика на материале другого народа – алеутов, и конкретно на описаниях шаманских камланий алеутов, сделанных Г. А. Сарычевым в последние десятилетия XVIII века. О мировоззрении и ритуальной практике алеутов Г. А. Сарычев пишет так: «Хотя признают они Бога всемогущим и всеблагим существом, но поклонения, жертвоприношения и молитв никаких не делают, говоря, что бог лучше, чем они сами, знает их нужды и без просьбы все то им дает, что для них полезно. Случающиеся с ними несчастия и болезни

почитают происходящими от злых духов и в таком случае прибегают всегда к шаманам, надеясь, что они им пособят и дадут исцеление от болезни. Шаманы здешние не имеют особого одеяния и во время призывания духов не делают никаких чрезвычайных движений, но поют песни с прочими алеутами, сидя спокойно на одном месте и ударяя изредка в бубен. Бубны у них небольшие и те же самые, которые употребляются у них при всяких песнях и пляске» [41, 216].

Г. А. Сарычев дал описание двух шаманских камланий алеутов. Одно из камланий имело целью излечение больной женщины: «Из числа провожавших меня алеут из селения Акмеган один был шаман, который ввечеру по просьбе родственников одной больной женщины взялся ее лечить. Он сел подле больной с несколькими алеутами и запел с ними шаманскую песню, ударяя сам в бубен, потом через несколько времени вдруг все они замолкли. Причиной сему, как сказал мне толмач, было явление шаману духа: которого он и стал просить о сделании больной облегчения, на что дух будто бы долго не соглашался. Однако, наконец, по усиленной просьбе шамана, принялся лечить больную и объяснил притом, что она страдает за отца своего, который, когда ходил за промыслом зверей и китов, вынимал из голов мертвых людей мозг и мазал оным стрелки свои, за что, в наказание, так как сам он уже умер, напущен на дочь его один из злых духов, коему велено ее мучить. После чего алеуты снова запели песни, и через пять минут паки умолкли. Тогда шаман вторично разговаривал с подвластным ему духом и будто узнал от него, что дух входил в утробу больной, осмотрел всю болезнь ее и сделал пособие, почему и надеется, что она через три дня будет здорова. Шаман уверял, что призывал и другого духа, и что сей подтвердил ему то же; чем и кончилось шаманство. Шаманы за лечение никогда не требуют платы, а довольны бывают тем, что ему дадут, равно и духам никаких жертв не приносят» [41, 204].

Другое алеутское шаманское камлание, описанное Г. А. Сарычевым, было направлено на установление хорошей погоды: «Ввечеру услышал я в углу юрты стук бубна и пение, почему спрашивал толмача, что это значит. Он мне сказал, что тойон шаманит и призывает духов, дабы они установили хорошую погоду. Через четверть часа стал он громче кричать, наконец, вдруг затих и упал без памяти. Тогда все бывшие в юрте алеуты испугались, собрались около шамана и запели печальным голосом, прося

духа о помиловании его. Несколько времени лежал он без чувства, напоследок опаматовался и сказывал всем с уверительным видом, что когда по призыву его объявился подвластный ему дух, тогда приказывал он ему вместо худой погоды восстановить хорошую, но дух на то не соглашался. За что тойон упрекал его непослушанием и упрямством, говорил, что когда он сего не исполнит, то подаст повод всем думать, что он не в состоянии того сделать, и тем причинит себе немалый стыд. За таковой выговор дух рассердился, напал на тойона и его мучил до того, что он лишился чувств. Во время сего беспомощности через откровение узнал он, что из его селения одна женщина, называя ее по имени, умрет сего лета и что погода не переменится прежде чем через три дня. Тогда можем мы ехать, говорил он, но не далее как до Макушинского селения, где опять задержат нас худые погоды, и нам не должно торопиться ехать далее, хотя тамошние жители и будут нам то советовать. Мне же предсказывал, что я по прибытии в Капитанскую гавань к судну найду своих спутников в не очень хорошем состоянии, и что хотя мы и будем сожалеть, для чего зимовали на сем острове, однако по наступлении лета пойдем в море и благополучно возвратимся туда, откуда пришли» [41, 205].

Сравнение описаний шаманских камланий алеутов конца XVIII века по описаниям Г. А. Сарычева с фонографическими записями В. И. Иохельсона, сделанными в начале XX века, среди которых есть записи хорового пения под бубен, индивидуального пения под бубен, а также игры на бубне, дает основание утверждать, что в ритуальной практике алеутов прослеживается преемственность, сохранявшаяся на протяжении 120 лет.

Как и другие группы коренного населения Северо-Востока Азии, а также некоторые группы старожильческого русского населения, имели своих шаманов чуванцы. Насколько можно судить на основании источников, шаманы у чуванцев занимались предсказанием будущего. Действия шаманов привлекали к себе внимание довольно значительное: А. В. Олсуфьев отмечает: «...достаточно сказать, что безусловная вера в их предсказания и безотчетный страх, внушаемый ими, проникли даже до лиц духовного звания. Причетник Марковской церкви, благодаря близости к ним, более заметное влияние, чем священник, представляет этому первый пример» [42]. Интересно, что при характеристике народной медицины чуванцев, представляющей

область положительных знаний, о шаманах не упоминается [42, 87-88]. Говоря о языке, которым пользуются шаманы во время камлания, В. Г. Богораз, хорошо владевший почти всеми языками коренных народов Северо-Востока Азии, писал: «Наиболее курьезным является шаманство русских и обрусевших туземцев Колымы и Анадыря, шаманы, которые не знают никакого другого языка, кроме русского. Однако, «духи», даже говоря устами шамана, употребляют обычный бессмысленный жаргон, смешанный с исковерканными фразами коряцкого, якутского и юкагирского языков. Через некоторое время шаман призывает «переводчика» и в конце концов после недолгого спора, «отдельные голоса» посылают за «духом», умеющим говорить по-русски, который может передать и объяснить слушателям их приказания» [43, 123]. Данные примеры важны для нас тем, что в них шаманская практика – и в этом не может быть сомнений – возникла посредством имитации действий шаманов из числа соседних народов.

Если задаться целью сравнить и обобщить функции шаманов в разных этнических традициях, то множество общих черт становится видимым даже при беглом взгляде. К их числу относятся наиболее важные черты – это соприкосновение шамана с чем-то иррациональным (или рационально не объяснимым, например, болезнью)¹³⁴, его контакт с чем-то невидимым, например, в случаях отыскания похищенного или предсказания будущего, а также предвидения угрозы, или одновременно возможность оперировать невидимым и иррациональным, куда относятся все действия шамана, связанные с душами умерших, и сверхъестественными существами, то есть духами-помощниками, духами-покровителями, а также неконтактным взаимодействием с враждебными шаманами, если того требуют обстоятельства. Сфера иррационального, к чему относятся шаманские действия, хорошо соотносится с анимистической моделью мира и включает ее наиболее значимые части, прежде всего противопоставленные друг другу две сферы мира – Средний мир как мир живущих людей и Нижний мир как мир умерших, она также охватывает и отдельные группы сверхъестественных существ, из которых шаман

обретает духов-помощников и духов покровителей, к которым принадлежат противостоящие шаману злые духи и всевозможные обитатели Нижнего мира или Верхнего мира. В области иррационального находится и объяснение всех происходящих событий и действий шамана – все происходящее вокруг рассматривается как действия духов или шаманов-их избранников.

В. И. Анучин писал о кетских шаманах: «Весьма нередко, в досужие дни, шамана просят пошаманить без всякой определенной цели, просто для развлечения, и в таком случае он заменяет сказочника. Обыкновенно при этом шаман рассказывает о странах и народах, попутно повторит, иногда варьируя, общеизвестную сказку, легенду, предание. Шаманы, которые считаются лучшими, передавая разговор сказочных героев, мимируют и жестикулируют, стараются речь каждого оттенить произношением, «на разные голоса говорят», звери рычат. Птицы кличут своими голосами, иногда это звукоподражание достигает виртуозности. ... Шаман, не обладающий способностью создавать сказки и легенды, не умеющий изобразить героя, не будет иметь успеха» [10, 235]. Перед нами в этом описании налицо процесс секуляризации фольклорной традиции в сочетании с синкретическим искусством исполнения фольклорных произведений. Исключительно важно то, что в таком шаманском исполнении фольклора преобразования текстов исполнителем имеют целенаправленный характер – только очень жаль, что современные фольклористы уже не смогут отличить среди доступных им вариантов текстов спонтанные исторические трансформации фольклорных сюжетов от шаманских инвенций, ценность которых при изучении живой фольклорной традиции была бы очень значительной.

Вместе с тем, как можно понять из всего сказанного, далеко не все области обращения людей со сверхъестественным и таинственным являются привилегией шаманов. Почти повсеместно у самых разных народов существуют специалисты-лекари, причем лекари такого свойства, практика которых должна быть отделена от традиционной медицины как области положительных знаний, у этих же народов существуют колдуны, а также наряду с ними имеются

разнообразные категории «знающих», способности которых не зависят от духа-помощника как главного отличия шамана от других носителей реальных и ирреальных знаний.

Духи-помощники шаманов

Из всех мыслимых духов, населяющих Средний мир – мир людей и иные всевозможные миры, духи-помощники шамана составляют, как кажется, ту категорию, которая максимально приближена к людям. Мирча Элиаде пишет в своей книге «Шаманизм. Архаические техники экстаза»: «Потребовалось бы несколько томов, чтобы должным образом проанализировать все проблемы, связанные с самой идеей «духа» и его гипотетическими связями с людьми, поскольку «дух» может быть как душой умершего, так и «духом Природы», мифическим животным и т. д. Но при исследовании шаманизма не обязательно заходить так далеко; достаточно определить позицию шамана по отношению к его духам-помощникам. Мы легко убедимся, что шаман отличается, например, от «одержимого»: шаман повелевает своими «духами» в том смысле, что, как человеческое существо, умеет налаживать контакты с умершими, «демонами» и «духами Природы», не становясь при этом их орудием. Несомненно, среди шаманов встречаются настоящие одержимые, но они являются скорее исключениями, которым есть свое объяснение». Во-первых, эти духи сами избирают человека для того, чтобы заключить с ним союз и служить ему – такова точка зрения самих шаманов и тех, для кого они осуществляют свои ритуалы, на природу шаманских способностей и на исходное направление отношений духов с людьми, и таков же классифицирующий признак шаманства, отличающий его от собственно религиозных практик. Значит, образ духа-помощника должен вписываться в опыт ментальной активности будущего избранника духов. Во-вторых, эти духи должны показываться своему шаману и тем людям, для кого шаман осуществляет свои камлания, а это значит, что они должны быть узнаваемыми. В соответствии с этим на роль духов-помощников прежде всего могут претендовать иррациональные сущности, принимающие облик знакомых существ, то есть тех существ, с которыми у человека есть опыт общения и контакт. Далее, в роли духов-помощников могут оказаться такие сверхъестественные существа, которых никто на самом деле никогда не видел, но которые знакомы по

фольклорным повествованиям или по рассказам о том, как устроены Верхний мир или Нижний мир. Еще одна категория духов, которые должны быть хорошо знакомы людям – это духи предков в близких поколениях, память о которых еще жива среди обитателей Среднего мира, и которые мыслятся как носители доброго начала: если человек творил добро в Среднем мире, от него того же ждут и тогда, когда он пребывает в другом мире. Наконец, в роли духов-помощников могут оказаться такие духи, как хозяева стихий природы или обитатели стихий природы, которые, совсем как люди, могут быть связаны с избранником родственными отношениями.

У алтайских шаманов имелись две категории духов – духи-покровители, как бы персональные божества самого шамана, и духи-помощники, выполнявшие его волю. Покровителем шамана может быть сам Ульгень – верховное божество, его сыновья (их у Ульгенья имеется от семи до девяти, с числом его дочерей есть некоторые неясности), божество огня, духи-хозяева гор, в роли духов-помощников выступали тэс – предки шамана или служебные духи, вызывавшиеся ударами бубна. Важную роль в шаманстве алтайцев играл дух огня От-апа – мать-огонь, его обязательно угощали при начале камлания. По воззрениям алтайцев, двойники умерших шаманов оставались на земле и также могли становиться духами-помощниками новых шаманов. От тэс – предков шамана алтайские шаманы получали призвание и свой шаманский дар. Помощником шамана был также дух-хозяин бубна и душа-юла того животного, из шкуры которого сделан бубен. Алтайцы полагали, что во время камлания по мирам путешествует не сам кам-шаман, а его душа-юла или его духи-помощники. Точно так же они считали, что при жертвоприношении к богам попадает не само жертвенное животное, а его душа-юла [7, 5-6].

Все действия, которые совершал шаман, осуществлялись его духами, которых он призывал в начале каждого камлания. Одни духи сообщали шаману причины болезни человека, указывали, где найти затерявшуюся душу больного; другие помогали ориентироваться и передвигаться во время камлания в разных сферах вселенной; третьи – охраняли от злых духов, враждебных шаманов и т.д. Поэтому шаман условно называл их панцирем (кужак) или обручем (курчу), так как они обвивали его тело. Некоторые из духов составляли жертву божеству или духу, неся сосуды с жертвенными напитками или ведя животное-двойника приносимой жертвы.

¹³⁴ Здесь не следует противопоставлять шаманской трактовке болезни медицинский взгляд на состояние здоровья человека и его изменение. Современный врач, конечно, поставит больному научный диагноз, объяснит с большей или меньшей достоверностью причину болезни и назначит рациональное лечение – но и он не в силах будет дать ответ на вопрос, почему в одинаковых условиях одни люди заболевают, а другие – нет, и в таких случаях шаманские теории о вселении духа болезни или похищении души больного сохранят объяснительную силу.

Н. А. Алексеев говорит о том, что у алтайцев духом-помощником шамана был также умерший шаман, причем кто именно – это мог определить опытный шаман. У сильных алтайских шаманов могло быть 10-12 духов-помощников, у слабых имелось 1-2 духа-помощника. Сильный шаман мог отнять духов у слабого. У кумандинцев, у которых шаманский дар переходил от отца к сыну и внуку, этот дар также мог давать дух Курултай – сын дочери Ульгена и шамана. Новых духов-помощников шаманы получали три раза в год – в феврале, августе и ноябре. Духи-помощники охраняли шамана от враждебных духов, они могли приходиться к шаману и начинать служить ему самостоятельно. Часть духов-помощников шамана переходила к потомкам еще при жизни шамана, владевшего этими духами. У чалканцев духами-помощниками были люди, горный козел и лось. Изображения духов-помощников рисовали на бубне. Там могло быть и лицо самого духа-хозяина бубна. У хакасов стать шаманом мог заставить человека дух горы, болезни или дух умершего шамана. Дух-помощник шамана мог принимать разные образы. У шорцев хозяин или хозяйка бубна были не только помощниками шамана в его ремесле, но и становились супругами шамана. У тувинцев положение шамана определял горный дух или дух шамана [12].

Шаманы якутов, кроме своих духов-помощников, привлекали к себе также духа-хозяина огня или духа-хозяина территории. Различались дух-покровитель эмэгэт (обычно это души умерших шаманов) и духи-помощники кэлэны. Духом-покровителем шамана эмэгэт могла быть также одна из дочерей хозяина верхнего неба. Иногда у якутов помощниками шаманов были духи эвенкийских шаманов (вот куда идет культурное взаимодействие), шаманы говорили с такими духами по-эвенкийски [25, 604-605]. Духи-помощники шаманов имели специализацию по болезням, которые они должны были лечить. У бурят шаманам помогали пять почитаемых онгонов – соболев, белка, горностаев, хорек и заяц.

У хантыйских и мансийских шаманов имелись дух-покровитель, небесная жена и духи-помощники [15, 62-63]. Духов-помощников обычно было 7 – самым сильным считался медведь, другие духи-помощники – конь, орел, лось, самые слабые помощники шамана – это волки и собаки.

У нганасан и энцев в качестве духов-помощников шаманов выступали животные – волк, выдра, таймень как духи Нижнего мира, орел,

журавль, олень как духи Верхнего мира. У нганасан каждый дух-помощник шамана *дыада* имеет свою песню, и свой ритм бубна. У ненцев шаманские духи-помощники разговаривали с главным божеством Нумом, задавали вопросы, сообщали ответы Нума. В. Н. Басилов пишет в своей книге «Избранники духов» о том, что у ненцев и хантов шаманы покупали духов друг у друга [См. также 14, 101]. Духов-помощников у шамана могло быть очень много – однажды нганасанский шаман за сеанс поменял шестнадцать духов-помощников.

Духами-помощниками селькупских шаманов были разные животные, а также антропоморфные существа-уродцы – безголовые, однорукие. В таких случаях внешние физические особенности сверхъестественных существ сами по себе говорят об их принадлежности к какому-то нечеловеческому миру. Селькупы считали, что половина духов-помощников умирала с шаманом, другая расходилась по миру.

У эвенков в качестве духов-помощников шамана выступали духи верхнего мира – предки, также духи-помощники шамана – это лось, рысь, медведь, волк, ворон, дикий олень, россомахи, пресмыкающиеся, из рыб – таймень и даже дерево, и духи Нижнего мира – мамонт, змея, лягушка, ящерица, рыба, души-мугды, принадлежавшие умершим людям. У сильных эвенкийских шаманов находились в подчинении духи неведомых стран. У шамана имелись и подчиненные чужеродные духи. Эвенки считали, что после смерти шамана его духи-помощники разбредаются кто куда и ищут нового хозяина. Дух-покровитель у эвенкийского шамана тоже есть, он принадлежит Верхнему миру. В качестве главного духа-помощника шамана называли Харги – одну из главных фигур Нижнего, подземного мира, антагониста доброго божества эвенков Сэвэки. Эвенки полагали, что будто бы есть особые шаманские миры, куда уходят души умерших. В шаманском чуме эвенков имелись изображения умерших шаманов. На фотоснимке конца XIX-начала XX в., запечатлевшем захоронение эвенского шамана на Средней Колыме зафиксированы изображения гагар на четырех столбах, стоящих по углам вокруг поставленного на земле гроба – гагара весьма часто выступает как дух-помощник шамана. А. Ф. Анисимов, много занимавшийся религиозными воззрениями и шаманством эвенков, отмечал, что, если шаман не рискует идти дальше по той или иной шаманской дороге, то посылает по ней своих помощников.

Как писал Л. Я. Штернберг, у нанайских шаманов духи-покровители *аями* имеют противоположный по отношению к шаману пол, и таким образом союз шамана и его *аями* – это брачный или по крайней мере любовный союз. В качестве духа-покровителя *аями* мог выступать дух умершего предка или родовой дух, который из любви к своему потомству руководит шаманом. Без *аями* нанайского шамана не бывает. У сильного шамана должно было быть три *аями*. Кроме духа-покровителя – *аями*, у шамана есть духи-помощники – *сэвэны*. Помощниками шамана-*сэвэнами* были лиса, колонок, соболев, орел, ястреб. Однако шаману надо быть осторожным в общении с духами – в мире духов есть не настоящие *аями*, которые обманывают человека. На практикующего нанайского шамана весьма энергично воздействовали духи умершего шамана, иногда – двух шаманов.

Л. Я. Штернберг говорил и о том, что у нанайцев шаман вступал в брак с духом-аями, и в своих исследованиях религии и шаманской практики народов Сибири такие же отношения между шаманом и его духом выявлялись у якутов, бурят, селькупов, юкагиров, алтайцев, угорских народов. У селькупов женой шамана может быть дочь водяного духа или лесного духа. Она правила лодкой, когда шаман плыл на лодке по шаманской реке. У бурят первый шаман родился от союза женщины и орла. Обратим внимание, что почти все такие ситуации можно отыскать в фольклорных сюжетах, не связанных с религиозными воззрениями и тем более с шаманством, потому что те сюжеты, которые по тем или иным причинам утрачивают сакральный характер, превращаются в нарратив не только по соотношению с верованиями, но и по своей прагматике, приобретая чисто развлекательный характер, и по характеру (нерегламентированности) и частоте исполнения. А. В. Смоляк отмечает, что у некоторых нанайских шаманов духи-покровители *аями* были из духов категории амбан, то есть духов-хозяев. Изображения духов шамана были узнаваемыми, у нанайцев их имелось не меньше 8 категорий. Духи-помощники шаманов, по представлениям нанайцев, не меняются с их возрастом. Они, как рассказывают,

антропоморфны или зооморфны, но могут превращаться и в зверей. Духи-помощники шаманов могут передаваться по наследству от одного шамана к другому. Иногда нанайские шаманы звали себе на помощь духов-хозяев мест. Изображения духов могут оказаться «пустыми», и тогда нанайцы их выбрасывали. Современные нанайцы, которые вели беседы с А. В. Смоляком о шаманах, отрицают сексуальную связь шаманов с духами – то есть они как бы не подтверждают то, что их предки в недавнем прошлом рассказывали Л. Я. Штернбергу, сейчас они говорят, что духи – помощники и защитники¹³⁵. Вообще, как считают нанайцы, изготавливать фигурки духов вообще не обязательно, потому что фигурок, которые может сделать человек, немного, в то время как духов в окружающем мире гораздо больше.

А. В. Смоляк отмечала, что у каждого нанайского шамана были свои собственные представления о мире и духах и имелось по несколько духов-помощников. Главным покровителем шамана была Энин мама. Среди духов-помощников встречались духи, становящиеся или являющиеся мужьями, женами, братьями, сестрами шамана. Шаманская душа *нэукта* могла покинуть шамана, тогда он терял силу и умирал. Тогда *нэукта* вселялась в нового шамана. Нанайские шаманы осуществляли камлание для излечения самого шамана, помогали беременным, узнавали о пропавших вещах, о причине внезапной смерти. Особой функцией нанайских шаманов было хранение душ детей. Для того, чтобы охота была удачной, шаман должен достать связки носов животных, которых убьют на охоте люди, из Верхнего мира. Шаман также осуществлял большие поминки *каса* – во время таких поминок он осуществлял перевоз душ умерших в загробный мир.

По представлениям нанайцев, духи-ассистенты, помощники и охранители, были почти у каждого человека. Так, помощниками охотников были особые духи-*эдехэ* и женщины, хозяйки тайги. Охранители-*этугдэ* были у тудинов, занимавшихся лечением и заговариванием ветра. По описаниям нанайцев, дух-охранитель *этугдэ* сидит на плече у человека. Были большие и ма-

¹³⁵ Стоит задуматься – вот типичный пример разницы в представлениях, полученных разными исследователями в разное время. Л. Я. Штернберг, когда он расспрашивал нанайских шаманов об их отношениях с аями, был еще молодым человеком, а общество нанайцев было еще вполне традиционным. А. В. Смоляк, изучавшая нанайское шаманство в 1950-е-1960-е годы и позднее, во-первых, застала у нанайцев уже совсем другое состояние традиционной культуры. во-вторых, кто же станет рассказывать об интимных отношениях шаманки со своим покровителем или шамана со своей покровительницей даме почтенного возраста, приехавшей из самой Москвы?

лые охранители-*этугдэ*, очевидно, различающиеся по степени своей силы. Нанайцы верили, что охранитель-*этугдэ* был у каждого человека, но от некоторых он уходил. Даже самые обыкновенные люди, а не только шаманы, имели духов-помощников-*эдехэ* [44, 50].

У ульчей духами-помощниками шамана были змеи, черви, различные животные. Л. Я. Штернберг отметил, что у негидальского шамана было три духа-помощника, три сестры-тунгуски, дочери одной матери. У юкагирского шамана среди духов могло быть несколько возлюбленных.

У нивхских шаманов были две категории помощников – духи *кехн*” и *панг*. Дух-покровитель шамана *Узму кехн*” живет в его душе-уз. По представлениям нивхов, шаман получает помощника-*панг* во время болезни, когда он призывается духами на шаманское служение. Фигурка духа-помощника *палпанг* дает советы шаману. У нивхов плохие шаманы могли красть у сильных шаманов их главных *кехн*” – духов помощников. Согласно Л. Я. Штернбергу, нивхские шаманы обращались к морю – *тол*, горам – *пал* и небу – *кур*. Камень с дыркой нивхи называли *толфанг* и видели в нем предмет, символизирующий духа-хозяина водной стихии. По воззрениям нивхов, в войне нивхских шаманов друг с другом побеждает тот, у кого больше душ или духов-помощников (душ у нивхского шамана хоть и больше, чем у простого нивха, но не более четырех). Нивхи считали, что духи-помощники побежденного шамана переходят к победителю и начинают служить ему. Иногда у нивхских шаманов духами-помощниками были животные: так, шаманка, у которой духом-помощником был морской лев, подражая ему, глотала камешки.

По шаманским легендам юкагиров, в качестве духа-помощника шамана выступают следующие животные: мамонт, гагара, медведь, собака, орел, бык, а также духи-невидимки, очевидно, имеющие антропоморфный облик. В. А. Туголуков писал, что у юкагиров духами-помощниками шаманов являются также лось, волк, лиса, ворон и кукушка [45]. Что касается мамонта, то он почитался юкагирами и эвенками как живое существо (останки этих животных находили в мерзлоте довольно часто) и был известен эвенкам

Якутии под названием *тор хокэнни* “земляная королева”: это же название было заимствовано у эвенков юкагирами. Восточные эвенки называют мамонта *кями* (вероятно, заимствование из корякского *камак* “злой дух, мамонт”: мамонт считается духом подземного мира). Один из юкагирских фольклорных текстов содержит обращение за помощью непосредственно к духу-хозяину тайги. В отличие от шаманской практики соседствующих с юкагирами народов (например, эвенков, у которых аналогичные представления почти не сохраняются), по воззрениям юкагиров шаман мог принимать облик животного, манифестирующего своего духа-помощника, при этом обратное превращение в человека могло быть осложнено и не всегда оказывалось успешным.

Как писал В. Г. Богораз, у чукчей духи-помощники шамана принадлежали к обширному семейству злых духов-*кэльэт*. Чукчи полагали, что существуют три вида *кэльэт*. Одни *кэльэт* охотятся за душами и телами людей, другие *кэльэт* – это людоеды, живущие на отдаленном берегу, третьи – это духи-помощники шамана, которые обычно прячутся в необитаемых местах и приходят на призыв шамана.

Шаманские духи-помощники чукчей весьма злонравны, даже по отношению к шаману, с которым они имеют дело. Если он не исполняет всех их приказаний, касающихся одежды, обычаев жизни и шаманских обрядностей, они сердятся и всячески карают его, а в случае дальнейшего неповиновения могут даже убить его.

Чукчи говорили, что, если духи недовольны кем-либо из присутствующих при шаманстве, то они вымещают свою злобу на шамане. Поэтому зрители, наблюдающие шаманское камлание, должны быть очень осторожны и всеми силами стараться не помешать духам-помощникам. Злые духи-*кэльэт* не нападают на шамана, так как он может повредить им – глядя на мир со своей стороны, они в свою очередь считают шаманов злыми духами, живущими в мире людей.

Духи-помощники чукотских шаманов могут быть зооморфными. В этом случае шаманы могут даже менять имя и принимать имена своих любимых духов.¹³⁶ Духи зверей говорят голосами этих зверей. Образцы чревопачания, которым владели чукотские шаманы,

даже записывались на фонограф. Другие духи-помощники шаманов используют бессмысленный жаргон, смешанный с исковерканными словами корякского, якутского и юкагирского языков. Юкагирские шаманы тоже подражали при камлании голосам зверей и птиц, то же самое делали шаманы у западных эвенков.

У коряков, как писал Я. И. Линденау, к шаману в качестве помощников приходят маленькие человечки, в том числе души умерших родителей. Это обстоятельство нам понятно: при уменьшении коллектива духов, что является следствием развития и конкретизации представлений о мире духов, в нем обязательно будут присутствовать ближайшие к живущим покойники и следовательно – предки.

Эскимосы считали, что помощниками шамана могли быть дух моря, хозяин вселенной, духи скал, рек, заливов, мысов, Раз в месяц шаман приносил им жертвы. У шаманов также были временные духи-помощники – души умерших, злые духи, которые забирают к себе живых людей [9]. Сильные шаманы, согласно воззрениям эскимосов – это бывшие опытные охотники. Злонамеренный шаман-отравитель пользовался в своих целях мясом покойника. Перед первой охотой у эскимосов шаман опрашивал духов с помощью колотушки, расспрашивал голову первого добытого моржа, возвращал морю кусочки ластов. У эскимосских шаманов духи говорят на других диалектах эскимосского языка, а не на том диалекте, который использует шаман для повседневного общения с сородичами. Так, шаман из Наукана, жители которого говорят на особом диалекте, разговаривал со своими духами на диалекте чаплинских эскимосов. Уместно заметить, что для эскимосов было характерным знакомство с диалектами соседей, и нет ничего удивительного в том, что эти диалекты стали использоваться в шаманской практике.

Вообще использование иноязычных элементов или смена языка в шаманстве народов Сибири использовались достаточно широко. В лечебном камлании эвенского шамана из Булуна использовано очень много якутских слов. При изучении эвенкийских шаманских заклинаний, записанных в 1740-е годы Я. И. Линденау, оказалось, что один из зафиксированных им ритуалов исполнялся на эвенском, а не на эвенкийском языке – видимо, шаман-эвен был приглашен к эвенкам специально для совершения этого камлания, а использование в нем другого языка оставалось незамеченным два с половиной столетия. Как уже отмечалось, шаманы в Якутии и

на Чукотке, среди которых встречались и русские старожилы, пользовались в камланиях набором слов из самых разных языков – чукотского, юкагирского, эвенского, якутского, русского.

У шаманов айнов в роли помощников выступали кузнечики, вороны, журавли, утки, черви, сверхъестественные демонические птицы, а также дух аконита – ядовитого растения, использовавшегося для приготовления охотничьего яда.

Состав духов-помощников шаманов, как мы видим, в разных традициях очень разнообразен. Здесь есть и антропоморфные духи, которые могут даже вступать в связь или брачный союз с шаманом и образовывать семейства, как у нанайцев – и это не удивительно, поскольку связи с предками и умершими соплеменниками в анимистическом мировоззрении вообще не прерываются, даже если обрыв этих связей и манифестировался в похоронных обрядах нанайцев и ульчей как обрыв нити, связывающей умершего с миром живых. Здесь есть духи-насельники стихий и окружающих областей природы, с которыми могут встречаться охотники и рыболовы, причем это не духи-хозяева, не локальные божества – это духи, не оказывающие покровительства, не обещающие благодетельствования и не требующие жертвоприношений. Наконец, здесь есть весь животный мир, все представители фауны, встречающиеся в тундре, тайге, в реках, озерах и морях. Таким образом, количество тех существ, тех духов, кто является избирающим шамана и поступает на службу к шаману как его помощник или покровитель, достаточно велико и состав их разнообразен настолько, что в нем отражен весь окружающий мир.

Резким контрастом к этому многообразию духов-помощников является относительно небольшое количество тех людей, которых избирают духи в качестве своих сюзеренов. Способами сгладить этот контраст и соблюсти равновесие между шаманами и нешаманами является возможность шамана иметь нескольких различных духов-помощников, способность шаманов из одного этноса иметь разных духов-помощников, а также возможность менять своих духов-помощников по мере надобности, приобретать их тем или иным способом, в том числе и таким прозаическим, как покупка духа у другого владельца за известную сумму.

Отношения между шаманами и их духами-помощниками, если оценивать их по разнообразию этих помощников, хорошо согласуются с двумя константами обустройства виртуального мира – во-первых, если у всего живого, то есть

¹³⁶ Так, название поселка и реки Кепервеем на Чукотке легко объяснимо из чукотского языка как «росомашья река». Но сами чукчи говорят, что река и была названа не по животному, а по имени богатого чукчи по имени Кэпэр («росомаха»), который жил в этих местах и был похоронен на этой реке. Такое имя у человека могло появиться в одном случае – если он был шаманом и взял имя своего духа-помощника.

у каждого вида зверей, рыб, птиц есть дух-хозяин, то дух в таком же облике может стать помощником человека, и, во-вторых, мир сверхъестественных существ, к которому принадлежат духи-помощники, оказывается намного разнообразнее по составу обитателей, чем Средний мир, где живут люди и животные. Так устроен мир и так же точно его устройство проявляется в практике шаманов.

В этнографической литературе отмечается, что в качестве одного из средств призывания духов у народов Сибири использовался мухомор. Действительно, это так. Однако употребление мухомора в целях изменения физического и ментального состояния у народов Сибири не находилось в связи с шаманской практикой, его употребляли чаще нешаманы, чем шаманы. Далее, мухоморные духи, как их описывал С. П. Крашенинников, наблюдавший в 1740-е годы практику использования мухомора у ительменов и последствия перенимания такого опыта у камчатских казаков, не были духами-помощниками. Скорее этих духов можно называть духами-повелителями. По отрывочным представлениям, зафиксированным у эвенов, мухоморный дух являлся человеку как дух противоположного пола, а поскольку мухомор использовали почти исключительно мужчины, мухоморные духи считались женами пользователей этого гриба. Очевидно, за использованием мухоморов и, возможно, иных галлюциногенных средств у народов Сибири стоит какая-то иная практика общения человека с духами, которая во вторичных формах может пересекаться с шаманством, но пока ясно одно: к собственно шаманству эта практика имеет очень косвенное отношение, чтобы не сказать – не имеет никакого отношения.

Шаманский костюм и атрибуты.

Что отличает шамана от всех других людей, причем не только в повседневной жизни? И что помогает или позволяет ему установить и поддерживать контакт с духами-помощниками и с другими духами, если они принимают участие в шаманском действе?

Если моления и жертвоприношения божествам и духам совершаются в храмах-святилищах, то есть каких-то объектах, которые специально создаются для этого за счет выстраивания специального строения или какой-то специальной организации определенного фрагмента окружающего пространства, или же на культовых местах – особых местах,

выбранных для этой цели, то шаманы, как правило, не имеют в своем распоряжении ни специальных строений или сооружений, ни каких-либо особенных мест. Правда, нам известно, что у западных эвенов существовал шаманский чум для камланий. Однако не вполне ясно, каким образом эвенки переносили этот отдельный чум с места на место при перекочевках, или же он существовал как стационарный культовый объект, к которому эвенки приходили время от времени. Шаманы народов Западной Сибири устраивали камлания в светлом чуме и камлания в темном чуме – опять-таки мы точно не можем сказать, был ли это специальный чум или два чума, или же обыкновенное жилище шамана превращалось на время камлания в ту или иную разновидность помещения для камлания.

Обязательным атрибутом шамана у всех народов Европейского Севера и Сибири был бубен с колотушкой. Наличие бубна и использование его в камлании отличает шамана от всех иных служителей культов и исполнителей обрядов, имеющих отношение к сверхъестественным существам. Исследователи музыкальной культуры как области фольклора и этнографии относят бубен к архаическим музыкальным инструментам, и мы не собираемся с этим спорить, поскольку бубен в руках шамана выполняет в числе прочего и эту функцию. Современные художники и скульпторы из среды самих народов Севера или из северных регионов, показывая уходящую в прошлое культуру, непременно изобразят человека с бубном, без бубна не выйдет на сцену ни один современный «северный» ансамбль, даром что по своей конструкции этот бубен может происходить с другого конца Сибири... Если современный этнограф-аудиовизуалист, занимающийся тем, что он представляет предмет этнографии в форме видеозаписей и фотографии, захочет показать на фотоснимке или в видеофильме образ шамана, он обязательно даст кому-то в руки бубен и зрители непременно подумают, что именно этот исследователь сумел зафиксировать на пленке последнего шамана...

Однако бубен в шаманской практике и в культуре народов, у которых есть шаманство – это не только музыкальный инструмент. В повседневной жизни бубен – это домашний охранитель, и еще недавно никому из коренных жителей Сибири в голову не приходило прятать бубен в жилище от посторонних глаз. Не случайно исследователи на рубеже XIX-XX веков видели покинутые жилища жителей лесотундры с оставленными в них бубнами, служившими молчаливыми

стражами имущества людей, которые может быть, и не вернутся к нему, но кто-то из духов обязательно должен его оберегать.

В руках шамана бубен, как предмет в руках актера, исполняющего этюды, превращается в лодку, плот или верховое животное – в общем, в то на чем шаман будет путешествовать по своим мирам. Бубен, различающийся по конструкции и размерам, с разной техникой звукоизвлечения, существует почти везде, где есть шаманство. Возможно, шаманская практика без использования бубна, где его былое присутствие обнаруживается по практике извлечения ритма из предметов, для того совсем не предназначенных, как то из топора, – является преобразованной формой ритуалов, когда бубен как предмет было невозможно сохранить. Обратим внимание, что такие случаи отмечались учеными на четвертом-пятом десятке советской власти у народов Сибири, и были неизвестны наблюдателям XVIII-XIX веков. Впрочем, Я. И. Линденау писал о том, что в его время, в середине XVIII века, когда особенных гонений на шаманов еще не было, видел, что якутские шаманы в отсутствие бубна пользуются луком [27]. И. Г. Гмелин отметил, что буряты иногда использовали вместо бубна две палки [14, 78]. Шаманы, кроме бубна, могли иметь и некоторые дополнительные атрибуты – например, посохи или жезлы.

Кроме бубна, шаманы у многих народов Сибири имели особую одежду, которая отличалась от обычной повседневной или праздничной одежды по составу компонентов, покрою, элементам отделки, характеру изготовления. Сразу же надо сказать, что шаманская одежда как элемент культуры представлена по-разному в разных регионах, где распространено шаманство. О причинах этого среди ученых уже давно ведутся споры. Одни ученые считают, что отсутствие особой шаманской одежды или сведение комплекта шаманской одежды до какого-то одного специального предмета свидетельствует об угасании шаманской традиции или сознательном стремлении людей уменьшить число внешних атрибутов, выделяющих шамана из своей среды – ведь к шаманам в течение многих лет нелояльно относилась не только советская власть, но и православная церковь. Другие полагают, что специальная шаманская одежда в традициях некоторых народов могла и отсутствовать, и такое положение дел может наблюдаться как раз там, где шаманство имеет массовый, или, как писал С. А. Токарев, «поголовный» характер.

У ненцев была легенда, герой которой получил шаманский бубен от повелителя подземного, Нижнего мира с целью призывания духов-помощников. Повелитель Нижнего мира сказал «Мы всегда будем приходить к тебе на помощь!» [14, 33]. Очень возможно, что эта легенда представляет собой архетип сказочного мотива приобретения волшебного предмета, с помощью которого герой вызывает волшебных помощников.

У алтайцев, как писал Л. П. Потапов, бубен помимо своей функции музыкального инструмента символизировал также верховое животное или лодку, и одновременно выступал как оружие – лук в борьбе со злыми духами. Дух-хозяин бубна жил в его рукоятке [7, 71]. При осуществлении специальной церемонии изготовления и оживления бубна алтайцы изображали рост деревьев и рождение животного, из которого сделан бубен – вот уж воистину реальность, изображаемая в ритуалах, не имеет пределов в выборе для ее разыгрывания... Для изготовления бубна алтайцы выбирали дерево, растущее вдали от жилья. Кумандинцы такое дерево не срубали, а, взяв столько древесины, сколько нужно на бубен, оставляли растущим. У сагайцев – одной из групп хакасов практиковалось то же самое, причем для кожи, которой обтягивали бубен, специально добывали особого марала. У телеутов запрещалось делать бубен в конце месяца, зимой и летом – считалось, что надо его делать весной и осенью, в новолуние или полнолуние. Начало месяца у алтайцев рассматривалось как неблагоприятное для камлания время, у хакасов – наоборот, как благоприятное.

У алтайцев, как говорят некоторые авторы, различались темные и светлые шаманы. Среди светлых шаманов на костюмах были три светлых ленты, на костюмах у черных шаманов – птичьи перья или их имитации. У светлых алтайских шаманов на шапке были перья совы, у темных – мех рыси. Хакасские шаманы в своих костюмах нашивали на плечи высушенные головы мелких животных, на пояс – птичьи крылья, на шапку – голову и хвост филина. Семантика такого костюма легко определима: костюм изображает птицу. Кому-то может показаться, что образ птицы в шаманском костюме является отражением тотема, некоего родового покровителя, но тем не менее это не тотем. Птица в анимистических представлениях – это полифункциональный медиатор, то есть посредник в контакте между мирами и стихиями. Если змеи, жабы, лягушки – это подземный и водный медиатор, связывающий

соответственно земной и подземный миры, и одновременно сушу и воду, то птица – это, во-первых, медиатор дня и ночи (если иметь в виду, что почитаемые многими народами сова и козодой ведут ночной образ жизни), это в то же время медиатор сезонов – зимы и лета, вместе с этим она является медиатором известного и неизвестного локуса, поскольку птицы улетают осенью в неизвестные края и всегда возвращаются весной. Хищная птица – это медиатор обитателей двух стихий, она летает, но охотится на зверей и птиц, и, подобно наземным хищникам, питается мясом, а водоплавающая и водяная птица – это универсальный медиатор трех стихий: земной, воздушной и водной. Вполне логично, что птица в шаманской практике становится медиатором-посредником в общении между самыми различными мирами, Средним и Верхним или Средним и Нижним.

Главными атрибутами алтайских шаманов были бубен и ритуальное облачение, которые возились с собой всюду, где должно было происходить камлание. Бубен и костюм были приспособлены к кочевым условиям, позволяли осуществить культовое действие в любой обстановке, будь то жилища юрты или избранное место под открытым небом. У северных алтайцев камлания могли проводиться даже не в специальном облачении, а в обыкновенных холщовых халатах, шаманы только на голову повязывали женский платок, но без бубна ими не могло быть совершено ни одно действие. В портативном священном предмете умещалось своего рода оборудование молельни: это и бубен в целом, и его отдельные части, детали, рисунки, подвески. Конструкция бубна проста: круглая или овальная форма обечайки, внутри две перекладины, из которых одна (рукоять) – вертикальная, а вторая горизонтальная, ныне, как правило, представленная железным прутом и лишь иногда – деревянным. Во время камлания бубен осмыслился как верховое ездовое животное шамана, обычно им было то животное, шкурой которого был обтянут данный бубен. Также было распространено представление о бубне как о луке, при помощи которого шаман сражался со злыми духами и враждебными шаманами. Поперечная перекладина называлась кириш, то есть тетива, а железные подвески символизировали стрелы – ок. Бубен мог играть роль лодки, когда шаман, путешествуя по тем или иным мирам, встречал море или реку. Колотушка бубна в таких случаях служила веслом. Также бубен был сигнальным ударным инструментом для созыва духов

в начале камлания, для обозначения перехода шамана от этапа к этапу. В то же время, удары в бубен, сопровождающие пение или речитатив шамана, воспринимались как ритуальный аккомпанемент. Рукоятка бубна – чалу, с круглым перехватом для держания во время камлания, представляла собой хозяина бубна, давно умершего шамана-предка, покровителя камлающего. Шаман не был волен выбирать тип своего бубна, поскольку наследовал его от умершего шамана. Информацию о том, каким должен быть бубен, он получал от своих духов-покровителей. Кожаная поверхность бубна была покрыта рисунками в соответствии со схемой представлений о строении Вселенной и обитателях ее разных сфер. Кроме того, при взгляде на рисунки, можно было определить индивидуальную квалификацию шамана, его духов-помощников.

Ритуальное одеяние являлось священным предметом индивидуального назначения и пользования, которое изготавливалось только для шамана, уже имеющего бубен. У алтайцев и тувинцев такое облачение в виде куртки называлось манжак, у сагайцев и качинцев хам тон. Изготовление облачения происходило по указанию духов, так же, как и изготовление бубна. Для профессионального ритуального облачения шамана, было характерно сложное внешнее оформление. Оно включало в себя множество жгутов, сотни различных подвесок, небольшие куски ткани в виде платков, ленты, ровдужную бахрому, шкурки зверей, птиц и их отдельные части, тряпичные антропоморфные изображения в виде куколок, змей, чудовищ и т.п., иногда – миниатюрные модели предметов быта. Жгуты изготавливались обычно из конопляной веревки, обшитой цветным ситцем, разной длины и толщины. Подвески делались преимущественно из железа (кольца, бляшки), но были и медные колокольчики, бубенцы. Все это прикреплялось к короткополой (из овчины или кожи марала), распашной куртке с рукавами так, что самой куртки не было видно. Она служила как бы конструктивной основой для размещения всей массы деталей.

Изготовление костюма шамана у алтайцев было коллективным занятием женщин, в то время как бубен делали только мужчины.

У кумандинцев не было специальной шаманской одежды. Для проведения обряда камлания шаман надевал вывернутую мехом наружу обычную шубу и специальную шапку с опушкой из росомахи. К шапке была прикреплена косичка длиной 30 см., плетеная в три пряди из

волос гривы рыжей лошади. Низ шапки был обшит бахромой. Сверху, на тулье, крепились перья разных птиц, каждое из которых имело свою символику: перо филина означало, что шаман будет лететь бесшумно и хорошо видеть ночью; перо черного ворона означало, что зрение шамана-кама будет таким же острым, как у ворона, высматривающего падаль; перо орла предполагало способность высокого полета и парения; перо золотистого шура говорило о том, что шаман сумеет проходить через норы так же свободно, как и эта птица; перо ласточки показывало, что верховный бог Кудай-Ульгень в своем мире хорошо встретит и самого шамана (точнее, его двойника – сюр), и его духов. Наконец, шкура росомахи, из которой сшита шапка, делала шамана способным долго и без усталости бежать, как это свойственно упомянутому зверю. Для устрашения злых духов к подолу и рукавам шубы пришивали медвежьи, волчьи, росомахи когти и клыки. На спину нашивались в несколько рядов бронзовые самодельные бубенчики-шонуртке, величиной меньше куриного яйца. Бубенчик имел четыре отверстия; внутри него находилось от одного до трех шариков (для этого часто использовались картечины). Многозначную функцию и огромное значение для шамана имел пояс – кам курчак. В этом поясе, вытканном из шерстяных ниток невинной девушкой, была заключена вся сила кумандинского кама. Пояс – дорога кама-шамана, его «ковер-самолет»; кам связывал им злых духов или ловил их, как арканом; когда в своих странствиях по иным мирам шаман встречался с пропастью, он перебрасывал один конец пояса через нее – получался надежный мост. Пояс хорошо защищал шамана, выполняя функцию брони: опоясанного кама в бою не мог одолеть ни один злой дух. Основа тканого пояса была холщевой (кеден учук), уток – из разноцветной (оранжевой, белой и черной) шерсти. Орнамент пояса напоминал рога, клыки, крылья, различных животных. К поясу кама привешивался медный или бронзовый нож в ножнах (пычак кында) или такой же родовой священный меч (кылыш, кылыш Пайнези), а также трубка (канза) и кисет (нанчик, нанчикла). Атрибуты шамана включали в себя бубен-тёр и колотушку-тонак. Перекрестье бубна было двойным, антропоморфным, то есть заключало в себе изображение человека; на обтяжке с лицевой стороны изображена мифологическая модель вселенной. Как отмечают исследователи, занимающиеся исследованием

фольклора тюркских народов Сибири, система миров в фольклорных произведениях соответствует той системе миров, по которой шаман путешествует в своих камланиях.

У тувинцев атрибуты шаману изготавливались в семье или сторонними лицами. Сильные шаманы камлали как в верхний, так и в нижний мир, и для разных камланий имели разные комплекты атрибутов. На шаманском костюме, как и в жилище, размещались онгоны – изображения добрых духов, на нем присутствовали также изображения частей скелета птицы, змей, вполне материальные пучки перьев коршуна. У тофаларов шаманский костюм имел вид птицы, воспроизводя птичью шкуру. У тофаларов атрибутами шамана были бубен и колокольчик.

У якутов, у которых, по некоторым сведениям, как и у бурят, различалось черное и белое шаманство, черные шаманы имели специальный костюм, причем полный комплект атрибутов приобретался шаманом только в преклонном возрасте. Как писал В.Сорошевский, «Платье шамана представляет собой кафтан из выделанной коровьей кожи, спереди настолько короткий, что не закрывает колен, а сзади длинный до самой земли; по краям и всей поверхности этого кафтана, но только назади, нашито нечто вроде бахромы из пучков тонко нарезанной ровдуги; на этих ремешках укреплены погремушки и железки разной формы, имевшие особые для себя названия, места и отчасти символические значения» [25, 610]. Женщины-шаманки имели специальную шубу или шапку. Кожа на бубен бралась от трехгодовалого бычка. На шаманском костюме якутов имелись изображения костей птиц, диски – они символизировали солнце, луну, прорубь во льду, там же размещались фигурки умерших предков шамана – эмэгэт, которые передавались от одного шамана к другому. На якутских шаманских костюмах также присутствовали птицы, особо почитаемые якутами – гагара, стерх, лебедь, имелись там и рыбы. У долган шаманский костюм выглядел так же, как у якутов, на нем жгуты и ровдужные ленты символизировали оперение птицы. Головной убор долганских шаманов составлял мягкий венец, в прошлом изготавливавшийся из шкуры с головы медведя. Как отмечал Р. К. Маак, у монгольских шаманов бубен представляет то коня, то лук [26, 294], а колотушка в первом случае выполняет функции плети и даже имеет соответствующее название. У якутов сохранились воспоминания о том, что кроме бубна тунгюр был бубен дюгюр, на котором имелись металлические струны

и шаман бил в этот бубен металлической лопаткой [26, 294]¹³⁷.

Благодаря такому устройству шаманского костюма драматургия шаманского действия интегрировала в себя все на свете: в ней в равной мере присутствовал и мифологический или мифологизованный фольклор, и реликтовые культы. В то же время текст шаманского действия был одноразовым, он воспроизводился, а, точнее, импровизировался для каждого конкретного камлания, а в других действиях повторялись лишь наиболее общие элементы; вместе с тем, как вообще в народной культуре, элементы шаманской практики должны были быть узнаваемы зрителями. Шаманы якутов, кроме своих духов-помощников, привлекали также на помощь хозяина огня или хозяина территории. Иногда, как уже отмечалось, у якутских шаманов помощниками были духи эвенкийских шаманов.

У бурят костюм шамана имел бубенчики, подвески, изображения духов-помощников, медные круги, изображавшие солнца – возможно, собственное солнце соответствовало каждому из миров, которые посещал шаман. Некоторые детали костюма имитировали скелет зверя, шаманский костюм дополнялся шапкой из шкуры рыси [14, 79], а женщины-шаманки имели особый металлический венец. Шаманские атрибуты делались из шкур определенных животных, птиц, рыб, ведь животные – это те же люди, медведь – это горный человек, лебедь – это небесный человек.

Буряты полагали, что становление настоящего шамана было длительным процессом. Шаману необходимо было получить ряд посвящений. Истинным, большим шаманом считался тот, кто прошел все необходимые 9 посвящений. Шаман получал все принадлежности, которые он должен был иметь, после очередного посвящения, но обычно камлал в своей повседневной одежде, используя только зеркало, трость и плетку. Только для проведения сложных обрядов шаман прибывал со всеми своими атрибутами. В их состав входили головной убор (железный венец с рогами изюбра из железа, с которых свисали подвески, ленты, шкурки зверей), бубен круглый, обтянутый шкурой козы, косули, лошади (по некоторым данным, у бурят бубен нельзя было обтягивать шкурой домашнего животного), колотушка, варган – хуур, применявшийся при гадании. Иногда шаман использовал маску

и панцирь с колокольчиками, изготовлявшийся из свинцовых и железных пластинок и колец.

У хантов шаманское облачение включало в себя халат и рукавицы с медвежьими лапами. У саамских шаманов-нойд не было особой одежды, был только бубен. Отличительной особенностью саамских шаманских атрибутов была двухголовая колотушка, которая, несомненно, позволяла внести значительное разнообразие в ритмы камлания.

Нганасанские шаманы имели по несколько бубнов, они имели также железные трости. Шаманы, камлающие в разные миры, имели и три костюма для разных камланий. На левой перчатке нганасанского шамана было три пальца, на правой пять: у самодийских народов вообще среди духов много экземпляров с физическими недостатками... У нганасан комплект шаманских атрибутов не был постоянным и менялся в зависимости от возраста шамана или кандидата в таковые. Использование костюма шаманом в его практике было если не обязательным, то желательным. Нганасаны говорили, что у шамана без костюма духи-помощники шамана дядяда «только вокруг ходят». Это понятно – если нганасаны думали, что жизненная сила человека заключена даже в шерсти, вылезавшей из его костюма, то духи-помощники ни за что не вселятся в шамана, который не одет в костюм с их изображениями. Нганасанские шаманы получали костюм очень рано – так, уже в четыре года внук известного шамана Дюхадэ имел бубен и шапочку, в пять лет он повторял шаманские напевы деда, а в шесть лет он уже умел камлать сам. Вероятно, именно так рождается «социализованный» шаман-потомок, которого специально воспитывают в сообществе и в шаманской семье в соответствии с определенным родовым или социальным заказом. Практика нганасанского шамана с течением времени добавляла к костюму новых духов-помощников – дядяда, а старые идола-койка теряли силу и разрушались. Каждый дух-помощник дядяда у нганасанского шамана имеет свою песню и свой ритм бубна. В качестве духов-помощников нганасанского шамана выступали звери, предки, ненцы, матери (имеется в виду вода-мать как персонаж нганасанского пантеона). Нганасаны считают, что присутствие родных на камлании усиливает его результаты – надо полагать, что

старшие родственники и прежде всего родители оказываются более подвержены внушению, а результаты камлания в пересказе родственников шамана будут многократно усилены и создадут эффект передачи воздействия по цепочке, что и даст желаемый итог.

Нганасаны рассказывали, что бубен шамана символизировал год или неделю, в зависимости от того, имел ли он 12 выступов или 7 выступов. Таким образом, нганасанский бубен мог иметь не только черты пространственного образа мира, если на нем были соответствующие рисунки, но в своей форме заключал темпоральную модель мира, символизируя повторяющийся временной цикл. У нганасан не было обязательно изготавливать костюм силами членов рода, можно было купить костюм у соседей.

Л. А. Лар пишет о том, что костюм ненецкому шаману шили женщины [23, 29]. Это немножко странно для нас, потому что по воззрениям ненцев женщина – существо нечистое, о чем неоднократно говорил и сам Л. А. Лар. Впрочем, возможно, что или шаманский костюм, который шили женщины, был не совсем шаманским, или шитье любой одежды у ненцев стало чисто женским занятием. А. А. Попов, наблюдавший ненецких шаманов раньше, чем Л. А. Лар появился на свет, писал о том, что у ненцев старый шаман давал молодому свой костюм, давал бубен и колотушку [9, 11]. У ненецких шаманов были четыре бубна, два из них использовались для лечения, два других употреблялись для иных камланий. Шаман категории самбана имел в качестве одного из атрибутов посох. Как отмечается, отдельные группы ненцев утратили шаманский костюм или же он у них не развился в самостоятельный шаманский атрибут. Так, у западных ненцев имелась только особая шаманская шапка. Ненецкие шаманы при камлании закрывали глаза бахромой и сукном или повязкой из оленьей шкуры. У некоторых ненецких шаманов имелась в качестве атрибута перевязь с гусиными клювами, такая же перевязь встречалась у саамов.

На шаманском костюме энцев изображался птичий хвост, лапы волка, на нем также имелись изображения оленей, журавля, гагары, в отделке такого костюма прослеживались изображения

костей крыла, птичьих лап, филина. На специальной повязке для глаз, такой же, как у ненцев, наносились изображения глаз души шамана.

Селькупские шаманы имели специальный костюм только для камлания в светлом чуме. Птицы, изображаемые на костюме, выполняли роль разведчиков, духи-уроды представляли собой войско шамана. Среди духов-помощников шамана, представленных на его костюме, имелся журавль, также на шаманском костюме изображались части тела птиц, в частности, грудная кость птиц – таким образом, костюмы иногда представляли собой синкретические образы зверей-птиц или приближали к обладателю костюма и наблюдателям камлания весь мир зверей сразу. У селькупов атрибуты шаману делал народ. Оживление бубна селькупского шамана длилось 10 дней и по времени было приурочено к перелету птиц весной. Наверное, в таком выборе усматривалась возможность заселить в шаманский бубен как можно больше духов с разных сторон света. Бубен шамана у селькупов, как и у тюркских народов Южной Сибири, символизировал оленя или лодку, он служил средством передвижения. Селькупский шаман во время камлания летал на юг на том самом олене, из кожи которого был сделан бубен. Г. Н. Прокофьев в одной из своих работ подробно описал обряд оживления бубна у селькупов [10, 137-145], но заметил: «В настоящее время церемония оживления бубна практикуется уже далеко не всеми шаманами. Главной причиной этому является, по всей вероятности, экономическая несостоятельность огромного большинства туземцев» [10, 144]. Обратим внимание, что «экономическая несостоятельность» селькупов – это 1930 год, что же нам остается говорить о последующих за этим временах...

Селькупские шаманы гадали на колотушке, бросая ее: если колотушка упадет раскрашенной стороной – это хорошо, если упадет меховой стороной – плохо. Для того, чтобы точнее представить себе результат гадания, шаман бросал колотушку три раза¹³⁸.

У кетов состав шаманского костюма зависел от силы шамана, сам шаманский костюм комплектовался постепенно – от колотушки, сделанной из полугнилого дерева, до полного

¹³⁷ Формы слов тюнгор и дюнгор принадлежат двум близкородственным языкам или двум разным диалектам.

¹³⁸ У магаданского писателя А. Мифтахутдинова, прекрасно знавшего и любившего культуру чукчей и эскимосов, есть рассказ «Два моржа», по сюжету которого герой останется в поселке со своими друзьями-коренными жителями, если на подаренных им ему игральных костях, выпадут две шестерки, обозначенные на грани каждой кости головой моржа. Желанные всеми героями рассказа «два моржа» выпадают, но только с третьего раза – гадание осуществляется в абсолютно строгом соответствии с шаманской наукой.

облачения. На шаманских атрибутах кеты рисовали солнце, луну, духов-покровителей. У мужчин-шаманов был особый головной убор – своеобразная корона с оленьими рогами или птицами, женщины-шаманки короны на шапке не имели. Стоит обратить внимание, что такая корона, имеющая разные размеры или просто изображаемая на шаманском головном уборе в виде нашитых на него полосок меха или ткани, присутствует на громадном числе шаманских шапок у разных народов Сибири, у которых имеются специальные шаманские головные уборы.

Шаманский костюм эвенков символизировал животное, оленя или медведя, очевидно, таким образом представлялся дух-помощник шамана. По одному из предположений, шаманское камлание у эвенков представляло явление людям тотема-гостя, который имел зооморфный облик, однако эта версия в науке позже ушла на второй план, поскольку тотемизм как форма мировоззрения у народов Сибири не нашел подтверждения. Эвенки изображали на шаманском костюме также кости птичьего крыла, на нагруднике изображалось дыхательное горло с пищеводом, позвоночник птицы. У забайкальских эвенков на шаманском костюме присутствовали изображения лодок и оружия. Иногда у эвенков шаманский костюм шился из целой шкуры животного, и тем самым не только служил целям изобразить духа-помощника шамана ближе к его природе, но и воспроизводил один из самых древних типов одежды.

Как рассказывали эвенки некоторым ученым, шаман получал атрибуты от своего рода последовательно. Сначала шаману вручали бубен, потом нагрудник, постепенно менялся характер изображений на шаманских нагрудниках. Как объясняли знатоки, плащ эвенкийского шамана изготавливается последовательно и на нем добавляются украшающие элементы и подвески, изображающие духов или обозначающие их присутствие – ну ни дать ни взять офицерский мундир, на котором меняются в сторону повышения знаки различия! На бубнах эвенков изображались птицы-помощники шамана – орел, ворон, гагара, таймень, щука, налим. На бубнах эвенкийских шаманов встречались разные изображения, в том числе и изображение мирового дерева. На колотушках бубнов у эвенков изображалась дорога

в Нижний мир. В шаманском чуме эвенков ставился *туру* – своеобразный столб с изображением всех миров. Этот столб служил одновременно образом мирового дерева, шаманского дерева и родовой шаманской реки, соединяющей разные сферы в горизонтальной модели мира.

Согласно А. И. Мазину, шаманский бубен у эвенков символизировал собой вселенную и был средством передвижения по ней, он выступал в качестве плота или лодки, на чем шаман путешествовал в Нижний мир. Интересно, что Нижний мир, куда уходили умершие, у эвенков ассоциировался с течением реки, а Верхний мир, куда шаман проникал, желая доставить в Средний мир души детей, ассоциировался с вершиной дерева. Впрочем, никто из носителей традиции не замечает противоречий в устройстве виртуальных миров, очевидно, руководствуясь мудрым принципом – поживем-увидим...

У эвенков, как пишут некоторые авторы, шаманский костюм-кафтан имел половины разных цветов: левая половина была темная, правая – светлая. Металлические подвески на кафтане изображали или символизировали духов-помощников. У восточных эвенков шаманское облачение состояло из шаманской шапки-дэлбурун, на которой просматривается изготовленное из матерчатых лент двух цветов (черного и красного) изображение «короны», с бахромой, закрывающей лицо шамана. В комплект одежды эвенкого шамана мог входить также пояс, к которому пришивались фигурки духов-помощников шамана¹³⁹. Если эвенкий шаман не имел пояса, фигурки духов-помощников шамана нашивались на шаманскую шапку или прикреплялись к колотушке ближе к рукоятке. Фигурки духов-помощников эвенкого шамана изображали людей, часто в своей летней или зимней национальной одежде (не только эвенкой, но и корякской или чукотской), или медведей, в таком случае они делались из медвежьей шерсти. Другие атрибуты эвенкого шаманского костюма как бы разбредлись по обычной повседневной одежде – так, мех рыси использовался для отделки женских головных уборов, а узор в виде птичьей лапки стал любимым украшением головок осенне-зимней обуви-торбасов (ныне такие торбаса носят в основном женщины), и шаманская природа этих деталей просматривается уже с большим тру-

дом. Не случайно уже Я. И. Линденау в середине XVIII века говорил о том, что у ламутов (эвенов) на Охотском побережье шаманы не имели особой одежды, и из атрибутов имели только бубен с колотушкой [10, 516].

Шаманский бубен у эвенов выполнял также функцию домашнего охранителя. В настоящее время бубны у эвенов сохранились в небольшом количестве экземпляров, поэтому связанные с ними представления с трудом поддаются изучению. Тем не менее когда бубен уносят из дома в связи со смертью владельца, чтобы передать кому-то (считается, что без употребления его хранить нельзя), то изготавливают своеобразный заместитель – «тень» бубна, по-эвенски *унтун ханинни*. Тень бубна – это схематическая модель бубна, сделанная из лучинок с металлической крестовиной из проволоки. Тень бубна хранится в доме какое-то время после того, как из дому унесут настоящий бубен. Эвены, живущие на западной Чукотке, рассказывают, что раньше у входа в жилище клали игрушечный бубен, чтобы ребенок не выбежал на улицу. Видимо, именно такие предметы, то есть миниатюрные бубны или модели бубнов, в довольно большом количестве встречаются в различных музейных коллекциях, хотя функции этих предметов остаются не до конца раскрытыми в описаниях таких коллекций.

У орочей на шаманском костюме присутствовали перья орла, сам костюм был сходен с ульчским или нанайским костюмом. Такой костюм изображал шкуру птицы, а на ногах, на обуви имелись изображения жаб – владелиц Нижнего мира. У орочьих шаманов количество атрибутов зависело от силы шамана, у слабых шаманов было меньше принадлежностей, у сильных – больше. У удэгейцев шаманский костюм похож на нанайский или эвенкийский. Сходные по типу костюмы были у шаманов ороков, костюмы негидальских шаманов были сродни эвенкийским или нанайским – иными словами, все шаманские костюмы народов Приамурья имели множество общих черт. Понятно, что костюм шамана имеет некоторые этнические доминанты, но столь же вариативен и индивидуален в каждом объекте, как и театральные реквизиты для одной и той же пьесы в ее разных постановках даже в одном и том же театре.

Атрибуты шамана у нанайцев – это зеркальные диски-толи, пояс, бубен, посохи, священные столбы, фигурки духов-помощников – сэвэн, одежда нанайских шаманов – халат, юбка, кофта, головной убор. Декоративные элементы

шаманского костюма нанайцев – это перья орла, которых насчитывалось до 27 штук, изображения змей, ящериц, лягушек, на шапке шамана – полоски меха различных животных; таким образом, шаманский костюм представлял в собирательной форме целостную модель мира зверей. Костюм делал нанайского шамана похожим на тигра или медведя. Нанайцы полагали, что дух-покровитель шамана-аями жил в центральном бубенчике на рогах шапки. На юбках нанайских шаманов также наносились изображения духов-помощников, Бубны шаманам делал сначала хороший искусный мастер, потом – сами шаманы, женщины-шаманки заказывали бубны мастерам. В 1930-е годы нанайские шаманы камлали без бубнов, иногда для создания ритма, обязательного в камлании, стучали по топору или другим предметам. Нанайцы говорили, что в бубне и колотушке живут свои духи – то же мы наблюдаем у тюркских народов Южной Сибири.

У нанайцев слабые шаманы, то есть шаманы низшей категории иногда получали бубны от умерших родственников, такие шаманы имели слабых духов-помощников. Средние шаманы проходили посвящение, которое заключалось в том, что над ними камлал какой-то опытный шаман, который наблюдал шаманское призывание у нового избранника духов. Средние шаманы имели особый костюм, собственные атрибуты, имели более могущественных духов-помощников. Среднему шаману атрибуты делали родственники. Самые могущественные шаманы, касаты, занимающиеся проводами душ в Нижний мир-буни, имели в качестве помощника птицу-коори и особого духа-сэвэна Бучу [10, 400]. Ими могли быть только мужчины. Атрибуты такого шамана – посох и зеркала-диски доставались ему от предков. Этнографы отмечают, что у нанайцев шаманы всех категорий были бедными, поскольку из-за своей практики не участвовали в промыслах и работах, а сама шаманская практика не давала возможности разбогатеть. У ульчей шаманский головной убор был сделан из шкуры с головы лисицы, на поясе были подвески.

Нивхские шаманы имели весьма скромные атрибуты – бубен, пояс, набор повязок из священных стружек-инау, головной убор, перевязь, запястья. На головном уборе располагались зеркала-толи в форме дисков и изображения рогов.

Шаманы юкагиров имели костюм женского покроя, особый нагрудник типа того, каким пользовались эвенкийские шаманы, и обувь-пимы.

¹³⁹ В. Федоров, имеющий в виду тот же комплект атрибутов, хранящийся в магаданском музее, считает, что эти фигурки изображали «хозяек дорог» Нижнего мира (Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М., 2003. С. 303), для чего нет никаких доказательств. Фигурки духов-помощников у эвенкийских шаманов весьма реалистично изображают обитателей Среднего мира.

Вполне возможно, что когда-то юкагирский шаман представлял роль женского божества типа матери-земли. Впрочем, все может быть – возможно, что у юкагириков мужчина-шаман менял свой пол, но, в отличие от знаменитых таким свойством чукотских шаманов, только на время камлания. У юкагириков бытовала примета, что лопнувшая кожа на новом шаманском бубне является признаком близкой беды.

У чукчей шаманская одежда отличается от обычной повседневной одежды особой бахромой, подвесками и швами. Уж не та ли это самая бахрома, которая в современных стилизациях так наглядно отличает повседневные этнографические костюмы американских индейцев от костюмов коренных жителей азиатского Севера? Как пишут исследователи, только западные чукчи имели особую шаманскую одежду, которая шилась из мелких кусочков меха – это дает основания думать, что первоначально шаманский костюм таким образом изготовлялся из шкур всех водящихся вокруг зверей и имел целью собрать полную картину мира или сконцентрировать в себе силу всех живых обитателей Среднего мира. Ученые предполагают, что на Чукотке имело место преобразование более сложного общесибирского шаманского костюма в сторону его упрощения. Так, конечно, можно думать, если отягощать описываемую религию и религиозную практику сущностями, аналогичными понятийному аппарату мировых религий, но можно и допустить, что на Чукотке сохраняется культурная архаика. У коряков шаманы не имели особого костюма, некоторые корякские шаманы при приготовлении к камланию надевали один мужской торбаз и один женский. Корякская одежда имела подвески из кружков кожи или бисера, которые, по сообщениям мастериц, изображали луну, а точнее, луны нескольких миров – впрочем, такие украшения давно появляются на праздничной и даже на повседневной корякской национальной одежде.

Шаманы эскимосов, как и у других народов, имели бубен, несколько отличавшийся своей формой, размерами и конструкцией, но самое интересное заключается в том, что у эскимосов использовалась особая техника обращения с бубном. Эскимосы, в отличие от всех других народов, били колотушкой не по оболочке бубна, а по его обратной стороне, то есть по деревянной рамке, при этом оболочка действовала только как резонатор и являлась главным источником звуков бубна.

Екатерина Дмитриевна Прокофьева – та самая исследовательница, которой старый селькупский шаман хотел отдать своих духов-помощников, впоследствии написавшая объемное исследование о шаманских костюмах народов Сибири [46], отмечала, что для комплекта шаманской одежды характерными являются кафтан, нагрудник-передник, головной убор, обувь, перчатки или рукавицы и штаны. Если какие-то части костюма отсутствовали в той или иной этнической традиции, то чаще всего не было перчаток и штанов. Иногда в качестве шаманской одежды фигурировал только головной убор, только нагрудник или повязка, маска, пояс или накидка. Головной убор шаманов мог иметь рога – не вполне понятно, для роли оленя-бойца или для роли жертвенного животного, преподнесение которого духу в форме умерщвления разыгрывалось в шаманском иллюзионе, – шаманская обувь имела материальные элементы лап зверя или такие элементы изображались на ней при помощи каких-то украшающих средств. В костюме шаманов так или иначе отражалось противопоставление светлого и темного миров – очевидно, так показывались Верхний мир и Нижний мир соответственно.

Шаманский костюм у большинства народов Сибири символизировал собой зверя или птицу. При этом, несмотря на громадную разницу в конструкции и декоративной отделке, костюмы разных народов по своей семантике оказываются очень однообразными. Образ птицы в костюме отмечается у алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов, монголов и бурят, присутствует в атрибутах саамов. Зверь изображается в шаманских костюмах якутов, эвенков, бурят. Шаманские костюмы из цельной звериной шкуры имелись у селькупов, кетов, энцев, нганасан, сымских эвенков, тофаларов. У эвенков был шаманский головной убор из шкуры журавля. Часто наплечная одежда соотносится с образом птицы, а головной убор – с образом копытных. Возможно, такое распределение смыслов на костюме объясняется попросту тем, что наиболее значимой частью головы животного являются рога, а значимой частью плечевого пояса – крылья, причем у человека, примеряющего на себя эти образы, понятно, нет ни того, ни другого, и как раз по этой причине он стремится заполнить недостающие для себя части тела животных. Детали шаманского костюма изображали части тела животных, у энцев определенные части костюма представляли даже костный мозг или же подчеркивали собственное тело шамана. Подвески на шаманском костюме составляли

зооморфные и антропоморфные (редко) изображения, части тела зверей, духов-уродов (одноногих, одноруких и т.п.), резе рыб и насекомых, бабочек и оводов. В общем, шаманский костюм был настолько насыщен смысловыми элементами, указывающими на животных и птиц, и самими образами этих птиц, что его можно сравнить с универсальным театральным костюмом, позволяющим играть самые разные роли птиц и животных. Отметим сделанное наблюдение: такой костюм позволяет шаману играть роль собственного духа-помощника, но по крайней мере звериные образы, для представлений которых использовался такой костюм, относились не только к ним...

Чаще всего в изображениях на шаманских костюмах и предметах шаманской одежды народов Сибири присутствуют животные – олень, лось, выдра, волк, медведь, собака; птицы – двуглавый орел, филин, журавль, утка, гагара, гусь, кукушка. На них имеются также изображения мирового дерева или символизирующей его лестницы, а также элементы той или иной сферы мира – солнце, луна, звезды. Позднее на шаманских костюмах появляются лодки, луки, копыта, сабли, символы дорог, цепи, веревки, миниатюрные модели предметов, используемых в хозяйстве. В атрибутике несильных шаманов обычно отсутствует железо, которое, очевидно, ассоциируется с особым могуществом. У алтайцев и тувинцев на шаманском костюме имеется изображение небесных дев – дочерей верховного божества Ульгена. В частности, именно такие изображения позволяют определить значение одного из антропоморфных орнаментов, представленного на эвенских женских передниках-нэл в виде бисерной вышивки.

На шаманских бубнах народов Сибири было принято рисовать все, что угодно – устройство вселенной, состоящей из нескольких миров, духов-помощников, представляющих разные стихии природы. Это нам понятно и мы довольно легко можем это объяснить – ведь любое изображение предмета являет собой приближение к нему. Кстати, стремление сделать акцент на изображении глаз в фигурке духа [31, 92] – это явное желание заставить соответствующего духа внимательнее смотреть на людей и чаще думать о них. Как отмечала Г. Н. Грачева, рисунки на бубне шамана зависят не столько от традиционных верований, сколько от фантазии самого шамана, а шаманство насыщено элементами персональной креативности. Известно, что изображение духа является вместилищем духа,

и нарисовать духа помощника на бубне – значит вселить его туда, отлить или вырезать из металла подвеску, изображающую животное и прикрепить ее к костюму – значит, завести себе соответствующего помощника. У кетов на бубне было изображено семь миров, а в мире семь речных мысов – это схема мира, своего рода географическая карта большого государства со всеми его виртуальными территориями...

Из характеристики шаманских атрибутов, которые имеют какие-то сопроводительные разъяснения их владельцев [47], становится понятным, что шаманские костюмы с присутствующими на них изображениями духов являются не просто формой вместилища тех духов-помощников шамана, которые служат ему в тот или иной момент или средством их вызывания, но и своего рода коллекцией духов-помощников, которые служили шаману на протяжении его деятельности, даже если тот или иной дух переставал служить шаману. Изображение такого духа оставалось на костюме, поскольку демонтировать элементы такого костюма было, скажем так, не принято. Иногда считается, что количество духов-помощников влияет на ранг или статус шамана, но остается неясным, можно ли считать специализацию шамана типа той, какую имеют ненецкие или нанайские шаманы, влияющей на их статус, возможны ли переходы из одного статуса в другой и как они осуществляются.

Если внимательно рассматривать металлические зооморфные изображения, размещенные в виде подвесок на шаманских костюмах, то можно убедиться в том, что некоторые из этих изображений имеют одинаковый стиль исполнения с деревянными идолами, представляющими, очевидно, семейных духов-охранителей. Это сходство, как мы думаем, означает, что эти подвески можно признавать не самостоятельными изображениями духов-помощников, а вторичными изображениями тех самых идолов, которые некогда занимали свое место в жилище, а теперь находятся в экспозициях этнографических музеев рядом с шаманскими костюмами.

С чисто искусствоведческой точки зрения данное сходство трудно объяснить, поскольку скульптурные изображения во все времена и у всех народов оказываются связанными по стилистике со спецификой своего материала, и то, что характерно для деревянной скульптуры, то есть в нашем случае для идолов, едва ли может непреднамеренно воспроизводиться в металле – здесь мелкая скульптура народов Сибири

не составит исключения. Соответственно есть основания ставить вопрос – являются ли изображения духов, сходные с идолами, самостоятельными изображениями первого порядка, или же они относятся к изображениям второго порядка, то есть воспроизводят изображения идолов? Признание того, что некоторые фигурки на шаманском костюме изображают идолов, побуждают видеть семиотические характеристики шаманского костюма и в конечном счете мировоззрение шамана в несколько ином свете, чем это представлялось ученым ранее [48].

Присутствие изображений идолов на шаманском костюме (если это действительно они) с очевидностью свидетельствует о том, что среди духов-помощников шамана были не только его личные духи, обретенные им вместе с его шаманским призванием, но и по крайней мере какие-то семейные духи, фигурки которых находились в общем пользовании членов семьи, или духи-объекты промысловых культов. Этот факт сам по себе не особо примечателен, поскольку известно, что среди духов-помощников шамана, особенно среди тех, к кому шаман обращался при камлании, были и духи-предки, и духи-хозяева стихий, и представители пантеона – тут сделанные наблюдения только в какой-то мере обосновывают это положение. Но наличие изображений идолов на шаманском костюме, как бы удваивающее или мультиплицирующее этих идолов и соответственно приближающее к себе духов, которых они изображают, во время исполнения шаманского ритуала, несколько меняет наши представления о самом шаманском костюме.

Мы не оспариваем того, что сам шаманский костюм можно считать своеобразной моделью мира, поскольку в нем может быть обнаружено в той или иной форме мировое дерево или иная форма изображения вселенной, а разнообразие фигурок духов-помощников и материал шкур и перьев от разных животных, о чем мы уже говорили, являет собой вселенский зоопарк (если они зооморфные), или региональный этнопарк (если они антропоморфные). Если к этим качествам шаманского костюма добавить присутствие на нем изображений идолов, являющихся самостоятельными предметами культа безотносительно к шаманской практике, то тогда шаманский костюм обретает еще одно качество – качество переносимой модели анимистического алтаря, поскольку не все находящиеся на нем изображения представляют личных духов шамана.

Впрочем, сходство скульптурных изображений на шаманских костюмах с идолами может приобрести и иную, прямо противоположную интерпретацию, при которой семейные идолы вне зависимости от места их расположения (в специальном вместилище, в жилище, на открытой местности) будут рассматриваться как воспроизведение изображений духов-помощников и покровителей шамана. Этот взгляд может найти обоснование в бытовавшем у некоторых народов обычае разбирать часть подвесок с костюма умершего шамана в качестве охранителей. Таким образом, обнаруживается сложная и многомерная связь между составом личных духов-помощников шамана и семейных духов-охранителей, между изображениями идолов и духов-помощников, и между представлениями о функциях духов-помощников и духов-охранителей.

Таким образом, костюм шамана у народов Сибири служил средоточием духов-помощников и духов-охранителей, изображения которых либо сохраняли в себе этих духов, либо позволяли духам приближаться к шаману. По словам Ч. М. Таксами, костюм – это мир, это дом духов-помощников шамана [49, 11]. Если такой костюм не был насыщен изображениями разнообразных духов-помощников шамана, то он воспроизводил главного помощника шамана – зверя или птицу, с помощью которого шаман совершал путешествия в верхний или нижний мир. Надо полагать, что духи-птицы позволяли шаману перемещаться в Верхний мир и в Нижний мир, а рыбы и пресмыкающиеся содействовали шаману при камланиях в Нижний мир.

М. Элиаде в своей книге «Шаманизм. Архаические техники экстаза» так пишет о характере и предназначении шаманского костюма: «Шаманский наряд сам по себе представляет религиозную космографию и иерофанию (священное явление): он означает не только божественное присутствие, но также космические символы и метапсихические пути. При тщательном исследовании он раскрывает систему шаманизма так же ясно, как и шаманские техники и мифы. ... Даже тогда, когда наряда не существует, его заменяют шапка, пояс, бубен и другие магические предметы, принадлежащие к ритуальному наряду шамана и заменяющие собственно одежду. Так, например, В. В. Радлов утверждает, что черневые татары, шорцы и телеуты не знают шаманского наряда; тем не менее часто случается (как, например, у лебединских татар), что используется ткань для обматывания вокруг

головы, и без этой ткани совершенно недопустимо заниматься шаманством. Сам по себе наряд представляет религиозный микрокосмос, качественно отличающийся от окружающего мирского пространства. С одной стороны, он составляет почти полную символическую систему, а с другой стороны, в связи с посвящением, он насыщен разнообразными духовными силами, прежде всего «духами». Благодаря самому факту одевания – или манипуляции заменяющими предметами – шаман преодолевает мирское пространство, готовясь войти в контакт с духовным миром».

Символика шаманских атрибутов народов Сибири универсальна и в разных формах выражает присутствие разных миров и связь этих миров друг с другом. Изображение мирового дерева – а ведь дерево по своей сути есть живая модель мира, подаренная человеку самой природой! – может обнаружиться в виде растительного орнамента на одежде или каких-то предметах, а также в виде лестницы архаического типа, то есть ствола дерева с искусственными сучками, торчащими в разные стороны. Зооморфные или антропоморфные изображения в жилище – это изображения покровителей или домашних охранителей, но такие же изображения в виде подвесок на одежде, уже своим месторасположением показывающие высшую степень индивидуальной принадлежности: это духи-покровители, духи-помощники данного конкретного человека-шамана, и само надевание такой одежды, демонстрирующее ее зрителям, является началом шаманского сеанса. Сам костюм шамана, если он есть – это уже своеобразный способ отождествления шамана со своим главным духом-помощником, который и позволяет шаману путешествовать по мирам. Как уже говорилось, бубен шамана – это не только инструмент для извлечения мелодий, это еще и «перевозочное средство», лодка, плот или ездовое животное. Голос бубна в этой системе представлений может быть уподоблен звукам Верхнего мира – грому, шуму воды на речном пороге, который на горизонтальной модели мира разграничивает ее сферы, или грохоту камней, падающих вниз, в бездну с горного склона... Так или иначе звуки бубна – это то, что символизирует проникновение шамана в другой мир и тем самым одновременно приближение этого самого мира к сообществу людей, событие загадочное, таинственное, обычно небезопасное. Одновременно с этим звуки бубна – это сигнал призывания сверхъестественных сил или появления этих

сил в Среднем мире, в непосредственной близости от человека.

Вообще, наверное, в традиционной этнографической культуре нет предмета, который был бы более насыщен смысловыми, семантическими связями с другими предметами, чем шаманский бубен. Деревянная рама бубна сохраняет связь с тем живым деревом, из которого она сделана, шкура животного, которой обтянут бубен, устанавливает связь бубна с образом этого животного – одним из помощников шамана. Интересно, что в бубне, даже в материале, из которого он изготовлен, столь очевидно – и столь же удивительно! – переплетаются растительный и животный миры. Этими же свойствами обладает и лук, замещавший бубен у некоторых народов. Транспортные функции бубна производны не только от того, что он сделан из шкуры ездового животного, но и в его форме и структуре – ведь точно так же, посредством обтягивания деревянного остова шкурами, изготавливается и речная лодка, и промысловая байдара морских охотников, так что бубен связывает с лодкой не только внешнее сходство, но и композиционная структурная схема. Наконец, рисунки на бубне, если они изображают духов-помощников, то привлекают эти существа к данному предмету, а если на нем изображена модель вселенной в том или ином виде – они служат не только навигационной картой для шамана, но и точно так же приближают шаманские миры к обладателю шаманского дара и атрибутов, как изображения духов привлекают самих духов.

Если наблюдать изменения в шаманском костюме какого-то одного народа, насколько это позволяют этнографические исследования или изучение музейных коллекций, то можно прийти к выводу, что на рубеже XIX-XX веков имела место деградация шаманской одежды по сравнению с предшествующими временами более активной шаманской практики. Не следует забывать о том, что шаманские костюмы отбирали и сжигали в годы борьбы с шаманством – такими известиями полны популярные статьи по культуре народов Севера, особенно те, которые основываются на интервью с представителями самих этих народов, и научные работы по истории народов Сибири в XX веке. Однако здесь в принципе надо иметь в виду, что пользование специальной одеждой для практикующего шамана не является чем-то обязательным. Обязательным атрибутом шамана является бубен, но и он имеет способность приобретать функциональных заместителей в виде любого предмета, из которого можно извлечь звук.

Остается непонятным то, с чем именно связана постепенная профанизация изобразительных элементов на одежде, которую мы можем наблюдать на материале декоративной отделки одежды народов Сибири, и придание им чисто художественных, часто даже не изобразительных, а орнаментирующих функций. Возможно, что именно таким образом искусство освобождается от своих мировоззренческих основ. И именно так на вполне «профанной» повседневной обуви у тунгусов, в частности у эвенов, появляются исходно шаманские черты в виде украшения, воспроизводящего лапу птицы, у североамериканских индейцев остается на костюме бахрома, которая является шаманской для костюма чукчей, а полосы рысьего меха на головных уборах, возможно, еще имеют охранительные функции, но уже никак не могут свидетельствовать о том, что когда-то традиционный костюм народов Сибири мог быть моделью целого мира...

Шаманское лечение

Всем известно, что одной из прерогатив шамана, которая отмечается почти повсеместно, где имеются шаманы, было излечение больных. Можно задать вопрос – имел ли шаман функции лекаря, то есть того, кто является единственным специалистом в области традиционной медицины? Безусловно, нет. В этнографии народная медицина как область культуры и как одна из форм положительных знаний давно стала объектом описания, но она включает способы и средства лечения ран, травм, применение разнообразных специально приготовленных лечебных снадобий – настоев, отваров, мазей, традиционную акушерскую практику (то, что пока этнографы знают плохо. Но врачи – еще хуже), и многие из этих способов лечения получают полное признание в официальной медицине. Шаманская медицина – это особое явление.

Начнем, пожалуй, с того, что шаманы в своей медицинской деятельности никогда не практиковали хирургического лечения и не занимались травмами, ранами и ушибами, то есть теми недугами, причина которых была вполне материальной. У шаманов, равно как и у тех, кого они пользовали, было собственное представление о болезни, которую должен был лечить и которую мог вылечить шаман. Согласно этим представ-

лениям, болезненное состояние человека имело две причины, и обе причины были связаны с воздействием недобрых сверхъестественных существ.

Первая причина болезни заключалась в том, что в человека вселялся особый вредоносный дух, дух болезни, вторая причина – в том, что некие вредоносные существа из другого, почти всегда из Нижнего мира, похитили одну из душ человека. Соответственно и сущность шаманского лечения и задачи шамана заключались в том, чтобы изгнать духа болезни или вернуть душу умершего в Средний мир и воссоединить ее с ее обладателем.

Тувинский шаман при камлании с целью лечения больного в поисках утраченной души сунэзин больного проникал в Нижний мир и добирался до владений повелителя этого мира Эрлик-Ловун-хана, просил его отпустить похищенную душу и извлечь болезнь из тела. Таким образом, у тувинцев болезнь мыслилась и как проникновение зловредного духа в тело больного и как временная утрата больным одной из своих душ. У тюркских народов Сибири, как пишет Н. А. Алексеев, духи-помощники шаманов имели специализацию по болезням, которые они должны были лечить. Интересно, что нивхи в своей медицинской практике, как показал А. Б. Островский, также имели помощников-специалистов по отдельным видам болезней, и изображения этих помощников служили средством против того или иного недуга¹⁴⁰.

Ханты и манси верили в то, что насыщение болезней на человека является действием целой армии и иерархии враждебных человеку духов, а Нижний мир, где эти духи обитают, является пристанищем болезней [33, 240]. Хантыйские шаманы, как рассказывают, даже обладали способностью оживлять умерших. Для этого шаман исполнял особый ритуал – он ложился рядом с умершим лицом вниз и лежал так до трех суток, после чего выходил из чума либо вдвоем с оживленным, либо один. Как видно, эта практика давала положительный результат отнюдь не всегда, что, однако, не умаляет ее значения – а что, разве современный дипломированный врач может гарантировать стопроцентный результат своего лечения?

Саамские шаманы-нойды для излечения больного направлялись в страну теней ямбе-аймо

и просили покровителей этой страны, чтобы они не призывали к себе душу больного. Обратим внимание – тени призывают, а не похищают душу, а нойда вежливо просит обитателей этой страны этого не делать; здесь совсем другие модальности, чем у других народов. В царстве теней нойдам в их занятии помогали птица сайво-лодде, рыба или змея сайво-гуэлле и олень сайво-сарва.

Селькупы также рассматривали болезнь человека как похищение одной из его душ, Чтобы вылечить больного, селькупский шаман искал похищенную душу в другом мире, если не находил – больной умирал, если находил – больной выздоравливал. Вместе с тем селькупы предполагали, что дух болезни вселяется в больного, и во время лечебного камлания шаман начинает гонять его по телу при помощи своих духов-помощников, стремясь изгнать его. Очевидно, все-таки чаще селькупские шаманы предпочитали бороться с духами болезни в теле человека. Однажды у селькупов в 1920-е годы молодежь выследила шамана, когда тот собрал червей в гнилом дереве и потом выдавал их за духов болезни. Селькупский шаман мог не только лечить больных, но и добыть ильсат – душу нового человека.

Эвенки думали, что душу заболевшего человека могли похитить чужие шаманы. Такие представления, несомненно, служили источником межродового и межплеменного напряжения. Любопытно и оригинально по сравнению с другими источниками изложение шаманского ритуала эвенков, исполнявшегося в целях помощи роженице, которое дано в «Описании Тобольского наместничества»: «Когда ж женщина мучается долго родами, то срубает шаман пень, колотит в него клин, шибоб скорее от бремени разрешилась, и беспрестанно из находящихся с шаманом людей подслушивают у юрты и друг другу сказывают, шибоб скоро родит или еще нет. После того и клин либо более, либо менее колотят, родившему же младенцу шаман нарекает имя, но шибоб в той семье было ново» [36, 225-226].

Трудно сомневаться в том, чтобы наблюдатель, составивший это описание более 200 лет назад, не заметил в созерцаемых им действиях шамана элементы симпатической магии. Не менее существенно для характеристики шаманства непременное присутствие посторонних зрителей – тех, кто выполняет при совершении камлания второстепенные функции. В данном случае в этой роли выступают те люди, кто находится вблизи юрты, они подсказывают

шаману состояние роженицы и тем самым не только позволяют шаману подстраивать свои магические манипуляции с пнем и клином под течение родов, но и наблюдают воочию всю сверхъестественную силу могущества шамана, проявляемую в ритуале.

Один из фрагментов «Описания Тобольского наместничества» содержит и зложение нескольких последовательно совершенных шаманских ритуалов, связанных с избавлением от заразной болезни.

«Прежде Чепогирей (эвенкийский род Чапогир – А.Б.) было человек до тысячи, но многие вымерли оспой следующим случаем. Один из них был взят в город Енисейск аманатом на год, што в то время по частым бунтам и необходимо было. Он, заразившись оспой, бежал в свою волость, от него и протчия заразились. В то же время был славной шаман, который предпринял свою собратию от злодейства оспы избавить. На претолстом дереве вывертел дыру, шибоб человеку можно было пролесть, которой из оной выползет, то шаман ту минуту дыру заткнет, шибоб оспа осталась на другой стороне дерева, и так помешкивая пуцая один за другим. После того начал шаманить и обратясь ко всем сказал, што нет способу свободится, мы все пропадем, но еще приказал зделать земленой бугор со внутренним насквозь сводом, шибоб человеку пролесть, и зделал такой же обряд, как и з деревом, но и то не помогло. Бросился шаман в реку Подкаменную Тунгуску, а за ним и другие, иные на оленях, протчие вплав, как и женщины, где бедно живот свой скончали от быстрины воды, а другие не могли вытти от утесистых берегов, хотя в том месте река и не широка. А малое число вышедших и оставшихся на берегу бежали далее и тем спаслись» [36, 226-227].

Здесь нет сомнения в том, что для наблюдателя, изложившего рассказ о попытках шамана избавиться от оспы, стали очевидными в равной мере и мировоззренческие, и семиотические представления, которыми руководствовался шаман в своей практике. В данном фрагменте последовательно описывается, как шаман, пытаясь избавиться своих сородичей от заразной болезни, три раза подряд осуществлял ритуал преодоления преграды, специально создаваемой или намеренно избираемой с целью перейти в иную пространственную сферу, недоступную для болезни. В первый раз такой преградой было дерево с проделанным в его стволе отверстием – своеобразное сочетание естественного предмета-преграды и артефакта-прохода в преграде, во

¹⁴⁰ Впрочем, тут остаются некоторые неясности: каково среди нивхских фигурок соотношение изображений духов-помощников шамана и изображений духов болезней, извлеченных из тела больного.

второй раз – искусственный насыпанный бугор со сводом, или целиком искусственная преграда, в третий раз подлежащей преодолению преградой между разными частями пространства послужил целиком естественный географический объект – река. Функциональная семиотическая значимость прохождения через преграду в ритуале, совершаемом шаманом, в тексте данного источника настолько очевидна, что наблюдатель явно не мог не заметить истинного смысла действий шамана по “разграничению” пространства с целью избавления от болезни, и того символического значения преграды, о котором столь вдохновенно писал в одной из своих работ Мирча Элиаде [50, 24-27, 112-115]. Исходя из данного текста, трудно с определенностью сказать, имело ли преодоление реки чисто условное значение перехода через преграду, или это действие было сопряжено с какими-то медицинскими или экологическими знаниями, однако можно не сомневаться в том, что те два предыдущих действия, которые шаман придумал и заставлял проделать своих сородичей, в немалой мере лишь способствовали распространению заразной болезни. Остается неясным, являлась ли коллективная переправа через реку во время перекочевков часто применявшимся средством избавления от инфекционных заболеваний, и насколько было бы правомерно отнести этот обычай к традиционным медицинским познаниям эвенков. Но бесспорно, что семиотический смысл которых оказался настолько понятным наблюдателю XVIII века, что он сумел выразить его в своем тексте, а также некоторые черты шаманских обрядов, имеющие подчеркнуто “театральный” характер. Из таких описаний становится понятным, что шаманские обряды эвенков и других народов Сибири обязательно требовали присутствия зрителей и их совершение без значительного числа присутствующих, очевидно, не имело смысла. Этот шаманский ритуал представляет значительный интерес для изучения медицинской шаманской практики, поскольку он имеет аналогии в описаниях действий шаманов, относящихся как к XVIII веку, так и близких к современности.

Эвены думали, что болезнь – это следствие похищения души больного духами Нижнего мира или, что встречалось чаще – вселение в человека духа болезни. Вот как выглядела практика шаманского лечения, связанная с тем, что шаман посещает во время лечебного камлания Нижний мир, у булунских эвенков Якутии:

«Когда шаман спускается (досл. падает) вниз, ему нужен огус-бык. Тогда шаман вылавливает

злого духа-арингга из заболевшего человека. Того злого духа вниз увозит человек, на быка-огус посадив верхом. Так туда добравшись, начинают спорить (состязаться – авт.). Сначала шаман говорит: «Этот человек нашего человека съест хотел, поэтому я сюда его привез». Тогда злой дух спрашивает: «Это шаман правду сказал?» – “Злой дух отвечает: «Правду». Тот опять спрашивает: «Зачем ты его намеревался съест?» – Злой дух говорит: «Проголодавшись, намеревался съест». Потом его стегают ветками. А когда шаман поднимается вверх, ему нужна птица. Шаман, поймав душу больного человека, привозит ее к божеству-айбы. После того, как он ее поймает, злой дух больше не может ее найти. Тогда больной человек выздоровеет. Потом (шаман), говорит: «Душу сына солнца ловите!». Там ее ловят, хорошо смотря, руки его, ноги его, все части его тела смотрят, и говорят, хорош ли он, плох ли он» [51].

У нанайцев широко практиковалось лечение посредством изготовления фигурок духов, поскольку духи и насылали на людей болезни. Если шаман искал украденную душу больного, ему в этом помогала собака – особый дух-помощник. Когда заболел ребенок, взрослые окуривали багульником фигурки домашних духов, и говорили – «Не трогайте ребенка». А. В. Смоляк описала один случай, когда дух-помощник шамана в виде червя лечил кость или нарыв в горле – очевидно, сеанс лечения сопровождался какими-то фокусами. Нанайский шаман, пытаясь вылечить оспу, сделал идол старухи, который должен был изображать хозяйку болезни, и умиловывал его. Однажды шаман даже помог самой А. В. Смоляк.

Нивхи знали три способа шаманского лечения – совет, изгнание злого духа, вызвавшего болезнь, и посылание помощников для изгнания злого духа. По воззрениям нивхов, болезнь происходит из-за того, что злой дух милк тащит душу заболевшего в Мльво – селение мертвых. При камлании на лечение милк должен перейти в чн”а – специального идола, которого изготавливали для того, чтобы переселить его из тела больного.

У маньчжур шаман мог отправиться в иной мир не только за душой больного, но и за душой умершего. М. Элиаде пишет: «О подобном нисхождении в «мир умерших» рассказывает маньчжурская поэма «Нишань самани битхэ «Предание о Нишанской шаманке», которую С. М. Широкогоров считает единственным письменным документом, касающимся

маньчжурского шаманизма. Сюжет таков: во времена династии Мин некий юноша, сын богатых родителей, отправляется на охоту в горы и погибает вследствие несчастного случая. Нишанская шаманка решает вернуть его душу и нисходит в «мир умерших». Она встречает много духов, среди которых и дух своего умершего мужа, и после многих перипетий ей удается вернуться на землю с душой юноши, и он воскресает. В поэме – которую знают все маньчжурские шаманы, – к сожалению, очень мало подробностей, касающихся ритуальной стороны сеанса. Она стала «литературным» текстом и отличается от аналогичных тюркских поэем тем, что записана и распространена в письменной форме уже очень давно».

Согласно воззрениям юкагиров, причина болезни человека заключалась в похищении души больного или его сердца духами нижнего мира. Для того, чтобы вылечить больного, шаман должен был предпринять путешествие в нижний мир и забрать душу больного у похитивших ее духов. Сходные в деталях представления в практике шаманского лечения прослежены у эвенов низовьев Лены, о чем мы уже говорили выше. Один из юкагирских рассказов, объясняет причину болезни человека тем, что его сердце съел Остроголовый черт – хозяин Нижнего мира, впрочем, имеющий явные вторичные черты христианских легенд.

Приведем текст одной из юкагирских шаманских легенд, содержащих монолог шамана. Слова, представляющие собой прямую речь и выделенные курсивом, образуют текст шаманского ритуала.

– Заболел один человек. Родственники попросили шамана вылечить больного. Стал шаман бить в бубен, петь, призывать своих духов-помощников:

– Мой отец, дерева корень, мои предки, близко становитесь!

Со своей помощью

На моей стороне встаньте!

Моих девушек-помощниц

сюда приведите!

Пришли духи предков, невидимые простым людям, через шамана спрашивают их:

– Наши дети, наши потомки, зачем нас тревожите?

Родственники больного просят:

– Наш человек умирает, скажите, что с ним случилось?

– Душа-тень этого человека в царство теней пошла, – отвечают духи через шамана.

– Иди за тенью, шаман, сил не жалеи! – просят люди.

Шаман на полу на животе растянулся, в царство теней отправился. Поет он, что по дороге теней до дома старушки с собакой дошел. Стала собака на шамана лаять. Старушка из дома вышла, держит в руках каменный скребок для очистки шкур.

– Навсегда пришел или на время? – спрашивает она шамана.

Шаман своим духам-невидимкам говорит:

– Со старушкой не разговаривайте, идите дальше.

До реки дошли, что в царстве теней течет. На берегу реки лежит лодка, на той стороне дома видны, кожаные покрышки их издали белеют. Возле домов люди ходят, звенят металлические украшения их одежды. Шаман сел в лодку, на другую сторону реки перебрался и на берег вышел.

Здесь он встретил давно умерших родственников больного человека. Вошел в их дом и увидел душу-тень, которую ищет.

– Я пришел к вам взять тень больного.

Родственники не дают, жалеют. Шаман взял тень силой, в себя втянул, чтобы она не вышла, уши себе заткнул. Отправился он в обратную дорогу. Лежа на полу поет:

– Мои солнечные лучи, меня вытяните!

Люди, которые помогали шаману, за одежду его подняли и три раза повернули против солнца. Остановились. Полежал шаман и через некоторое время сам встал на ноги. Девушки-помощницы ему ноги растирают, будто снимают усталость после долгого пути.

Подошел шаман к больному, оцупал его больное место и тень ему вернул. Затем обратился к своим духам-невидимкам:

– Караульте его тень!

С тех пор больной человек поправился [52, 40-41].

Данный рассказ не только объясняет причину болезни и рассказывает о шаманском лечении, но и довольно выразительно описывает сам шаманский обряд глазами его участников и наблюдателей. Он содержит также визуальную картину Нижнего мира в том виде, каким он представлялся юкагирам. Стоит сказать о том, что собаки как сторожа дороги в бун-мир мертвых присутствуют в представлениях о Нижнем мире у олонских эвенов, которые в прошлом были соседями юкагиров.

Чукчи также рассматривали болезнь человека как проникновение в тело человека злого

духа-кэле или похищение души человека-уви-рит. Способы лечения, имеющие психотерапевтический характер – такие, как смена имени, прически, одежды, заклинания знали не только шаманы, они использовались повсеместно. Их основа имела общемировоззренческий характер, и каждый человек обладал правом на то, чтобы, изменив что-то в окружающем материальном мире, воздействовать на мир духов. В. Г. Богораз писал, что чукотский шаман вместо утраченной души человека мог дать больному человеку часть своей души или вселить в человека своего духа-помощника [43, 43]. Православный священник А. Аргентов, в середине XIX века более пятнадцати лет проживший среди чукчей, человек, который по долгу службы должен был активно бороться с шаманами, отметил в своих записках, что чукотские шаманы полезны как врачи: «Одним своим визитом много пользы дает шаман больному. Надо согласиться, что смысленные шаманы полезны там, где до лучшего не доросли». О психотерапевтическом эффекте шаманского лечения, обращая особое внимание на эффекты массового гипноза, проявляющиеся при шаманских сеансах, писал в 1910-е годы один из крупнейших исследователей тунгусского шаманства С. М. Широкогоров [10, 60-67]. Статус психотерапевта отмечается у шамана, занимающегося лечением, и современными этнографами [53]. Польза психотехники лечения признается современными исследователями шаманской практики [21, 24-25]. Нам известно, что Петр I в 1724 году, когда он был серьезно болен, послал в Сибирь, в Тобольск указ с требованием прислать ему лучших шаманов, но этот указ был получен в Тобольске уже после смерти императора.

Очень архаичский ритуал, способный, по воззрениям тех, кто исполнял его, избавить людей от эпидемической болезни, существовал у чукчей. Участники Северо-Восточной географической экспедиции. 1785-1795 наблюдали, что практика избавления от болезни носила комплексный характер. Когда шаман не смог помочь больному, чукчи сделали кольцо из собачьих кишок и прошли под ним сами, а свое оленье стадо прогнали между двумя кострами [31, 137]. Автору этой книги удалось узнать у современных чукчей, что обряд прохождения людей под составленным из палок подобием арки, на которой повешена собачья кишка, до конца

1930-х годов сохранялся у чукчей Анадырского района Чукотки как средство защиты от эпидемий¹⁴¹. То же самое, как известно из источников, практиковали и коряки, а практика прохождения через специально сооруженные ворота в охранительных целях была характерна и для энцев. Отголоски такого же обряда сохранилось также в фольклоре верхнеколымских юкагиров: один из рассказов повествует о том, как шаман, заманив старуху-духа болезни в дом, обматывает его собачьими кишками; старуха-дух болезни не может выйти из дома, после чего люди навсегда покидают это место [52, 28].

Айнские шаманы-лекари экаси извлекали болезнь из тела больного человека в виде куска мяса. По представлениям айнов, чтобы защититься от оспы, надо было поставить дерево корнями вверх. Такое дерево выступает как символ Нижнего мира и существует как один из атрибутов Нижнего мира, поскольку оно, находясь в нашем, Среднем мире, выглядит так, как оно должно выглядеть в Нижнем мире [54, 92].

По шаманским представлениям, болезнь человека мыслилась как изменение некоей духовной сущности человека, и такое изменение могло иметь две формы – или утрату какой-то части этой духовной сущности, то есть утрату одной из душ, которую должны были похитить злые духи иного мира, или вселение в нездорового человека какого-то постороннего духа – духа болезни. Недостающая часть духовной сущности человека – это, естественно, одна из его душ. В соответствии с такой логикой данная душа должна была быть отыскана и возвращена пострадавшему от духов, а посторонний злой дух, понятное дело, должен быть изгнан навсегда и как можно дальше от людей. Если как это случается при эпидемии, имеет место массовое нападение духов на людей, то, очевидно, изгнание духов уже не помогает, и шаман стремится любыми способами выстроить преграду, которая призвана отделить шамана и защищаемых им людей от духов болезни, или найти такую преграду, которая послужит эффективным средством разделения людей и духов.

Варианты шаманского лечения в разных ситуациях и в разных традициях имеют довольно важные сущностные различия. При изгнании духа болезни из тела больного шаман не покидает Среднего мира – разве что он пожелает изгнать духа за пределы этого мира. Дух болезни

при этом представляется в материальном облике некоего существа, знакомого больному, шаману и свидетелям лечебного камлания, причем существа вредоносного, но не слишком опасного – таким существом оказывается обычно какой-нибудь червяк или насекомое, то есть классические медиаторы-посредники, обладающие способностью проникать в живое тело или его покровы, и обнаруживаться внутри тел живых существ в живом, подвижном состоянии. При отыскании похищенной души больного шаман должен отправиться на ее поиски в какой-то иной мир, и в том мире ему предстоит противостояние со зловредными существами-духами, которые являются похитителями души заболевшего человека. Тут в задачи шамана входит отобрать душу больного у духов, возможно – оставить им что-то взамен, и вернуть душу в тело больного.

Совершенно иная практика наблюдалась при коллективном лечении, например, при стремлении шамана избавить сородичей от эпидемии. В этих случаях действия шамана имели почти магический характер, независимо от того, создавал ли он преграду, призванную защитить от болезни, искусственно, или пользовался каким-то природным топографическим объектом, например, рекой.

Основные отличительные особенности практики шаманского лечения – прежде всего то, что болезнь, которую брался лечить шаман или которую должен был вылечить шаман, поскольку обладавший медицинскими знаниями человек не мог с ней справиться, имела неясную, загадочную причину, и облечение этой болезни в форму духа-иррационального существа, обладающего некоей волей и способного выбирать жертву. Таких причин могло быть опять же две – присутствие злого духа, вселившегося в больного, или похищение одной из душ заболевшего, и по-своему эти две причины исключали друг друга, как исключают друг друга недостаток или избыток сверхъестественной субстанции. Разница причин болезни диктовала задачи шамана-лекаря: или он должен был бороться с духом болезни в присутствии больного на глазах у зрителей, или он опять же на глазах у своего пациента и соотечественников – и непременно с

их помощью – должен был отправиться за похищенной душой и вернуть ее пациенту, ибо только это давало надежду на успех лечения. Если шаман не мог вылечить пациента и тот умирал – а таков один из распространенных сюжетов шаманских легенд, превращенный искусными манипуляторами в антишаманские сказки, – для носителей соответствующего мировоззрения это означало, что пациент потерял какую-то другую душу, но если было так – значит, именно таково было желание самого пациента, и в этом случае неудачное лечение никоим образом не влияло на репутацию шамана. Поскольку шаман – избранник духов, а духи далеко не всемогущи и не всегда послушны шаману, то бывают случаи, когда, как говорят знакомые нам врачи, медицина бессильна...

Шаманская практика предсказания будущего

Практика предсказания будущего представляет собой одно из действий, которые у народов Сибири традиционно относились к компетенции шаманов и составляли значительную часть среди шаманских ритуалов. Различные предсказания занимали важное место и в шаманстве других народов Севера, Сибири и Дальнего Востока [55, 183-186, 205 207; 56, 165-166]¹⁴². Предсказания будущего как действия шаманов, осуществляемые по просьбе других лиц, часто встречаются как сюжетный элемент фольклорных произведений, чаще всего рассказов-быличек или легенд, иногда – героико-эпических произведений, а в настоящее время сказок.

В небольшом сборнике «Сказки эвенской земли», изданном в Магадане в 1988 году – к сожалению, без перевода на русский язык, – помещена сказка с названием «Человек и шаман»¹⁴³. Эта сказка по-своему уникальна. Она содержит полный текст песнопения шамана, предсказывающего будущее для главного героя повествования. Если мы не располагаем собственно обрядовыми текстами шаманских камланий с предсказанием будущего, то данный текст может рассматриваться как совершенно аутентичный материал, иллюстрирующий описываемую в повествовании обрядовую практику

¹⁴² Т.С. Теин пишет, что шаманы эскимосов могли «угадывать приближение несчастья».

¹⁴³ Эвэсэл торэн"этэн нимкарни. («Сказки эвенской земли») / Сост. Большакова Л.Е. [и Хардани А.И.]. Магадан, 1988. С. 25-26. Запевные слова «Куниро-кунир» в подлиннике повторяются после каждой строки. Текст определен исполнителем и собирателями как сказка, хотя ничто не мешает отнести этот рассказ к жанру бывальщин – одного из жанров нескладочной прозы. Исполнитель – Зыбин Петр Кириллович (1919-1993) житель с. Тахтаюмск Ольского района Магаданской области (Сообщено редактором книги Хардани А.И.). Варианты рассказа, записанные от других собирателей, не известны. Небольшой фрагмент шаманского предсказания будущего содержится также в одном из эвенских эпических сказаний (Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982. С. 103).

¹⁴¹ Полевые материалы автора: сообщение Ивтэка Унуковича Березкина, 1929 г.рождения. уроженца Ваежской тундры, 1993 год.

– тем более, что рассматриваемая сказка очень точно воспроизводит тот этнографический контекст, в котором осуществляется шаманом предсказание будущего. Вот эта сказка:

Один человек с женой жил. Сосед у них шаман был.

Однажды человек жене своей говорит:

– Я к своему племяннику Хэнгуни пойду, позову его, пусть он пошаманит, куда нам идти кочевать, в каком месте какого зверя я добуду, пусть скажет.

Пошел он к своему племяннику.

– Племянничек, что меня в будущем ждет, посмотри.

– Ну, давай, посмотрю! Когда кочевать будешь?

– Завтра.

Шаман петь начал:

– Завтра вверх по тому ручью покочуешь,

Куниро-кунир,

Когда вверх по тому ручью покочуешь,

в устье впадающего в него ручья наледь найдешь,

Там слева от ручейка на острове мохнатого увидишь,

Того мохнатого убьешь,

Того мохнатого повесив, дальше вверх пойдешь,

У того твоего ручья исток покажется,

В его истоке, где два ручья сливаются, остановишься,

По левому ручью вверх пойдешь,

В самые верховья придя, большерогого себе найдешь,

Трех большерогих убьешь,

Мясо тех большерогих посушив, назавтра откочуешь,

Там три дня через перевал кочевать будешь,

Когда кочевать будешь, низина откроется,

Там в низине остановившись, назавтра опять покочуешь,

Там, идя, на берегу озера длиннорогих увидишь,

Тех длиннорогих убьешь, четырех длиннорогих убьешь,

Потом след твой в темноте скроется,

В том озере, длиннорогих освежевав, руки не мой,

Куниро-кунир.

Человек говорит:

– О-о! Все. Спасибо!

Назавтра он откочевал вверх по тому ручью. Наледь нашел, там медведя увидел, убил. Душает:

– Ага! Хорошо шаман шаманил. Спасибо ему.

Назавтра опять кочует. Возле двух перевалов остановился. По левому ручью пошел – трех снежных баранов убил.

– Ого! Правду сказал мой шаман! – говорит.

Опять кочует, два раза перекочевав, когда гор уже не стало, остановился. Озер много видно стало. По берегу озера ходит, видит дикого оленя. Четырех диких оленей, которые там паслись, убил. Начал свежевать. Когда свежевал, забыл, что шаман говорил, пошел руки в озеро мыть. Начал руки мыть, а из озера его родственник-шаман за руки его утащил, так что тот человек умер там.

Женщина долго своего мужа искала, потом домой идти собралась. На берегу озера оленья мясо нашла. Возвращаясь, мясо снежных баранов взяла, на поляне возле наледи медвежье мясо нашла. Вот она к дому шамана подходит. Шаман говорит:

– Ведь говорил же я ему, чтобы он не мыл руки в озере!

Шаман так, оказывается, ту женщину себе в жены своим шаманским искусством получить хотел. Та женщина за шамана замуж вышла. Все.

Монолог шамана, целью и содержанием которого является предсказание будущего, передан в этой сказке настолько точно, что он может служить образцом шаманских камланий с предсказанием будущего для большинства народов Сибири.

Хотя в приведенной сказке не отражены наименования действий, совершаемых шаманом, тем не менее их можно было зафиксировать. Само действие, осуществляемое с целью «увидеть» будущее, по-эвенски обозначается глаголом *этэ:вкиттэй*, основное значение которого «видеть сон», «видеть что-л.во сне». У эвенов и у многих других народов Сибири считается, что сон – разновидность такого видения будущего, которое осуществляется спонтанно, без воли видящего или того, кого он может видеть во сне. Действие шамана, рассказывающего то, что ему удалось увидеть во время камлания с целью провидеть будущее, обозначается глаголом *тан"дай*, который в современном эвенском языке в его устной и письменной формах имеет значение «читать», а также «считать»¹⁴⁴.

Как много раз отмечали исследователи, словесные тексты, произносимые сибирскими шаманами во время камлания, характеризовались определенными языковыми особенностями, отличавшими их от языка повседневного общения и языка повествовательного или песенного фольклора. У эвенов в шаманских заклинаниях использовались заместительные наименования для предметов, называвшихся в повседневном языке по-другому: вместо общеупотребительного слова *тор* «земля» в заклинаниях использовалось слово *курукэ:н* «юла», вместо *кэкучэн* «кукушка» – слово *чун"арган*, вместо слова *калим* «кит» – слово *ойэ:лэн*. Некоторые исследователи считают, что произносимые шаманом бессмысленные возгласы, или практика глоссолалии, имеющая осмысленный или неосмысленный характер – восходят к воспроизведению ритуальных текстов, которые исполнялись на другом языке и не были понятны для слушающих, взявших такую практику на вооружение. Мы уже знаем, что шаманы, к услугам которых прибегали русские старожилы Сибири, пользовались малоосмысленным набором слов из «туземных» языков. Обратим внимание читателей – образцы записанных на бумагу или на звукозаписывающий аппарат шаманских текстов понятны квалифицированному исследователю, знающему язык, на котором производилась запись. Вот почему все характеристики особенности языка шаманских заклинаний и рассказов о шаманах, которые можно найти в научной литературе, предельно точны и им можно доверять с абсолютной надежностью. Этнограф или фольклорист, владеющий в совершенстве одним или несколькими языками коренных народов, и тем более языковед, если он серьезно занимается языками, а не суффиксами, в состоянии отличить один язык от другого, распознать в использовании какой-то иной диалект и тем более услышать, что монолог камлающего шамана лишен связности и построен на наборе слов из разных языков.

В эвенском языке – и не только в нем, словарный состав всех языков народов Сибири достаточно богат – существуют довольно значительные по объему синонимические ряды слов-названий некоторых животных, обычно рассматриваемые как табуистические наименования. Так, у восточных эвенов наряду с общеупотребительным названием лося *нокэчэ:н* бытует редко встречающееся слово *эгдетэ* (если оно связано с *эгден* «большой», то данное название выглядит как калька с юкагирского языка), а в

песенном языке было известно и слово *то:ки* «лось» – ныне слово *эгдетэ* является единственным названием лося у эвенов Приколымья, а слово *то:ки* – единственным названием лося у эвенов Охотского района Хабаровского края. У восточных эвенов зафиксировано довольно много слов, обозначающих волка: *н"элуки*, *н"элэчэ:н* («страшный»), *гиркари* (букв. «бродящий»), *бурбэк*, *хивевунси* (букв. «страшный»), *явси*, *явчак*, *явчинмай* (букв. «ночной пастух»); несмотря на то, что значение слова *явчак* «волк» по ряду записанных текстов было достаточно определенным, одна из наших помощниц – пожилая эвенка, безусловно знающая родной язык, уверяла, что *явчак* – это «рысь». Посвоему она права, мало ли кого можно охарактеризовать как ночного хищника – тут и домашняя кошка подойдет, а не только рысь... Не менее разнообразны у восточных эвенов и названия медведя: *накат*, *нугдэ*, *хатма:р*, *хэн"унь*, *хэн"уне*, *умэлэн"гэ*, *мэ-мэкэ*, *мэмэчэн* (заимствование из юкагирского языка: ср. юкагирское *мэмэ* «медведь»). Помимо заместительных наименований довольно существенные различия имеют названия медведя по отдельным эвенским диалектам: так, у камчатских эвенов слово *накат* имеет значение «медвежья шкура», а медведя они называют словом *кобала:н*; у эвенов Якутии часто медведь называется якутским словом *абага* «дед, дедушка», а у арманских эвенов в качестве названия медведя было зафиксировано даже русское слово «дэдускэ» («дедушка»). Восточные эвены считают, что медведь, волк и россомаха понимают язык людей, и именно поэтому их чаще называют иными, не общеупотребительными словами.

Исходя из этого становится понятным, что значительный набор слов-заместительных наименований отдельных животных, различающихся по сфере употребления, служит едва ли не главным источником диалектных лексических различий. В связи с интересующим нас материалом укажем, что и названия снежного барана по эвенским диалектам сильно различаются: если у восточных эвенов наиболее употребительно слово *бон"га*, *бон"гачан*, а слово *уйа:мкан* имеет значение «самка снежного барана», то у эвенов Якутии первое из слов отсутствует, а второе используется в родовом значении «снежный баран». У охотских эвенов вышеприведенные слова почти неизвестны, а снежный баран называется словом *дэла:кчан* (возможно, производное от слова *дёл* «камень»).

Первая особенность эвенского сказочного текста с шаманским камланием, приведенного

¹⁴⁴ Общий смысловой элемент данного глагола и глагола «читать» – рассказывать о том, чего не видит перед собой слушающий.

выше – это наличие в нем заместительных наименований животных, которых должен встретить тот, кому предсказывают будущее: медведь (в тексте *нэбули*, букв. «мохнатый»), снежный баран (в тексте *койэн"элкэн* букв. «имеющий рога снежного барана», «большерогий»), дикий олень (в тексте *тан"нялкан* «имеющий рога как у оленя или лося»), но при этом идет речь об олене или лосе – не ясно, в нашем переводе слово «длиннорогий» используется для более точной передачи различия). В эвенском языке для рога домашнего или дикого оленя и лося используется слово *тан"ня*, а для рога снежного барана (и коровы) используется слово *койэ*, что и позволяет образовывать заместительные наименования животных, имеющих тот или иной вид рогов. Вторая особенность этого же текста в этом же плане – это то, что приведенные в нем заместительные наименования не являются устойчивыми наименованиями данных животных – значение обозначающих их слов из ритуального текста определено по тем словам, какими названы данные животные в дальнейшем повествовании (соответственно *накат* «медведь», *бон"га* «снежный баран» и *буюн* «дикий олень»). Но надо сказать, что трактовка таких слов, как «мохнатый» или «имеющий рога как у оленя или лося» допускает для слушающего – в нашем примере для сказочного героя, обратившегося к шаману – совершенно разные интерпретации, зависящие от случая, как, вероятно, и число увиденных и добытых животных.

Еще одна, уже не языковая, а содержательная особенность разбираемого текста-монолога шамана – это известная условность изображаемого ландшафта и максимальное сходство его с окружающим эвенов в повседневной жизни пейзажем: только современный городской житель сочтет ее в меру конкретной. В тексте, описывающем путь главного героя повествования, нет четких ориентиров, жестко привязывающих маршрут героя к определенной местности, и это не фольклорная условность, а яркая особенность текста-предсказания. По полевым материалам, прежде всего по записям эвенских фольклорных текстов нам известно, что оптимальная система ориентиров в условиях гористой тундры и лесотундры складывалась из двух компонентов: во-первых, запоминания направления движения – вверх или вниз по реке или ручью в распадке, и, во вторых, запоминания количества пройденных перевалов через горные хребты. Эти правила ориентирования в горно-таежной местности хорошо сохранились в эвенском

сказочном фольклоре, где постоянно подчеркивается, что герой движется вверх или вниз по реке, и отмечается, сколько перевалов он прошел – иначе сам рассказчик запутается в своем тексте. Эвенское слово *бужчан*, встретившееся в тексте предсказания, имеет значение не только «остров» но в диалектах также «гора»; слово *анманра* имеет значения «наледь» и «речная долина» – ясно, что при такой широкой полисемии под искусно составленное описание подойдет любой ландшафт, где обитает данный этнос, поскольку и лексическая система описания такого ландшафта (то есть слова-названия гор, долин, распадков, не являющиеся топонимами) является хорошо адаптированной к нему. У нивхов, как пишет Ч. М. Таксами, шаманы в подобных ситуациях описывали хорошо знакомый им пейзаж [56, 174]. Нет нужды даже намекать на то, что пейзаж в тундре, лесотундре или горной тайге является довольно однообразным...

Наконец, кроме собственно языковых факторов, способствующих формированию изощренной техники словесного предсказания будущего, позволяющей достигать высокой степени абстракции, в культуре эвенов до настоящего времени сохраняются некоторые внеязыковые явления, закрепляющие за отдельными лицами особый авторитет и способность к предвидению. Эти явления довольно разнообразны и имеют широкий диапазон использования. Одна из наших знакомых – молодая эвенка, вышедшая замуж за русского мужчину, рассказывала:

– Мы поженились у мужа на родине, поехали к нашим в Гижигу. Когда приехали, мой отец говорит матери: «Ты помнишь, недавно мы «смотрели», какой у нас зять, я тебе описал его – смотри, он тойно такой, как я его видел, правда? – мать ответила: «Да, правда, он и в самом деле точно такой, как ты видел». И раньше наши старики могли видеть, что будет в будущем, предсказывали, и как они говорили, так и было.

Этому рассказу можно верить – в той части, которая относится к описанию событий. Но вряд ли наша собеседница отдавала себе отчет в том, что перед ней был разыгран тонко срежиссированный спектакль. Во-первых, ее русский муж и должен был выглядеть точно так, как его описывал «увидевший» его отец (для обозначения данного действия в эвенском языке используется глагол *этэвкиттэй* со значениями «видеть во сне», и «предвидеть будущее»). Во-вторых, многим хорошо знаком тот факт, что для представителей народов Севера и в частности для эвенов все приезжие люди – русские,

украинцы и вообще все европейцы – выглядят на одно лицо и местные жители с трудом различают малознакомых людей – впрочем, как и наоборот, приезжие тоже не без труда различают по внешности местных жителей.

В нашем мире не так уж много нового. В 1820-е годы Ф. Ф. Матюшкин, лицейский друг А. С. Пушкина, путешествовавший вместе с Ф. П. Врангелем по Восточной Сибири, записал свои впечатления от встречи с якутским шаманом: «Какую я люблю девушку?» – спросил я у него. – «У твоей девушки глаза, как лазурь неба, а волосы, как слабый свет луны (светло-русые)» «Сколько ей лет? Добра ли? Умна ли? Любит ли и помнит ли меня?» – шаман ответил: «Если бы она сама о сем спрашивала, я бы ей отвечал». Далее Матюшкин писал в письме, что «мелкие обстоятельства, которые со мной случились по приезду моем в Средне- и Нижнеколымск, – сколько и не были невероятны, но все с удивительною точностию были предсказаны шаманом». В. Федоров, автор интересной и насыщенной фактами книги «Тайны вуду и шаманизма», взявший на себя труд быть современным комментатором этой истории, задает вопрос – откуда якутский шаман мог знать о голубоглазой девушке, когда за 2000 верст вокруг ни он сам, ни кто-то из его соплеменников не встречал прежде голубоглазых людей [57, 90]? На этот вопрос ответы, вообще-то, есть. Во-первых, к тому моменту, когда происходят описываемые события, русские люди жили в Якутии уже полтора столетия. Во-вторых, рассказы о светловолосых, голубоглазых и бородатых людях с «огненным боем» намного опережали проникновение русских отрядов на Северо-Восток. В-третьих, этот якутский шаман был достаточно умным и наблюдательным, и он вполне мог знать о том, что русский мичман – будущий адмирал – не завел романа с якуткой... Если принять все сказанное во внимание, то тут никак не усматривается ни малейшей мистики и таинственности.

Как писал И. Е. Вениаминов, прекрасно знавший традиционную культуру и владевший языком алеутов, «Касательно же их знания будущего, алеуты-старички уверяют, что некоторые из знаменитых шаманов их еще задолго до прибытия русских предсказывали. Что придут к ним из закрай-моря белые люди другого обычая, и впоследствии все алеуты сделаются такими же, как и пришельцы, и будут жить по их обычаю» [10, 196-197]. Это предсказание может иметь двойное объяснение. Возможно, алеутские шаманы, а точнее те авторитеты, с которыми

беседовал И. Е. Вениаминов, в какой-то момент приспособили свои предсказания под надвигающуюся реальность. Но нельзя исключить и другого – того, что в устной традиции алеутов проявился известный тихоокеанский островной миф, повествующий о пришельцах с другим цветом кожи и другой культурой, который был отмечен, к примеру, на острове Пасхи – с тем отличием, что такой миф просто перемещен из прошлого в будущее. То же самое имело место и в Якутии: якуты уверяли Р. Маака, что их шаманы предсказывали покорение якутов русскими и даже указывали места, где будут возведены церкви [26, 293].

Явления, сходные с описанным выше предвидением того, как именно выгладит зять, которого родители жены ранее не видели, имеют хорошие параллели в некоторых чертах этикета повседневного общения у чукчей, сохранившихся до настоящего времени даже в современных городских условиях. Среди лиц старшего и среднего поколения при общении с младшими по возрасту (соответственно лицами среднего и младшего поколения), а равно при общении с приезжими любого возраста прослеживается любопытная черта. Собеседник нередко начинает говорить о том, что произойдет со слушающим или с лицами, представляющими предмет обсуждения, в ближайшем будущем в той или иной ожидаемой ситуации – при чем он так поступает, даже если его об этом не просят... В дальнейшем развитие событий имеет два и только два варианта:

В первом варианте, если ситуация развивается в ожидаемом для такого предсказателя русле, его слова оправдываются, и для слушающего предсказание как бы сбывается. Например, сказал пожилой чукча, что послезавтра будет летная погода и прилетит вертолет из окружного центра – после того, как в поселок на этом вертолете придут гости, он скажет «А что я говорил? Прилетели, однако». Во втором варианте, если предсказание не сбывается, и происходит нечто совсем иное – например, нелетная погода стоит неделю, – то такой предсказатель в той или иной форме внушает слушающему (пытается напомнить якобы состоявшийся ранее разговор, или делает что-либо. еще), что он якобы предсказывал именно то, что произошло (а отнюдь не то, что он предсказывал на самом деле). «Я же говорил, что погоды не будет!» По мнению такого авторитета, собеседник не должен помнить того, что именно он слышал – он должен слушать его именно сейчас, в момент

обсуждения да, возможно, и сам предсказатель не запоминает того обстоятельства, прав он был в своем предвидении или ошибся. Ибо тут важен не результат, а социокультурный институт, в котором такой результат может быть получен хотя бы в трети случаев. Сходная практика наблюдается и у современных хантов: начиная рассказывать об уже происшедшем событии, представитель этого народа может сказать, что он «увидел», как будет разворачиваться ситуация, а уже потом стал планировать свои действия, оказавшиеся весьма кстати в границах сценария уже свершившихся событий.

Вернемся к традиционному сообществу и вспомним, что в любом сообществе, в котором существовало шаманство, было не по одному шаману; как правило, их было несколько – пусть сильные и слабые, пусть старые и молодые, как угодно. Каждый из шаманов имел разный жизненный опыт и соответственно разные предсказательские способности. Их предсказания на одно и то же событие или временной отрезок должны были различаться. И тогда – совершенно справедливо: кто-то из них должен был оказаться прав. И такие ситуации, если они не способствовали авторитету одной шаманской персоны, многократно увеличивали влияние шаманского искусства. Еще Марк Туллий Цицерон, ничего не знавший о сибирских шаманах заметил: «Удивительно, как это жрецы-предсказатели, взглянув друг на друга, могут еще удержаться от смеха».

В 1820-е годы другой русский морской офицер и будущий адмирал – Ф. П. Литке смог познакомиться с шаманской практикой ненцев. Он подробно описывает камлание ненецкого шамана с целью предсказания будущего: «Между немногими оставшимися тут самоедами был один старик лет шестидесяти, по имени Югубей Таганич, который, как я услышал, умеет предсказывать будущее. Желая посмотреть его искусство, упросил я его загадать мне, дойду ли я с описью на Новую землю. Взяв бубны и палку, обтянутую шкурой оленьей лапы, сел он зажмурясь на землю и посадил подле себя еще двух самоедов, вместе с которыми стал кричать “гой, гой, гогой”, колотя в то же самое время в бубны. Он сзывал этим подвластных себе духов. Когда они собрались, стал он им предлагать нарспев разные вопросы, на которые они ему

его же устами и нарспев же давали ответы. В продолжение этого допроса ассистенты его также что-то такое распевали. По окончании комедии волшебник объявил мне, что при переезде с острова Вайгача на Новую Землю задержан я буду льдами, из которых освобожусь не ранее как через две недели, но на третью достигну до Новой Земли, которой, однакоже, по причине льдов описать не успею, но возвращусь оттоле благополучно. Волшебство это, которое у них называется: колотить кудес или пензер (отчего и волшебники называются кудесниками) употребляют они при разных случаях, например, перед началом промыслов; в случае покраж, болезней и прочего» [58, 307]. В этом рассказе достаточно точно охарактеризованы мотивы и цели камлания ненецких шаманов, мало отличающиеся от того, что известно нам о функциях шаманов у народов северной части Сибири. Описание шаманского камлания, данное Ф. П. Литке, настолько точно представляет состав участников камлания, мелодию камлания и характер словесного текста, произносимого шаманом, что оно может использоваться в качестве сравнительного материала при изучении фонографических записей шаманских ритуалов народов Севера и Сибири, сделанных в 1900-е-1930-е годы – как ни удивительно, то таких записей сохранилось немало, и многие из них были сделаны в 1930-е годы от совсем молодых людей – студентов Института народов Севера в Ленинграде¹⁴⁵.

Почти такой же характер, как в описании Ф. П. Литке, имеет практика предсказания будущего у якутских шаманов. Шаман сказал Р. К. Мааку в ответ на его просьбу предсказать будущее «Ты перевалишь через три высокие хребта и затем благополучно окончишь путешествие» [26, 296]. Насчет количества хребтов, которые предстояло перевалить путешественнику, нам судить трудно, тут шаману было виднее, а сам Маак не указал, сколько хребтов ему предстояло перейти – но он оказался совершенно прав в том, что экспедиция Р. К. Маака завершилась удачно и благополучно.

Подобная предсказательная практика, если она вписывается в культурный контекст повседневной жизни в условиях ведения традиционного хозяйства, когда количество происходящих событий невелико и они характеризуются частой повторяемостью, приобретает прекрасное

основание: авторитет предсказателей в глазах слушающих и наблюдающих постоянно растет, а отдельные несообразности предсказания и дальнейшего развития событий не привлекают к себе внимания и быстро стираются из памяти. Кроме того, шаманские способности, в какой бы области они ни реализовывались, для самих хранителей этой практики не имеют абсолютного характера по своему результату, а также по времени и степени действия. Таким образом, неверные предсказания нейтрализуются, во-первых, отказом от предсказания и его реинтерпретацией, во-вторых, тем, что они, как и многие другие явления шаманской практики, априори не могут реализовываться во всех случаях без исключений.

Наблюдения над снами-предсказаниями у эвенов говорят о следующем. Среди эвенских запретов-оберегов отмечено предписание обязательно рассказать увиденный сон – считается, что таким образом человек, видевший этот сон, может узнать что-то важное для себя и сородичей. У чукчей, по наблюдениям И. С. Вдовина, такая практика приобрела характер общепринятых народных штампов [55, 188]. Причем сновидение у чукчей уже не соответствует какой-то ситуации, увиденной во сне, оно уже приобретает символический характер и при некотором обобщении может дать своего рода фольклорный устный сонник, который остается только издать. Так, уже собраны и даже изданы отдельной книгой предсказательские сны хантов. Это означает, что символическая связь содержания сна и каких-то событий стала общим достоянием – сформировался некий устный сонник, содержание которого знает каждый. Много материала по пророческим сновидениям было собрано В. П. Зиновьевым у русского старожильского населения Восточной Сибири, и этот корпус текстов быличек при его анализе дает очень интересные результаты [59, 299-301]¹⁴⁶:

Из семи рассказов о вещих снах, зафиксированных этим собирателем, в пяти текстах вещий сон видит сам рассказчик, в одном тексте рассказчик является свидетелем происшедшего, еще в одном тексте главная героиня рассказа видит во сне рассказчицу сна [59]¹⁴⁷. Любопытнейшие наблюдения можно сделать, прослеживая время, спустя которое исполняются пророческие сны: в одном рассказе сон сбывается через три дня, в другом – через несколько месяцев, в

третьем – «скоро» без объяснения того, сколько же времени прошло, в четвертом – через год, а в пятом рассказе и вообще через 18 лет [59]¹⁴⁸. Таким образом, хотя все эти рассказы относятся к категории быличек, то есть рассказываются от первого лица, в них существенно различается роль рассказчика, содержание сна и последующих событий. В таких случаях, да еще собираемых воедино и рассказываемых в диалоге или полилоге при обсуждении вещих снов или шаманского могущества, искусственный, навязываемый кем-то характер связи, устанавливаемой между сном и его последствиями, сомнений не вызывает. Но на эти обстоятельства можно было бы не обращать внимания – и тогда пришлось бы поверить в вещий характер снов. Однако в выстраиваемой системе из пророческих сновидений есть одна переменная величина – это время исполнения сна-предвидения. Оно, как можно увидеть даже из представленного изложения, имеет совершенно произвольный предел варьирования и колеблется в широчайших пределах от трех дней до восемнадцати лет, и гораздо чаще просто не имеет определенности. В других записях рассказов о вещих снах, сделанных на Русском Севере, встречаются как былички (рассказы человека о том, что было с ним самим), так и бывальщины (рассказы о случаях из жизни других людей) [60, 29-31]¹⁴⁹, что совершенно понятно, поскольку бывальщина – это обыкновенный пересказ былички. Видимо, при тождестве сюжетов повествования эта пара жанров вообще выступает как неразличимое единство. Наконец, можно сообразить, что рассказы о несбывшихся снах по каким-то странным причинам в природе не существуют ни в одной традиции. Причина тут одна и одна ясна: традиция рассказов о несбывшихся предсказаниях или предсказаниях с неопределенным результатом попросту не сложилась...

Из всего сказанного выше следует, что техника предсказания будущего у шаманов народов Сибири основывается на весьма сложном по своему составу комплексе этнокультурных явлений, который включал и повседневный этикет общения, и определенные условности социальной иерархии, и особенности традиционного образа жизни и географической среды обитания, а также и особенности языка, составляющие проявления универсальных свойств

¹⁴⁵ Этот факт означает, что навыки активной шаманской практики ушли в другой мир вместе с тем поколением, к которому принадлежали эти люди – то есть в 1970-е годы. Следовательно, в это же время была утрачена и основная масса пассивных знаний о шаманской практике у народов Сибири.

¹⁴⁶ См.: тексты NN 432-438.

¹⁴⁷ См.: тексты NN 432-436, 437, 438.

¹⁴⁸ См.: тексты NN 432, 434, 435, 436, 438.

¹⁴⁹ См.: тексты NN 40, 44-47.

языкового словесного знака, такие, как полисемия и синонимия. Этот комплекс явлений позволял с одной стороны, достаточно точно предугадывать действия и поступки людей, с другой стороны, создавал возможность в одних случаях описывать окружающую обстановку с высокой степенью абстракции, в других с предельной конкретностью и определенностью. Самые представления о возможности предвидения будущего, в том числе наличие предсказательских способностей у определенной социальной группы людей (шаманы, люди пожилого возраста и т.п.) сосуществуют одновременно с целым рядом этнокультурных явлений – таких, как рассказы о шаманах (былички и в основном бывальщины), служащие, по справедливому замечанию И. С. Вдовина, для укрепления авторитета шаманов [55, 185, 211; ¹⁵⁰ см. также: 61, 400].

Социальной и культурной основой шаманской практики предсказания будущего и унаследованной от нее практикой предсказания будущего в среде хранителей традиционной культуры народов Северо-Востока Азии является известный авторитет старших в обществе, а также некоторый комплекс положительных знаний, пользование которыми иногда выглядит в глазах наблюдателей как сверхъестественные способности человека. Особый авторитет предсказателей и особая достоверность предсказываемых событий достигается за счет целого множества явлений, принадлежащих к совершенно разным областям духовной культуры этносов. Нетрудно заметить, что многие из явлений, рассмотренных выше, не являются исключительной привилегией сибирских шаманов и находят себе множество параллелей в народных верованиях и представлениях, прослеживающихся в отдельных регионах до настоящего времени. Сама по себе практика предсказания будущего, так же, как и сопряженная с ней практика определения будущего, характерная для шаманских клиентов, – практика, которая может осуществляться в самых разных вариантах и без обращения к шаману (наиболее частым их которых является гадание), как мы полагаем, является одним из способов влияния на будущее, при котором возможность влиять на будущее зависит от

характера предсказания и положительной или отрицательной оценки предсказываемого клиентами шамана – теми, кто обращается к нему за предсказанием.

Подобные представления отчасти связаны с такими представлениями о магии слова, которые бытуют в разных формах у самых различных народов Сибири. Магия слова проявляется у юкагиров в том, что у них существует запрет говорить о чем-либо неблагоприятном, что может произойти с людьми: если человек начинает говорить о том, что в ближайшее время может произойти что-либо нежелательное, ему делают замечание: «Зачем ты колдуешь?» У чуванцев Анадыря глагол «ворожить» обозначает любое предсказание – вплоть до научного предсказания погоды по приметам или метеорологическим приборам. Получается, что в таком понимании погоду в равной мере ворожит и барометр, и растения, меняющие свой вид перед дождем, и облака на горизонте.

Таким образом, шаманская практика предсказания будущего у народов Сибири и Дальнего Востока основывается, с одной стороны, на идее возможного узнавания будущего (по приметам, по проявлениям магии и т.п.), и, с другой стороны, она активно использует изощренную технику словесных описаний, под которые подходит или может подводиться множество реальных ситуаций – в особенности тех ситуаций, которые легко предсказуемы в сообществе, ведущем традиционный образ жизни. Еще одно основание такой практики предсказания будущего – это установление и усматривание причинно-следственных связей между различными по природе явлениями, сочетающееся с произвольным временным интервалом реализации этих потенциальных связей. Собственно, спецификой шаманской практики предсказания будущего по сравнению с любыми другими предсказательскими практиками является только очень хорошее знание окружающей природной обстановки, которое и вне этой практики выступает как исключительно полезное в повседневной жизни¹⁵¹. Наконец, немаловажно и то, что шаманская практика предсказания будущего в значительной мере выступает как средство преподнесения желаемого в качестве действительно в будущем.

В заключение, чтобы исчерпать тему, хотелось бы сказать несколько слов о ясновидении вне шаманского контекста. «Вещие сны», как было показано, оказываются таковыми только при соблюдении двух условий – если такой сон вспомнить или рассказать вовремя, и если при этом игнорировать произвольность интервала времени, лежащего между вещим сном и представленном в нем событии. Мы думаем, что в принципе нельзя исключать проявляющиеся в единичных фактах способности человека воспринимать какую-либо визуальную воспринимаемую информацию или содержание мыслей другого человека, принимая во внимание законы физики и электромагнитную природу потенциальных носителей и трансляторов информации. Однако, как бы этого ни жалалось, такую практику нельзя сделать массовой и сделать ее постоянным свойством человека. Возможно, что в отдельных случаях действительно способность человека к ясновидению, к восприятию несловесной информации и зрительных образов за пределами достижимости его глаз и ушей имеет место. Но эти случаи могут быть сравнимы с единичными случаями приема очень удаленных радиостанций на домашние радиоприемники, теми случаями, которые имеют место при особо благоприятных условиях прохождения радиоволн, то есть в тех условиях, которые имеются далеко не каждый день. Известный писатель-фантаст И. А. Ефремов, ученый-палеонтолог по основной специальности и, следовательно, материалист в восприятии природы, в одном из своих рассказов объяснил, каким образом в природе могут консервироваться пейзажи и даже образы животных и людей из далекого прошлого – в сюжете его рассказа тоже нет ничего сверхъестественного, там действуют примерно те же физические и химические свойства, которые используются в классической фотографии. Отдельные случаи появления в миражах предметов, которые не существуют на момент видения миражей (старые парусные корабли, старые автомобили и т.п.) можно рассматривать как сохранение каких-либо подвижных образов в атмосфере, но вероятность проявления таких образов окажется исчезающе малой, что, собственно, мы и знаем из описания подобных видений.

Что касается ясновидения как свойства особо одаренных людей вроде Вольфа Мессинга – надо помнить, что, во-первых, Вольф Мессинг начинал свою деятельность как цирковой артист. Во-вторых, его деятельность в СССР

обеспечивалась на самом высоком уровне и любое его действие могло и должно было иметь тщательнейшую подготовку извне. В-третьих, его практика имела ярко выраженную конъюнктуру в виде цели продемонстрировать всем людям следующее: Бога нет, но вас видит ясновидящий... В 1970-е годы психологические опыты как вид эстрадной демонстрации тихо сошли со сцены – видимо, дело было даже не в отсутствии преемников у исполнителей, а в том, что эти демонстрации уже не оправдывали идеологических ожиданий.

Проводы умерших в Нижний мир

Проводы умерших в Нижний мир практиковались шаманами у многих народов. Считалось, что шаман знал устройство мира лучше всех других людей, так как он имел возможность бывать в иных мирах – Верхнем или Нижнем, или же, если он сам не бывал там, туда могли проникнуть его духи-помощники или его специальные посланцы из мира сверхъестественных существ. Эвенки и эвены считали, что шаман бывает в Нижнем мире не только тогда, когда он ищет похищенную душу больного, но и тогда, когда он провожает в этот мир души умерших. Так, эвенки рассказывали, что они знают устройство Нижнего мира-буни именно со слов шаманов, которые бывают там. И согласно этим рассказам, в мире умерших эвенки живут родами, охотятся, ловят рыбу, во главе там стоят старики и старухи, там есть шаманы и шаманки. Когда шаман провожает души умерших в Нижний мир, он видит там своих предков. В самом деле, кого же еще он может там видеть, чтобы поддержать свой авторитет и добиться того, чтобы ему поверили, да он и сам старше тех, кому он это рассказывает...

Шаманы ненцев, нивхов, юкагиров, селькупов нанайцев провожали души умерших в Нижний мир. Хантыйские шаманы, как отметил К. Карьялайнен, должны были воспрепятствовать возвращению умершего к людям [33, 100]. В это понятие, заметим, не входит объяснение того, будет ли шаман сопровождать душу умершего, которая сама стремится воссоединиться с предками, или же шаман будет уговаривать умершего, обретшего новое качество, добровольно покинуть Средний мир и переселиться куда-нибудь подальше в реальном или виртуальном пространстве, или же, наконец, ему придется брать на себя труд изгонять дух покойника подальше от сородичей, а уж в какой форме они это делали – провожали умершего к давно

¹⁵⁰ Те же функции эти рассказы имели и у русских старожилов Сибири.

¹⁵¹ Пишущий эти строки имел возможность убедиться в том, как выглядит ясновидение современных шаманов народов Северо-Востока Азии. В конце 1989 года по приезду в корякский поселок один из местных жителей, показав на мой рюкзак, сказал «Доставай бутылку! Я шаман, я ее вижу, доставай». Автор решил на эксперимент и сказал: «Там нет бутылки. Ищи сам: найдешь – твоя, не найдешь – поставишь мне две». Ясновидец, подумав немного и... отказался от своего требования. Кубинский ром, лежавший в рюкзаке на самом дне, был распит в Новый Год с теми, кому он предназначался...

ушедшим сородичам или изгоняли его от живых куда подальше – хорошо бы спросить их самих.

У кумандинцев на сороковой день шаман должен был отправить душу умершего в Нижний мир, иначе умерший становился юзют – злым духом, происходящим от души человека. У тувинцев, как пишет М. Е. Кенин-Лопсан, шаман практиковал не проводы, а изгнание души умершего. У шорцев шаман разговаривал с душой умершего, узнавал от нее новости ближайшего будущего и «уговаривал душу уйти».

Наиболее хорошо известна практика проводов душ умерших в Нижний мир, которую осуществляли нанайские шаманы. Считалось, что это занятие доступно только шаману высшей категории – *касаты*-шаману, сам ритуал проводов душ умерших в Нижний мир-*буни* назывался *каса*. Вещи, отправляемые с умершим в *буни*, нанайцы сжигали.

Как писал Л. Я. Штернберг, сильный шаман возил в Нижний мир-*буни* по двадцать душ, некоторые души терялись по дороге, ему приходилось возвращаться за ними. Иногда шаман во время совершения своего обряда, найдя чью-то потерянную другим шаманом душу, захватывал ее с собой, чтобы она не бродила по сферам мира, близким к людям. В *буни* нанайские шаманы ездили на собаках, оленях, медведях, изюбрях, а ульчи, кроме того – на колонках, белках, лисицах. У нанайцев рода Килен, предки которых были оленеводами, шаман увозил душу умершего на оленях, а у всех остальных нанайских родов – обычно на собаках [62, 155]. Из описаний этих ритуалов можно выяснить некоторые подробности устройства Нижнего мира, не знакомые ранее. Оказывается, что там так, покойники в *буни* разговаривали с шаманом, спрашивали о близких, оставшихся в Среднем мире, а шаман обманывал их, называл вместо своего рода чужой род. Нанайцы полагали, что умершие в Нижнем мире настроены агрессивно по отношению к живым, они хотят захватить и оставить у себя *касаты*-шамана, совершающего обряд проводов душ умерших, поэтому сам обряд проводов душ считался опасным и был доступен для исполнения только самым сильным и могущественным шаманам. Шаман улетал из Нижнего мира на птице-*коори*.

Вот как описывал нанайский обряд *каса* А. М. Золотарев: «Большие поминки представляют собой целую религиозную мистерию, театрализованную до крайних пределов. Главный актер – шаман исполняет сложнейшие представления, причем он не столько импровизирует,

сколько повторяет заученный канон: он изображает езду на собаках, походку различных зверей, борьбу с различными духами, полет на птице и целый ряд других весьма сложных сцен. Реквизит этого своеобразного театра также строго традиционен и далеко не беден. Шаманский костюм, бубен, посох, изображения духов, шалаш, двухметровая птица-кори – все это аксессуары, на фоне которых шаманские действия приобретали в глазах первобытного человека особую убедительность» [39, 162].

Необычный обряд поминок с участием шамана описал Я. И. Линденау у эвенков Охотского побережья на поминках, устраиваемых через год после смерти: Я. И. Линденау описывает этот ритуал следующим образом: «Через год устраивают поминки. Берут кусок гнилого дерева, потому что оно мягкое и его можно резать, и делают из него болвана, который должен изображать умершего. Его одевают и ставят на постель, где спит вдова или вдовец. После этого приходят соседи из других жилищ и приносят с собой самые лучшие кушанья. Тут же душат оленя, отваривают мясо и его со всеми прочими кушаньями предлагают болвану. После этого приходит шаман с бубном и начинает камлать. Он берет кусок от каждого кушанья и подносит болвану ко рту, потом опять отнимает и сам это съедает, курит трубку и душит дым на болвана. После этого все начинают есть и поедают все, что припасено. Поев, шаман опять начинает камлать, а по окончании ему приносят кишку, через которую пролезают все присутствующие. После этого шаман перерезает ее со словами, обращенными к болвану: *Asillahujiatept Oekelmuntschanra, nowirackel, oekelnowira Mutschanadi, hutalningira*. По русски это означает: «Довольно смотреть друг на друга, довольно, не возвращайся, не порти нашу охоту и не делай никакого вреда своим детям!»

Когда шаман это проговорит, то с болвана срывают одежду, один берет его, выносит из жилища и вешает на дерево или бросает от себя, как ничего не стоящую вещь. После этого покойнику вообще не устраивают поминального угощения» [27, 91].

Устрашающие сочетания букв, отражающие текст произнесенного шаманом заклинания, во все не хранят священных тайн и не представляют особых загадок. Их вполне можно прочитать и понять – разумеется, если знать на должном уровне такой язык, на котором говорит 30 тысяч человек или меньше одной тысячи человек. Эвенкийский язык, который в 1930-е годы уче-

ные называли “латынью тунгусского языкознания”, прост и хорошо понятен специалистам-эвенкам даже в наши дни. Мы читаем текст этого ритуала так: «*Esille (=ekellu) kojette, ekel mucungra, nejir ekel, ekel nejir mucunda, hutel pingira*» и переводим его следующим образом: «Не смотрите друг на друга, не возвращайся, не возвращайся снова, не возвращайся снова, дети заклинаят» [63, 127-128]. Слова «не порти нашу охоту», видимо, добавлены к тексту ритуала кем-то из консультантов, услугами которых пользовался Я. И. Линденау.

Мирча Элиаде в своей книге о шаманизме приводит два рассказа о шаманских проводах умерших в Нижний мир, принадлежащие нанайцам и лесным ненцам: «У гольдов существует две погребальные церемонии: нимган, которая проводится через семь дней после кончины или даже позже (через два месяца), и казатаури, большая церемония, которую празднуют через некоторое время после первой и которая завершается проводами души в Преисподнюю. Во время нимгана шаман входит в дом умершего с бубном, ищет душу, хватается за нее и вынуждает войти в специальную подушку (фаню). Начинается трапеза, в которой принимают участие все родственники и друзья покойника, находящегося в фане; шаман предлагает ему водку. Казатаури начинается таким же образом. Шаман надевает наряд, берет бубен и отправляется на поиск души вокруг юрты. Все это время он танцует и рассказывает о трудностях дороги, ведущей в Ад. Наконец он хватается за душу и, принеся домой, вынуждает ее войти в подушку (фаню). Трапеза продолжается до поздней ночи, а остатки яств шаман бросает в огонь. Женщина вносит в юрту кровать, шаман кладет на нее фаню, прикрывает ее одеялом и говорит умершему, чтобы тот спал. Сам шаман также ложится в юрте и спит.

Утром он снова надевает свой наряд и будит умершего звуком бубна. Трапеза повторяется, а ночью – так как церемония может длиться несколько дней – шаман снова кладет фаню на постель и прикрывает одеялом. Наконец однажды утром шаман начинает свою песню и, обращаясь к умершему, советует ему хорошо поесть, но много не пить, потому что путешествие в Преисподнюю чрезвычайно затруднительно для пьяного человека. После захода солнца шаман начинает готовиться к отъезду. Он поет и танцует, намазывает свое лицо сажей. Он призывает духов-помощников и просит их, чтобы они проводили его и умершего в потусторонний мир. Затем он выходит из юрты и влезает на

предварительно установленное дерево со ступеньками: оттуда он видит дорогу в Ад. (Ведь взобравшись на Древо Мира, он оказывается на верхушке мира.) При этом он хорошо видит и другое: большой снег, стада животных, удачную охоту и т. д.

Возвратившись в юрту, шаман призывает на помощь двух могущественных духов-покровителей: бучу, уroda на одной ноге и с оперенным человеческим телом, и коори, птицу с длинной шеей. (Существуют также деревянные фигурки этих мифических существ²⁷; шаман носит их на себе во время путешествия в Преисподнюю.) Без помощи этих двух духов шаман вообще не мог бы возвратиться из Ада; самый трудный участок обратной дороги он преодолевает, сидя на спине коори.

Дойдя до изнеможения, шаман садится лицом на запад на доске, представляющей сибирские сани. Рядом с ним кладется подушка фаня, в которую внедрена душа умершего, и корзинка с едой. Шаман велит духам запрячь в сани собак, а также просит у них «слугу», который составит ему компанию во время путешествия. После этого он «выезжает» в страну умерших.

Исполняемые им песни и слова, которыми он обменивается со «службой», позволяют проследить его путь. Вначале дорога легка, но трудности нарастают по мере приближения к стране умерших. Дорогу преграждает большая река, и нужно быть хорошим шаманом, чтобы суметь перенести все свое снаряжение на другой берег. Несколько дальше можно заметить признаки человеческой деятельности: следы ступней, пепел, куски древесины; это значит, что деревня умерших уже близко. Действительно, вот уже слышен лай собак, виден дым из юрт, встречаются первые олени. Они прибыли в Преисподнюю. Сразу собираются умершие и спрашивают у шамана его имя и имя ново-прибывшего покойника. Шаман предусмотрительно скрывает свое настоящее имя; он ищет в толпе духов близких родственников души, которую он привел, чтобы вернуть им ее. Затем он поспешно возвращается на землю, а возвратившись, долго рассказывает о том, что он видел в стране умерших, и о впечатлениях того умершего, которого он отвозил. Каждому зрителю он передает приветствия от умерших родственников, и даже раздает небольшие подарки от них. В конце церемонии шаман бросает подушку (фаню) в огонь. На этом заканчиваются обязанности живых по отношению к мертвым.

Подобная церемония имеет место у лесных юраков Средней Сибири – очень далеко от гольдов. Шаман ищет душу умершего и забирает ее в Преисподнюю. Ритуал включает два этапа: в первый день осуществляется нисхождение в страну умерших, на следующий день шаман один возвращается на землю. Напеваемые им песни позволяют проследить его приключения. Он встречает реку, забитую кусками древесины; его птица-дух, йорра, открывает ему дорогу через эти препятствия (вероятно, это старые ненужные лыжи духов). Другая река забита обломками старых шаманских бубнов, третью мешают преодолеть шейные позвонки умерших шаманов. Йорра прокладывает шаману дорогу, и он достигает Большой Воды, за которой простирается страна теней. Умершие продолжают вести там такой же образ существования, как и на земле: богатый остается богатым, бедняк остается бедняком. Но все они снова становятся молодыми и готовятся к возрождению на земле. Шаман приводит душу к ее родственникам. Когда он встречает отца умершего, тот кричит: «О, мой сын здесь!...» Возвращается шаман другой дорогой, и тоже с приключениями. Рассказ об этой обратной дороге занимает целый день. Шаман встречает по очереди шуку, оленя, зайца и т. д., охотится на них и приносит на землю удачу в охоте».

Проводы умерших в Нижний мир, представляющие собой одну из форм контакта шамана с людьми, покинувшими его собственный мир, хотя и считаются одной из обязанностей шамана, все же не столь широко распространены, как другие действия шаманов. Они находят свое проявление в относительно небольшом числе этнических традиций. Стоящая перед шаманом задача заставить умершего расстаться с миром живых людей воплощается в разных формах – сопроводить умершего, уговорить его или изгнать – находит разные решения, исчерпывающие имеющие логические возможности. То, что проводы умерших считались привилегией самых сильных шаманов, тоже понятно – ведь болезнь или пропажа не внушает людям такого страха, какой внушает смерть, поэтому контакт с Нижним миром должен был стать делом наиболее искусных и могущественных шаманов.

Если посмотреть на шаманский ритуал проводов душ умерших или изгнания душ умерших с учетом того, что шаман есть психотерапевт, мы не увидим здесь никаких противоречий. Похороны почти во всех традициях – это коллективный ритуал (тут исключения найти

чрезвычайно трудно), и все знают, что этот ритуал заметно воздействует на психическое состояние его участников. Проводы души умершего или ее изгнание – это шаманское действо с компенсаторной функцией, призванное гармонизировать состояние людей, потерявших близкого человека. Как и в других сферах деятельности шамана, и в этом случае действия шамана направлены на обеспечение определенного и наиболее комфортного будущего.

Интересно в заключение обратить внимание на то, что у тех народов, у которых умершие люди могли попадать и в Верхний мир – например, люди, убитые в бою или умершие добровольной смертью у чукчей – никогда на своем пути в этот мир не нуждались в сопровождении шамана или какого-либо иного проводника.

Шаманские фокусы, или иллюзионистская практика

Описания разнообразных фокусов или манипуляций с различными предметами, сопровождающих камлания шамана, довольно многочисленны, они присутствуют почти в каждой публикации по традиционному шаманству и имеются в значительном количестве этнографических источников. Тем не менее иллюзионистская практика шаманов народов Сибири, как кажется, еще не привлекала к себе внимания и никогда не была предметом специального рассмотрения ни в сравнительно-типологическом плане, ни в историко-генетической перспективе.

Разнообразные иллюзионистские приемы шаманов у народов Западной Сибири известны по многим источникам и этнографическим исследованиям. У ненцев шаманы пронзали себя ножом без ущерба для себя, давали себя душиТЬ [9, 13]. Привилегия показывать такие приемы принадлежала сильным шаманам. Как пишет Л. Лар, знаменитые ненецкие шаманы Мутратна тадибе, Тэм'сорта, Ял'тана славились своими чудесами и фокусами, которые они проделывали – они стреляли в себя, ловили пули, протыкали себя насквозь хореем, отрезали себе голову и т.д. Эти фокусы наблюдались и были зафиксированы в словесных описаниях многими исследователями и путешественниками XVII-XIX веков. У нганасан, у которых шаманы не делились на ранги по их силе, были особые специалисты, которые демонстрировали фокусы, в то время как другие шаманы занимались лечением, а третьи предсказывали будущее.

Селькупы рассказывали Е. Д. Прокофьевой, что сильный шаман ловил выпущенные в него

ружейные пули, резал себя ножом и рубил топором [9, 42]. Селькупские шаманы практиковали иллюзион в темном чуме. Ненецкий шаман из рода Лодоседа ходил по горячим углям, колот себе живот большим ножом, прокалывал себя снизу [64, 42, 46], другой шаман ходил по битому стеклу и горячим углям, брал их голыми руками [64, 73]. Г. Н. Тимофеев, написавший интересную книжку о шаманах народов Западной Сибири, описал интересный пример шаманского гипноза: после произведенного шаманом массажа рук присутствующих у них создалась иллюзия того, что стол движется [64, 72]. К шаманским фокусам, которые по Г. Н. Тимофееву, отмечаются у западносибирских народов, относятся хождение босыми ногами по горячим углям и битому стеклу, вонзание в собственное тело остро заточенных гвоздей, лизание языком раскаленного железа [64, 12].

Как отмечал К. Карьялайнен, хантыйский шаман показывает следующие фокусы: прокалывает себя ножом, выворачивает веки, протягивает жилу через нос и рот, глотает кольца и согнутые иглы, заставляет себя душиТЬ петлей, освобождается от веревок, [2, 218] однако же проделывает это “весьма неуклюже” [2, 218]. В. М. Кулемзин писал о том, что у восточных ханты шаман мог освобождаться от связывающих его веревок, выйти из закрытого сундука, перейти через реку по натянутой проволоке [65, 11]. Рассказывают, что один хантыйский шаман вылез из сети, в которой он был опущен в воду и оказался дома.

В. М. Кулемзин и Е. Н. Сязи также пишут о том, что хантыйские шаманы *нюкульту-ку* были самыми настоящими фокусниками: они ловили на лету пущенные из лука стрелы, вылезали из завязанного мешка, снимали с себя одежду, имея связанные руки, а один прославился на весь Васюган тем, что стоя в вертлявой долбленой лодке, зубами мог достать плывущую по воде ветку [66].

Нганасанские шаманы практиковали прокалывание себя острым предметом – длинным ножом или стрелой. В конце 1980-х годов съемочная группа Красноярского телевидения подготовила объемный сюжет о нганасанских шаманах, в который вошли кадры съемки последнего знаменитого нганасанского шамана Тубяку Костеркина, протыкающего себя стрелой¹⁵².

Кетские шаманы также показывали фокусы – резали шкуру медведя, а она оказывалась целой, что, заметим, очень напоминает смерть и воскресение жертвенного животного в ритуале жертвоприношения, они протыкали себя раскаленной пальмой-ножом на длинном древке, глотали раскаленные угли и иголки, плясали на раскаленных углях.

Одно из наиболее ранних сообщений о шаманских фокусах народов Сибири принадлежит английскому путешественнику второй половины XVI века Ричарду Джонсону. Оно, без сомнения, вызвало большой интерес в ученой Европе и было воспроизведено в книге голландского географа Н. Витзена «Северная и восточная Тартария», вышедшей в свет первым изданием в конце XVII века. Вот что писал Р. Джонсон:

Самоеды – это идолопоклонники и колдуны, у них дьявольские суеверия. Об этом свидетельствует Ричард Джонсон, который пятого января 1557 г. находился среди них, видел это и рассказывает следующее:

Самоеды, живущие около мелководий и отмелей Печоры, подвластны русским. Они, когда собираются переезжать с одного места на другое, сперва делают жертвоприношение следующим образом:

Все, которые одного родства, приносят жертву вместе в одной из их палаток. Старший среди них – это жрец, и он сперва начинает играть на какой-то вещи, похожей на большое решето, с одной стороны перетянутой шкурой, как барабан. Его барабанная палка длиной примерно в пядь, с одной стороны круглая, как шар, покрыта оленьей шкурой. У жреца на голове нечто подобное белому венцу. Его лицо покрыто куском мужской рубахи, на которой свисают несколько маленьких ребер и зубов рыб и диких животных. Затем он поет, как бы ликуя, кричит громко или как бы подражает лаю охотничьих собак, а присутствующие отвечают ему, говоря или крича «Иха, иха, иха». Затем опять слышен голос жреца, и они отвечают ему, как и прежде, до тех пор, пока он не делается как бешеный, падает замертво, лежа на спине, он только покрыт рубахой. Я заметил, что он еще дышал, и спросил, почему он так лежал. Они мне ответили: «Теперь ему говорят, что мы должны делать и куда нам идти». И когда он так немного

¹⁵² В кадрах этого фильма видна вполне качественная театральная техника показа этого фокуса – но все-таки это фокус, оттененный методами современной аудиовизуальной этнографии.

полежал, они закричали трижды «Охао, охао, охао», и когда они так три раза прокричали, он поднял голову и опять положил ее, затем встал и пел как прежде с ответом «Иха, иха, иха». Затем он приказал, чтобы убили пять крупных животных и продолжал петь, так делали и окружающие. Затем он взял шашку длиной в один аршин и одну пядь (что я сам измерил) и колол ею себя в живот на половину, а иногда немного меньше. Однако не видно было, чтобы он был ранен¹⁵³, пока они продолжали горланить свои сладкие звуки. Затем он сунул шашку в огонь до накала и колол ее потом в полу своей рубахи, а затем в свое тело, как мне показалось, около пупка, и она вышла около его заднего прохода, и острие сзади прошло через его рубаху. Я положил свой палец на него. Затем он ее вытащил и сел. Когда это было сделано, они поставили котел с водой на огонь, и когда она закипела, жрец начал снова петь, и они опять ответили как прежде, ибо, пока вода нагревалась, они не пели. Затем они поставили какую-то четырехугольную вещь высотой со стул, спереди плотно покрытую ковром, а задняя часть стояла повернутой к боку палатки. Их палатки круглые, и их называют на их языке чумы. Пока вода еще кипела и четырехугольная вещь была приготовлена, жрец снял рубаху, а также то, что вроде венца было у него на голове, вместе с тем, что покрывало его лицо. Но на нем еще была пара штанов из оленьих шкур, которые дошли ему до ягодиц. Так он сел в четырехугольном сиденье, как портной, и кричал громким голосом. Затем они взяли (толстую?) веревку, плетеную из оленьей шкуры, длиной около четырех сажень, и жрец привязал ее небольшим узлом вокруг его шеи и под левую руку и передал ее двум мужчинам, стоящим с обеих сторон от него, которые держали концы вместе. Затем поставили котел с горячей водой перед ним в четырехугольник, а этот четырехугольник покрыли теперь вместе с ним рубахой из широкого сукна, без подкладки, как русские обычно носят. Затем мужчины, которые держали веревки, начали тянуть, пока концы не прикоснулись плотно, потом я слышал, как будто что-то упало в котел с водой, стоящий в палатке перед ним. Я спросил, что это было, и они сказали: «Его голова, плечо и левая рука отрезаны веревкой», а именно узлом, который я видел, что они натянули. Я затем встал, чтобы

посмотреть, так ли это было на самом деле. Но они меня удержали, говоря, что если они его так своими телесными глазами увидят, то они умрут (большинство из них говорит по-русски достаточно, чтобы можно было их понять, и они меня приняли за русского). Затем они снова начали часто кричать «Охао, охао, охао». Между тем я увидел нечто, похожее на палец человека, дважды просунувшийся сквозь кафтан жреца. Я спросил сидящих рядом со мною, что это такое было, что я видел. Они сказали: «Это не его палец, потому что он еще мертв». А то, что я видел сквозь кафтан, они сказали, это было животное, но они не знали, какое животное, или не хотели мне этого сказать. И я посмотрел на землю, но не видел отверстия. Наконец жрец, как бы воскресая, поднял голову вместе с плечом, рукой и всем телом и вышел к огню. Это то, что я могу сказать об их колдовстве, что я наблюдал в течение нескольких часов. Но каким образом они призывают своих идолов, этого я не видел, ибо они собрали свои котомки, чтобы уезжать с этого места. Я подошел к тому, кто обслуживал их жреца, и спросил, что их Бог ему сказал, пока он лежал запертым. Он ответил, что его собственный народ этого не знал, что им и не подобает знать, так как они должны делать то, что он им велит» [Цит по кн.: 24, 365-366].

В. Ф. Зуев наблюдал шаманскую иллюзионистскую практику почти на два столетия позже Р. Джонсона. У него мы читаем следующее: «О их тадыбах, или шаманах. Другие же есть такие, которые в таких случаях делают невероятные действия, и хотя совсем непонятные человеческому разуму, однако же, уверясь словам и самых самоедцев, и русских людей, кои некогда слышали и видали, осмеливаюсь предложить не к возмущению историю, но к слову слышанное, неудобовверимое и совсем непонятное дело, но во всей тамошней стране за правду полагаемое и несомнительное: среди самого шаманства и шаманов бешенства, некоторые только из шаманов просят нож, коим колются сами или другому дают себя колоть, которой немалой величины, впуская по самой черен, вытаскивает без всякого кровавого знаку на ноже. Знаю я сам, что шаманы в то время не толсто одеваются, но каким образом избегает ножевой язвы, держа нож против самого брюха, очень сомнительно. Другие ж, перевязав шею веревкой, концы дают

двум посторонним человекам, чтобы тянули изо всей силы и голову б оттерли, которая по сказкам самоедцев и отвалится в котел, нарочно подставленной, но по прошествии несколько времени тадыб здрав встает и с головою. Невозможное дело¹⁵⁴.

Правда, хотя сие без знания обмана кажется и невозможно, но должно почесть, что неотменно в сем деле есть какое-нибудь их искусство или и сущей глупым зрителям обман. Недаром все оные шаманы таятся русских людей, чтоб не усмотрели их хитрости. Правда, что сие и не все шаманы представляют, но я слышал про многих и ведаю, что у меня в провожатых от Обдорска до Северного океана такой самоедской шаман был, который всему этому был искусен, но прочими самоедцами так утаен был, что по отпуску его не мог ни от кого навеститься, кроме сторонних, про его искусство, однако хотя б и во время его у меня бытия спознал про его шаманство, но прочие б все о незнании свои головы за его положить поручились» [20, 171].

В этом рассказе многое перекликается с тем, что видел Р. Джонсон ранее. Едва ли В. Ф. Зуев был знаком с этим описанием (впрочем, нельзя недооценивать образованность русских ученых XVIII века), но вполне возможно, что он слышал рассказы о тех же шаманах, которых мог видеть английский путешественник.

У тувинцев шаман тоже показывал фокусы – он манипулировал ножом, кремневым ружьем, ходил по горячим углям, проглотил топор, тушил костер ногами босиком, искал спрятанное. Немало рассказов о подобной практике тувинских шаманов собрал М. Е. Кенин-Лопсан. Так, тувинец по имени Сат Сотпа из села Хондергей Дзун-Хемчикского района рассказывал много легенд о своем земляке Донгаке Кайгале который был «универсальным» шаманом. О нем говорили, что он не боится ни пули, ни кинжала и владеет искусством перевоплощения в зверя. Коронный прием этого шамана заключался в следующем. Он просил опытного охотника зарядить кремневое ружье при всех и затем выстрелить в него. Пуля попадала в грудь шамана, из раны проливалась струя крови. Донгак Кайгал некоторое время находился в тяжелом, как бы обморочном состоянии, затем начинал тихо разговаривать со своими духами, постепенно приходил в себя, начинал бить в бубен

и продолжал камлание. Прием с пулей шаман Кайгал производил только в юрте. Другой информант М. Е. Кенин-Лопсана, Монгуш Белек рассказывал, что знаменитый шаман Сат Союзул любил показывать во время камлания следующий фокус. Сначала он всем присутствующим показывал нож, даже позволил потрогать его. Потом, приостановив камлание, левой рукой направлял нож в грудь и, держа в правой колотушку, забивал ею нож себе в грудь.

Один из информаторов уверял М. Е. Кенин-Лопсана, что, будучи юношей, сам видел сеанс с ножом. «Это было в юрте шамана Сата Союзула, которая стояла на берегу реки Теректиг. Была осень. Наступил вечер. Великий шаман Сат Союзул забил в себя нож, сделанный из небесного железа, как он сам объяснил присутствующим. Я видел, что нож медленно входил в грудь шамана после каждого удара колотушкой. Когда нож вошел в глубину груди, Сат Союзул стал тихим и неподвижным. Все думали, что он умер, но через некоторое время шаман зашевелился, вытащил нож из груди и спокойно продолжал камлание». Сказитель Дулуш Чамыян рассказывал следующее: «На реке Уюк Пий-Хемского района жил большой шаман Хурен-оол. Обычно камлание он проводил вокруг костра, который тушил босыми ногами и ходил по горячей золе. Фокусы он показывал разные, но один был у него наиболее любимым – он «проглатывал» топор. Однажды шаману проиграл русский богач Вавилин. Он приехал к косарям, среди которых был и шаман Хурен-оол. «Какой хороший у тебя топор!» – с восторгом сказал шаман. «Если мой топор хорош, проглоти его сейчас же!» – приказал Вавилин. Шаман долго сам с собою разговаривал, шептал и что-то говорил своим духам, которые, как все тогда предполагали, стояли возле него. Затем Хурен-оол осторожно снял топор и медленно проглотил весь топор. «Ты не человек!» – сказал Вавилин и поехал домой. Так шаман-фокусник перехитрил русского богача и вернулся домой с новым топором». Некоторые шаманы славились тем, что во время камлания могли доставать неизвестно откуда разного рода предметы, например табак, чай или давно потерянную вещь: аркан, огниво, кольцо. Саая Самбуу рассказывал, что на территории Монгун-Тайгинского района жил шаман Саая Чимеккей, который, как считалось,

¹⁵³ Примечание Н. Витзена: Это, должно быть, был обман.

¹⁵⁴ Складывается впечатление, что В. Ф. Зуев сам этих фокусов не видел, а только слышал рассказы о них, и в основе этих сообщений лежит искусство того же шамана, которого наблюдал Р. Джонсон.

происходил из племени албыс. Когда кончался табак, соседи непременно обращались к нему. Саая Чимеккей камлал ночь и с наступлением рассвета через верхнее отверстие в юрте в его бубен падала целая пачка табака, которую шаман дарил присутствующим, но сам не курил. Говорили, что, если он будет курить этот табак, его шаманская сила ослабеет.

М. Е. Кенин-Лопсан записал у тувинцев и такую легенду. Тувинский шаман родом с реки Хемчик вел камлание в юрте больного на берегу реки Элегест, куда явился шаман Оюн Хам-оол из Тес-Хема. Хемчикский шаман был «людоедом» – он «пожирал» людей, которые становились его врагами. Увидев перед собой грозного шамана, Оюн Хам-оол моментально перевоплотился в шамана с тремя глазами. Третьим, скрытым, глазом он увидел в чаше с аракой, которую ему предложил хемчикский шаман, черных червячков отказался от угощения и тем спас свою жизнь. Все говорили, что на территории Тес-Хема нет такого сильного шамана, как Оюн Хам-оол с тремя глазами. Как рассказывали, шаман Хурен-оол во время камлания тушил костер босыми ногами. Это происходило в устье реки Ар Эжим. Люди, присутствующие на камлании, вдруг увидели, как на плечах шамана Хурен-оола появились два молодых кедра. Говорили, что шаман Хурен-оол в любой сезон года мог демонстрировать этот прием.

Существует много легенд о тувинских шаманах, которые легко узнавали чужие секреты. Одни шаманы «читали» мысли людей, другие «видели» то, что спрятано, третьи «видели» и «слышали» нечто такое, чего не видели и не слышали люди обыкновенные. Знаменитая шаманка Чыртак-оол, которая долго жила на берегу реки Хемчик, приезжая в чужой аал, сразу узнавала, где и что лежит. Однажды Чыртак-оол была в чужой стороне. В юрте она увидела кувшин с аракой, спрятанный в шкафу, и попросила выпить. Хозяйка сказала, что араки нет, Чыртак-оол ушла, не сказав ни слова. На другой день в юрту той женщины, которая не дала шаманке араки, ударила молния.

Нанайские шаманы-фокусники прокалывали себе грудь ножом или копьем, глотали угли, летали по воздуху, ездили на лодках с гребцами-духами. Бурятский шаман, как рассказывают, однажды вылез из костра с горячей соломой. Эскимосские шаманы показывали такие фокусы – стреляли себе в голову или сердце, отрезали язык, кололи ножом, вытаскивали кишки, глотали камни, уходили из закрытой яранги.

У айнов специальный бог фокусов Хэтэрэ-камуй помогал шаманам в их действиях – впрочем, у этого народа свой бог-камуй существует на любой случай.

В. Г. Богораз, наблюдавший шаманскую практику чукчей, писал, что у них прокалывание шаманом своего тела ножом иногда исполняется реально честно (один шаман показывал ему раны на теле, полученные таким образом), но нередко фокус заключался только в прокалывании одежды, или же при таких манипуляциях употребляется деревянный нож [10, 297]. Для показа крови, вытекающей из ран, в фокусах чукотских шаманов использовалась замороженная кровь тюленя. Один шаман собирался показать В. Г. Богоразу, как он прокалывает себя настоящим ножом, но тут (как раз именно в этот момент) шаману явился дух и запретил ему подвергать свою жизнь опасности до тех пор, пока он не вернет долг – не принесет в жертву оленя [10, 297-298]. Впрочем, В. Г. Богораз, надо полагать, видевший нечто подобное не раз, заметил: «В большинстве случаев эти трюки довольно неловки. Но ряд трюков, наоборот, поражает искусством, которое ничуть не ниже умения первоклассных фокусников цивилизованных стран» [10, 296]. В. М. Михайловский, объясняя технику шаманов-иллюзионистов, писал, что якутские шаманы при прокалывании себя ножом привязывали к животу кишку с кровью или бересту в несколько слоев, через которую и пропускали нож. Он же отмечал, что у селькупов – томских самоедов шаманы позволяли стрелять в себя, за что иногда платились жизнью [14, 104-105].

Ф. П. Литке, наблюдавший шаманские фокусы чукчей их во второй половине 1820-х годов, описывает их так: Заметив, что Ренольген, старший брат Хатыргина, все молчит с каким-то юродивым видом, спросили мы о причине этого. «Он почти совсем не говорит, – отвечал Хатыргин. – но зато мастер бить в бубны». Мы догадались, что он шаман, и просили его показать свое искусство и пошаманить, благополучно ли кончим мы наш путь. Подарки, сопроводившие нашу просьбу, его склонили. Он ушел за свой полог, откуда скоро послышался на вой похожий голос, то возвышавшийся, то понижавшийся и сопровождаемый легкими ударами в бубен тонким китовым усом. Полог поднялся, и мы увидели нашего кудесника, качавшегося из стороны в сторону, усиливая постепенно голос свой и удары в бубен, который он держал под самым ухом. Цель этой музыки, кажется, в том, чтобы

оглушить и одурить шамана. Якутские шаманы достигают того же, кружась на месте. За этим началось настоящее колдовство. Сбросив с себя кухлянку, обнажился он до пояса, взял гладкий камень, пошептал над ним, дал его мне в руку подержать, потом, взяв его между двух ладоней, повел одной вверх другой руки, и камень исчез. Он показывал желвак над локтем, где будто бы камень остановился. Желвак этот перевел он в бок, и, вырезав оттуда камень, объявил, что все будет благополучно. Чистота его фокуса не сделала бы бесчестия самому Боске или Пинетти (иллюзионисты, которых автор видел в Петербурге. – А.Б.). Похвалив его искусство, подарили мы ему ножик: пригласив его, сказал он с важностью, что хочет испытать его остроту; вытянул свой язык и стал его резать... Мы видели, как рот его наполнялся кровью... наконец, отрезав язык, показал нам его в руке, но тут занавес опустился, потому что кусок мяса не так легко было спрятать, как камень» [58, 210-211]. Как видно из приведенного изложения, Ф. П. Литке имел честь наблюдать иллюзионистскую практику подлинного мастера – и тем не менее этот мастер был отнюдь не всемогущ...

Обратим внимание на один штрих, который наверняка примут во внимание исследователи-этнологи – «Цель этой музыки, кажется, в том, чтобы оглушить и одурить шамана». Если бы шаман совершал свой ритуал в одиночестве и был бы наблюдаем только случайно – безусловно, такая оценка функционального предназначения музыкального аккомпанемента была бы правомерной и лежала бы поблизости от истины. Но ведь особенность шаманской практики заключается в том, что у шамана всегда есть зрители. И предназначение этой музыки – в нашем случае, допустим, «оглушить и одурить» – распространяется в равной мере и на самого шамана, и на его зрителей, хотя на исполнителя и на слушателей (они же зрители) музыка и хореография шамана воздействует по-разному, тут уж кому транс, а кому гипноз, пусть и в скрытой форме эстетического экстаза... Дальнейшие выводы относительно предназначенности шаманского иллюзиона читатель может делать сам. Можно для этого осуществить эксперимент над самим собой – и сходить в цирк...

У якутов шаманы лечили больных и предотвращали несчастья: устраивали гадание и показывали следующие фокусы: они кололи себя ножом, глотали палку, ели горячие угли, выплевывали изо рта монету, которая исчезала из рук зрителей, отделяли от себя голову и танцевали

без головы по юрте [25, 607-609]. Особого внимания удостоивается умение якутских шаманов размножать, мультиплицировать собственный облик, в результате чего присутствующие видят сразу несколько образов шамана или же люди видят одного и того же шамана в разных местах – как известно, нечто подобное демонстрировал в Петербурге граф Калиостро.

Один из шаманских фокусов наблюдал у вилюйских якутов в середине XIX века декабрист М. И. Муравьев-Апостол, оставивший нам замечательное описание камлания якутского шамана: «Его (шамана) сопровождала толпа в несколько десятков якутов, оберегающих его от всякой беды. Вечером вошли в мою юрту и несколько якутов. Он сел на пол, поджавши ноги, и надел на себя род тюники, сплетенной из сыромятных ремней и обвешанной разными побрякушками, которые при всяком его движении трещали и звенели. Тюника эта с узкими рукавами в обтяжку плотно облегалась к телу, так что он не мог ничего спрятать под нею. Длинную косу свою он распустил вдоль плеч, и ударяя палкой в большие бубны, стал вызывать разных духов, приставленных кто к воздуху, кто к водам, кто к лесам. Казак Жирков, говоривший по-якутски, объяснял нам все, что сказывал шаман (современным этнографам неплохо было бы иметь в помощниках такого казака, который синхронно переводит шаманские заклинания! – А.Б.). Потом он принялся он стонать и жаловаться, что медведь грызет его внутренности. Не переставая колотить в бубны, усиливая и учащая удары, он стал метаться во все стороны, а по мере усиливающегося страдания голова его с поднятыми вверх волосами начала кружить над шеею с возрастающею быстротою, доведившею его до какого-то исступления. Потом как бы вследствие невыносимой боли он поднялся и стал ходить по юрте, жалобно стона. Вдруг показалась выступающая у него изо рта настоящая мохнатая медвежья лапа, которая сжималась, будто придавливая что-то когтями, и наконец исчезла из глаз мгновенно. Широкая эта лапа, чтобы выйти наружу, до безобразия растягивала ему рот. Тем и кончилось представление. Но явление изо рта этой движущейся лапы и быстрое ее исчезновение ничем не могли мы выяснить, и не разделяя мнения тех, которые приписывают это явление присутствию злого духа, мы должны были признать в этом шамане искуснейшего из фокусников» [67, 209-210].

Такие описания не являются редкостью в этнографических источниках о народах Сибири XVIII-XIX веков, хотя не все они в одинаковой степени известны. Мы располагаем прекрасным описанием одного примера шаманского иллюзиона якутов благодаря публикации И. Г. Гмелина и сохранившимся отчетам его экспедиции. Вот что можно в них прочесть.

Когда участники Второй Камчатской экспедиции были в Якутске, перед Г. Ф. Миллером и группой других ученых Российской Академии наук камлала 20-летняя шаманка-якутка, которая, по словам местных жителей, «пришла в славу». О ней было известно, что она колола себя ножом, а ран не имела, потому что они «дьявольскою помощью в тож время» заживали.

8 мая 1737 г. профессора Г. Ф. Миллер и И. Г. Гмелин встретились с шаманкой «для подлинного свидетельства». Когда шаманка в ходе камлания стала делать вид, что протыкает себя ножом, «господин доктор Гмелин по прошению господина профессора Миллера брюхо ея под платьем стал шупать и узнал, что нож не в брюхе...». Тогда шаманка «стыда ради, брюхо ножом подлинно проколола и от вышедшего из под кожи жиру кусок отрезала, и, изжарив, съела, а о ране де, которая от того учинилась, объявила она ложно, будто де она для того скоро не зажила, что брюхо у нее щепали...»

Ну, раз профессора «брюхо у нее щипали» и тем шаманке помешали, то дотошные ученые решили продолжить опыт. 26 мая состоялось повторное камлание. Шаманка опять воткнула нож в платье «якобы в брюхо», и отломил черенок. «И потом притворилась она, будто нож вылевала». А сделала она это так: «припав к земле, подставила правою рукою деревянную колотушку, чем колотят в бубны, ко рту, а левою рукою выняв из-под себя ножевое лезвие, положила из-под той колотушки скрытно в рот, и понеже то господин Миллер приметил, то де она шаманка сего обманства болши скрывать не смеет, а подлинно де колоть себя не может. О чем и был составлен настоящий акт...» [68]¹⁵⁵.

В нашем распоряжении имеется и другое описание того же самого фокуса, сделанного той же молодой якутской шаманкой. В. Серошевский, автор прекрасного этнографического описания культуры и быта якутов, вышедшего

первым изданием в конце XIX века, писал о шаманском иллюзионе якутов: «Я ничего подобного не видел, но что это случалось, свидетельствует рассказ [И.Г.] Гмелина: «Мы услышали о волшебнице, которая так прославилась, несмотря нас вою молодость: ей было всего 20 лет, что пользовалась большим доверием, нежели волшебники, уже под сорок лет практиковавшие свое искусство. Она жила в 20 верстах от города. Профессор Г. Миллер послал за нею, и она явилась. Она признала, что она волшебница и что настолько сильна в своем искусстве, что с помощью черта может пронзить себя насквозь ножом без вреда для себя. Назначили вечер, когда она покажет свое искусство, и она согласилась. В определенное время мы собрались у юрты, где должно было идти представление. Волшебное платье было надето, заиграл бубен и волшебница стала делать прыжки, которые были очень искусны, вероятно вследствие ее молодости. По голосу нельзя было судить, что она так молода; ее крики, сливаясь с шумом бубна, походили то на рев медведя, то на рычание льва, на лай собак, на мяуканье кошек и т.п. Верхом на бубне она взлетала то к воздушным чертям, то к тем, что живут на земле, обращалась с ними очень свободно, вызывала каждого, разговаривала с ними и получала, как она уверяла, искренние ответы. Якуты были вне себя от изумления при виде такого доверия чертей к человеку. Мы с нетерпением ждали момента пронзания ножом и внимательно за всем следили. Наконец она спросила нож. Ей подали острый, с тонким концом нож, и в самом деле показалось, будто она всадила его себе в тело и что он вышел своим концом с другой стороны. Она сильно нажала тело вперед, и казалось, что нож пронзил ее, казалось, что он вошел в тело при большом усилии. Я схватил рукою, чтобы убедиться, действительно ли нож в теле, но волшебница тотчас же сказала, что на этот раз черти не хотят слушаться и что, вероятно, они сегодня не исполнят ее желания, и просила отложить до другого вечера. Мы дали ей отсрочку до другого вечера. Несмотря на то, что она сама заявила, что нож не был в ее теле, якуты единодушно верили, что он там был, и что черти приказали ей, волшебнице, солгать нам, неверующим. На другой день снова начался танец, о котором могу сказать, что он был не менее искусен, чем предыдущий. Наконец дошло до фоку-

са с ножом. Она действительно проколола себя и вытащила окровавленный нож. Я ощупал рану и кусок выпавшего сальника. Волшебница отрезала его, велела изжарить на угольях и съела. При виде этого якуты выражали свое удивление особенными звуками и движениями, полными благоговения. Самое нутро их сердца было тронуту. Она же оставалась спокойною, как будто с нею ничего особенного не случилось, и это еще больше усиливало удивление якутов. И так она показала свое искусство. До сих пор она жила и кормилась у проф. Миллера, которому она понравилась, и теперь она отправилась в его дом, наложила на рану пластырь из лиственничной смолы, обвязала ее берестой и всякими старыми тряпками, причем стянула свой живот как только могла. После этого она дала письменное сознание, за подписью своею и за подписью переводчика городского, в том, что до этого раза она никогда не продевала сквозь тело ножа и теперь не имела намерения этого делать, а хотела обмануть нас, как якутов, и, подтянув живот, пропустить сквозь одежду. Якуты никогда не сомневались в том, что она прокалывает себя, а мы подметили обман. Что она слышала от своих предков, что люди не умирают, если проткнут себя ножом и съедят кусочек собственного жира, и что если рана хорошо перевязана, то опасности нет. Это она вспомнила между первым и вторым представлением, и, скрепив свое сердце, решила доказать нам, что она не обманщица. Теперь, когда ее дружески убедили, она признается, что обманывала якутов для внушения большего почтения к своему искусству. Через шесть дней рана ее зажила, хотя она ее не больше двух раз перевязала. Тогда же мы услышали о другом подобном волшебнике, живущем в верховьях Вилюя; мы и от него взяли такое же признание¹⁵⁶.

Современный писатель В.Федоров в своей книге «Тайны вуду и шаманизма», приведя эту историю, задает вопрос: а смог бы вылечить шаманку или самого себя в такой же ситуации тот ученый немец, который был очевидцем сделанного? Ну, во-первых, смешно было бы, если шаманка побежала бы после своего представления к доктору... Шаманских сеансов много, исполнительница своей славой превзошла стариков, соплеменники на сеансы к ней мало не в очередь стоят, к немцу не набегаешься, да и он вот-вот уедет. Во-вторых, И. Г. Гмелин

не пытался бы показывать то, чего он не умеет делать, и без причины резать себе живот тоже не стал. В описанном случае в применении к героине рассказа явно срабатывает долговременная программа, заложенная в максимальной модели ритуала – если иллюзорные повреждения заживают моментально, то и легкие раны, которые должны легко зажить, тоже заживут быстрее, нежели обычно.

Впрочем, не все шаманы, практикующие фокусы, были столь искусными, и не все иллюзионисты заслужили у наблюдателей столь высокую оценку, какую получил чукотский шаман у Ф. П. Литке. Так, С. П. Крашенинников, участник Камчатской экспедиции, наблюдал практику шаманов народов Камчатки и вот как он ее оценивал: «В 1739 году случилось мне видеть в Нижнем Камчатском остроге славного Укинско-го [корякского – А.Б.] шамана именем Карымляча, которого не только тамошние язычники, но и казаки за великого знатока почитают, наипаче для того, что он колет себя ножом в брюхо и пьет кровь свою: однако все оное было толь грубой обман, что всякому можно было бы приметить, есть ли бы кто не был ослеплен суеверием. Сперва бил он несколько времени в бубен на коленях стоя, после того ножом колот себя в брюхо, и выманивал рукою кровь из раны, коей не было: наконец таскал из-под шубы по целой горсти крови, и ел облизывая персты. Я между тем довольно смеялся, что он свое дело так худо знает, что к нашим Ташеншпилерам не годится и в школу. Нож, которым он колоть себя притворялся, спускал он вниз по брюху, а кровь спускал из пузыря, которой был под пазухою» [69, 158-159]. Кстати. Именно описание С. П. Крашенинникова надолго стало точкой отсчета в оценке сибирских шаманов-фокусников, и позитивная информация об их искусстве накапливается не без труда.

Анализируя описания шаманских фокусов, необходимо сразу же отделить друг от друга описания исследователей и путешественников, которые были очевидцами действий шаманов, и разнообразные рассказы о способностях шаманов, почерпнутые из вторых-третьих рук – в последнем случае мы имеем дело с фольклорным жанром рассказов-бывальщин или быличек, и, заметим, сюда же попадают и популяризированные пересказы этнографических описаний,

¹⁵⁵ Об этом же говорится в отчете (Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. М.-Л., 1949. С. 642. Письмо Миллеру 11 октября 1742 (Приобрели «якуцкое шаманское платье и бубен»).

¹⁵⁶ «Gmelin J.G. Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733-1743. Bd.1-4. Gottingen, 1751-1752. (Reise, Bd.II. S.493-497)» (цит по кн.: Серошевский В. Якуты. 2-е издание, М., 1993. С. 607-608).

нередко утрачивающие ссылки на источники. Фольклорные рассказы – это особая история, и в них на первый план выступают именно особые физические способности.

Рассматривая описания шаманских фокусов у разных народов Сибири, трудно не заметить того факта, что главным объектом в иллюзионистской практике шаманов выступает собственное тело шамана. Манипуляции с режущими предметами, нанесение ран, демонстрация крови, «чудесное» заживление или исчезновение следов ранений являются общим местом описаний шаманских фокусов, хотя совершенно ясно, что типы шаманской иллюзионистской практики должны в будущем стать предметом детального ареального изучения или картографирования. При характеристике шаманской практики в целом шаманские фокусы, связанные с мнимым нанесением шаманом ранений самому себе, обычно по умолчанию относились к средствам визуального воздействия шамана на зрителей и в принципе могли рассматриваться как одно из средств гипнотического воздействия шамана на зрителей. Однако, если принимать такое объяснение, цель подобного массового воздействия шамана на присутствующих остается в достаточной мере непонятной. Относить шаманские фокусы к демонстрации сверхъестественных физических способностей шамана было бы не вполне правомерно, поскольку такие действия были жестко совмещены с ритуалами.

Мы знаем, что в равной мере и исследователи шаманства, и некоторые носители традиции определяют шаманскую ритуальную практику как «театр одного актера». Так характеризовали эту практику Е. Д. Прокофьева и В. Н. Басилов [21], так же называл шаманскую практику Д. Шрадер, с которым вполне солидарна Е. В. Ревуненкова [5, 24], и точно так же – «театр одного актера» – назвала свое ремесло нанайская шаманка в беседе с Анной Васильевной Смоляк [44, 65]. В обсуждении вопроса о генезисе такой практики высказывались суждения, что шаманские ритуалы – это свернутая, редуцированная, упрощенная форма коллективных религиозных ритуалов наподобие тех ритуалов у эвенков, которые были описаны А. Ф. Анисимовым [3]. Исходя из этого, будет уместно утверждать, что особая роль тела шамана, нанесения ран и непереносимая демонстрация присутствующим крови, якобы появляющейся из полученных шаманом ран, позволяет видеть в шаманских фокусах такого рода трансформации принесения кровавой жертвы, которая должна

была органически вписываться в шаманские камлания с просьбой об удаче в промысле или в благодарственные камлания. Данное направление трансформации обряда жертвоприношения могло иметь два сценария: во-первых, разыгрывание физически реального жертвоприношения, и, во-вторых, разыгрывание такого обряда, который предполагал бы воскрешение, возрождение животного, приносимого в жертву. Последний сценарий предполагает в качестве закономерной составной части демонстрацию новой ипостаси жертвенного объекта в исполнении единственного актера-шамана, и здесь непереносимым атрибутом «текста» ритуала становятся чудесно зажившие раны. Кстати, этому предположению не противоречат звериные черты шаманского костюма, особенно те, которые связаны с образом оленя – не только «перевозочного средства» и главного помощника оленевода, но и жертвенного животного.

Стоит заметить, что во всех описаниях шаманского иллюзиона остается в тени предназначение самого шаманского сеанса, на котором представлялся иллюзион. Если попытаться определить характер шаманских сеансов с иллюзионным методом исключения и отбросить последовательно проводы умерших, предсказание будущего, лечение больного, отыскание пропавших и все остальное – у нас останется только разыгрывание ритуального жертвоприношения, ну и еще чистые представления для зрителей, вероятно. типа тех, которыми развлекали сородичей кетские шаманы...

Таким образом, у нас есть основания полагать, что шаманские фокусы суть в своей исторической основе не иллюзион, и, что важно, не «плохой», неталантливый иллюзион, как был склонен оценивать его С. П. Крашенинников, а настоящий. и притом вполне качественный театр, в котором разыгрывается ритуал кровавого жертвоприношения и воскрешения.

Понимание иллюзионистской практики шаманов как театрального действия позволяет многое по-новому оценить в самих описаниях, а также дает возможность более глубоко разобраться в самом визуально воспринимаемом материальном оформлении шаманских ритуалов. Думается, не случайно А. М. Золотарев называл атрибуты ульчских шаманов и шаманов других народов Приамурья театральным термином «реквизит» и самое разыгрываемое действие «спектаклем», и так же хаарактеризует действие шаманов современная исследовательница шаманства Е. С. Новик. Путешественники,

наблюдавшие шаманские фокусы, видели многие подробности техники манипуляции, при этом, понятно, никто из них не верил в сверхъестественные способности шаманов, однако они считали действия шаманов целенаправленным обманом. Носители традиции, знакомые с шаманской практикой и передающие друг другу и исследователям рассказы-былички о шаманах, в какой-то мере верили и продолжают верить в сверхъестественные возможности шаманов. Если мы рассматриваем шаманские иллюзионистские приемы как составную часть определенного действия чисто театрального, драматургического характера – чего, как кажется, ранее никто не пытался делать – то с этих позиций шаманский иллюзион во всех его возможных вариантах от безупречно исполняемых трюков до достаточно примитивных имитаций с использованием ненастоящих орудий представляет собой актерскую игру, именно не самостоятельные манипуляции, а разыгрывание совершенно определенных действий, связанных с принесением кровавой жертвы. Носители традиции, которые были непосредственными свидетелями такой практики, без сомнения знали о том, что являются свидетелями игры, точно так же, как чукчи знали об обманах шаманов и чукотские шаманы знали, что прибегают к обманам. Насколько можно судить, шаманские фокусы в основном демонстрировались при совершении шаманского ритуала в жилище; таким образом, мы находим еще один аргумент в пользу того, что шаманский иллюзион есть разыгрывание совершения кровавой жертвы божеству или духу-хозяину, но такое разыгрывание, которое совершается в другом локусе – не на месте жертвоприношения, а в жилище, и в другом составе участников, когда исполнителем всех ролей является сам шаман.

С точки зрения происхождения шаманские фокусы, связанные с манипуляциями с телом шамана и острыми предметами, кровью, чудесным заживлением ран, вероятнее всего, соотносятся с разыгрыванием ритуалов принесения кровавой жертвы, которые на какой-то стадии эволюции этих ритуалов вместо коллективного совершения в реальности стал исполнять шаман. Из некоторых источников известно, что иллюзионистские приемы передавались среди практикующих шаманов посредством обучения, которое имело по крайней мере словесный характер – вспомним выразительный пример с якутской шаманкой. В дальнейшем развитии, которое может связываться не только с изменением

типов шаманских ритуалов по их цели, но в первую очередь с преобразованием в составе шаманских атрибутов и в комплекте одежды, иллюзионистские приемы отделились от собственно «театральной», «реквизитной» части шаманских ритуалов и превратились в самостоятельную область шаманских знаний. Когда же репертуар средств и приемов иллюзионистской практики существенно расширился, а главное – когда она отделилась от шаманских способностей и личности шамана, и когда шаманство как практика перестало существовать, демонстрация фокусов превратилась в самостоятельную форму деятельности. Она, как и многие виды искусства, сохранила психологические компоненты, вызывающие изменения состояния зрителя и приводящие его в эстетический экстаз, но приобрела собственно художественные составляющие, которые стали в ней доминировать, и органично вошла в состав неизобразительного искусства или возможностей целенаправленной демонстрации способностей человека.

Интересно отметить, что хождение по раскаленным углям и битому стеклу, а также иные манипуляции с раскаленными в огне предметами является характерным только для шаманов Западной Сибири. Возможно, что эти явления имеют среднеазиатские и центральноазиатские истоки и в прошлом они были как-то связаны с культом огня. Однако можно думать и о том, что такая техника является собственно шаманской, а хождение через огонь представляет зрителям то, как шаман ходит по Нижнему миру.

Фольклорные рассказы и популярные статьи о шаманских фокусах наделяют шаманов особыми способностями чисто физического характера, чаще всего – способностью пропускать через себя острые предметы, заживлять наносимые самому себе раны, ходить по раскаленным углям, освобождаться от пут, исчезать из закрытого помещения. Эти рассказы дополняют представления о могуществе шамана, обусловленном сверхъестественными существами или необыкновенными психическими возможностями шамана, которые проявляются в умении воздействовать на собственное сознание и на сознание других людей. Шаманские фокусы, непосредственно наблюдаемые путешественниками, которые не верили в способности шаманов, воспринимались ими как особая иллюзионистская практика, причем не всегда талантливо исполняемая. Нам, как понимает читатель, пришлось применить некоторые усилия к тому, чтобы увидеть за этой практикой

не плохой иллюзией с невнятными целями, а вполне полноценный театр, театр одного актера, в котором разыгрывается чрезвычайно архаическая драма о жертве и воскресении. Там, где представления о разыгрывании жертвоприношения утрачены настолько, что о них не вспоминают и сами шаманы, шаманский иллюзион выступает как средство манипуляционного гипноза, перенастраивающего внимание зрителей с их собственных персон на камлающего шамана.

Похороны шамана

Как понятно из всего того, что говорилось о шаманах, шаманы в повседневной жизни мало отличались от своих соплеменников. Шаманы смертны, как и все живущие в Среднем мире. Однако особые способности шамана, объясняемые в первую очередь его связью с виртуальным миром и способности общаться с духами, избранником которых он является, ставят шамана в особое положение и в виртуальном мире, где существуют души людей отдельно от материальной оболочки тела, и в материальном мире, сохраняющем останки людей и всего живого.

Алтайцы полагали, что двойники умерших шаманов оставались на земле, то есть в Среднем мире, причем умерший шаман мог стать духом-помощником нового шамана [7, 67]. Захоронения шаманов у алтайцев были одиночными, и, как у многих обитателей гор – наземными. Алтайцы клали поверх тела шамана бубен и изображения духов-помощников, одежду и другие вещи вешали рядом на дерево. Хакасы хоронили своих шаманов в горах на земле, их атрибуты клали тут же рядом с покойником. Хакасы-качинцы укладывали своих умерших шаманов на вершине горы на специальном помосте в полном облачении с атрибутами или же заворачивали в войлок и привязывали к дереву. Атрибуты шамана не ломали. Обычно сами шаманы при жизни определяли все детали своего погребального ритуала, так что сородичам оставалось только исполнить волю умершего.

По воззрениям тофаларов, умерший шаман не покидал Среднего мира [12]. Тувинцы полагали, что шаману давался один срок жизни – совсем иначе, чем у ламаистов, признающих многократные перерождения души. Они говорили, что душу умершего шамана забирали к себе хозяин тайги или гор. У тувинцев было принято хоронить своих шаманов на помостах, иногда для шаманов делали двухъярусные гробницы, на верхнем ярусе (как можно думать, ближе к небу), на помостах оставляли шаманские атри-

буты. На могиле шамана, помимо атрибутов, оставляли и вещи, необходимые в повседневной жизни каждому человеку.

Среди якутов считалось, что душа шамана, если она не покидает Среднего мира, становится духом-покровителем эмэгэт нового шамана, если же она уходит вместе с умершим в другой мир – такой шаман становится небесным духом [25, 605-606]. Эти духи не докучают людям. Души умерших шаманов помещались на ветвях особого дерева, на верхних ветвях получали место сильные шаманы, на нижних ветвях – слабые. В общем, эта иерархия соотносится с тем, на какую высоту в тюркской традиционной многоэтажной модели мира мог проникнуть шаман в зависимости от своей силы и способностей. Шаманы, получившие дар от Верхнего мира и от Нижнего мира, находили себе приют на разных деревьях. Впрочем, как утверждали некоторые, умершие шаманы могли пугать людей. Так ли это на самом деле – трудно выяснить, просто если кого-то, ребенка или иноплеменника, надо чем-то напугать, то образ умершего шамана для этого подходит даже лучше, чем какой-то неизвестный дух.

Якуты хоронили шаманов на высоком помосте-арангасе, их одежду вешали рядом на шесте. Как писал Я. И. Линденау, умерший шаман посылает своих духов другому человеку, которые являются тому во сне, человек получает от духов указания, как камлать, но может и изобретать собственные приемы камлания, если способен к этому. Сильные шаманы якутов после смерти становятся слабыми, слабые – сильными [27, 68-69]. У якутов существовал обычай перезахоронения останков белого шамана, причем такого шамана перезахоранивали до трех раз, и это обязательно должен был делать действующий шаман.

В. Федоров рассказывает, что якутская шаманка, предчувствуя свою кончину, предсказала непогоду, и после ее смерти в самом деле разразилась сильнейшая буря [70, 201-202]. Тут особенно удивляться сбывшемуся предсказанию вообще-то не приходится. У эвенов, живущих по соседству с якутами, есть примета: после смерти человека погода «жалеет» его и меняется к худшему – начинается дождь, ветер, пурга. Что приходит раньше: перепад атмосферного давления перед изменением погоды, или смерть пожилого нездорового человека – читатель может сообразить сам... Кроме этого примера, В. Федоров пишет о многих чудесах и загадочных событиях, происходивших на могилах якутских

шаманов, которые по незнанию тревожили современные люди, вооруженные техникой [70, 270-277]. Жаль только, что ни в одном случае не указывается, кто становился жертвами шаманских душ – местные жители или приезжие, якуты-саха или русские. Однако вот что любопытно: во всех случаях те, кто тревожил шаманские захоронения, получали предупреждения не от шаманов, а от вполне земных, хотя и пожилых людей, живущих в описываемых местах и верящих во всемогущество шаманов, даже ушедших из мира живых людей.

Буряты хоронили своих шаманов на помостах-арангасах или укладывали на земле. Проезжающие мимо таких могил шаманов оставляли на могилах табак. Для шаманов у некоторых групп бурят, по ряду источников существовал особый способ погребения – сожжение или обожжение тела умершего. Прах сожженного шамана буряты на сорок девятый день замуровывали в сосну. Позднее умершие бурятские шаманы становились духами-хада или заянами, то есть занимали свое место в ряду сверхъестественных существ. Шаман, умерший неестественной смертью, становился *эжином* – духом из категории духов-хозяев мест.

Манси клали в гроб умершим шаманам изображение их духа-покровителя. В прежние времена жилище умершего шамана было принято сжигать. Для атрибутов умершего шамана у манси ставили специальный амбар, который, очевидно, служил еще одним культовым объектом.

Ненцы своих шаманов хоронили отдельно от других людей. У восточных ненцев тело умершего шамана или его голову сохраняли и возили с собой. Душа шамана у ненцев считалась бессмертной.

По воззрениям селькупов, душа шамана имела особую судьбу, отличающуюся от судеб душ других людей. Душа селькупского шамана не уходила в мир умерших, она оставалась в Среднем мире или же шла прямо к богине Ыланта-Кота, а эта богиня вселяла ее в нового шамана того же рода. Селькупы, по некоторым данным, хоронили шаманов не так, как всех – в сидячем положении, и способ захоронения шаманов оказывался в этом случае очень древним. У умершего шамана часть подвесок оставляли

на его костюме, часть брали себе в качестве амулетов-охранителей.

Кеты считали, что жизнь шамана не зависела от воли богини Хоседам, от которой зависела продолжительность жизни других людей, но шамана мог одолеть и лишить жизни другой шаман. Они полагали, что шаманы живут дольше, чем остальные люди: если кетский шаман умирал в 70-75 лет, кеты думали, что это рано. Для шаманов у кетов очень долго сохранялся воздушный способ погребения. Подвески с одежды умершего шамана использовали кеты как семейные святыни. На могиле шамана, как описывал В. И. Анучин, кеты оставляли дубликаты, специально изготовленные вторые экземпляры облачения и атрибутов. Поскольку анимистический мир – это мир теней, отражений, двойников и моделей, кеты оставляли шаману на его могиле своего рода «тени» костюма и принадлежностей, а подлинные атрибуты хранили в семье. Если шаман был «плохим», такому шаману кеты делали глубокую могилу в земле, иногда закрывая гроб с телом шамана сверху досками. Место, где похоронен такой шаман, считалось зловещим и люди избегали посещать его. Именно так в удаленном месте был похоронен Сенебат – один из знаменитых кетских шаманов¹⁵⁷.

У саамов даже смерть не освобождала шамана-нойду от его обязанностей и его свойств. Правда, по верованиям саамов, злой нойда после смерти становится злым духом-равком. Когда в 1931 году умер нойда Риз с Нотозера, саамы боялись его хоронить, так как они были уверены, что Риз обязательно станет равком. Другой нойда все же вызвался совершить погребальный обряд. Вернулся он после этой процедуры только спустя две недели и совершенно седой, хотя было ему только двадцать четыре года. Рассказ его был достоин пера Н. В. Гоголя – в нем были и неожиданно открывшийся гроб, и саван, покрывший всю тайгу, и, наконец, огромный мертвец с железными зубами. Достоверно лишь известно то, что даже спустя семьдесят лет ни один саам не пойдет по доброй воле на место захоронения *равка*.

Эвенки и эвены хоронили шаманов воздушным способом – на помостах-арангасах, считается, что такой помост – это плот, на котором шаман перемещается по мирам, как и на бубне.

¹⁵⁷ В 1960-е годы этнографы и антропологи вскрыли ряд таких погребений кетских шаманов, материалы этих работ стали ценным пополнением антропологической коллекции Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера). Об этой работе подробно написал Р.Ф. Итс, бывший сам участником этой экспедиции, в своей книге «Века и поколения» (Л., 1975).

Как писал Я. И. Линденау, эвенки на помост кладут необходимые вещи, на похоронах мужчину несут мужчины, женщину – женщины. Помост сверху забивают досками. Шаманам делали ограду из кольев, на которых размещали изображения птиц, их духов-помощников. Если шаман сам не передавал своих атрибутов другим лицам, их вешали на его могилу. У эвенков души умерших шаманов жили обособленно. У эвенов шамана должны были хоронить чужие люди, люди из рода жены. Атрибуты шаманов укладывали на помост, возле которого оставляли остов жилища, головы забитых оленей. После смерти эвенкийского шамана его духи-помощники разбредаются кто куда, ищут нового хозяина. По некоторым сведениям, у эвенков изображения умерших шаманов помещались в шаманском чуме. Я. И. Линденау записал рассказ о том, как эвены после смерти шамана, по его наставлению, зашили его в сырую оленью шкуру и оставили так, через шесть дней шаман ожил [10, 517].

Нанайцы при похоронах шамана его одежду клали в гроб, бубен и пояс вешали на дерево. Считалось, что душа шамана возвращались на свою территорию, шаманскую дорогу – дёргиль, то есть на путь шамана, и там ждала появления нового шамана. Территории дёргиль – дорога и гора, то есть пространства с почитаемыми местами, наследовались шаманами. Нанайцы полагали, что душа шамана склонна к перевоплощениям. Шаманская душа нёукта могла покинуть шамана, тогда он терял силу и умирал. После этого его нёукта вселялась в нового шамана [44, 128-129]. У нивхов шаман имел четыре души – от горного мира, водного, небесного и подземного царств. Согласно Е. А. Крейновичу, нивхский шаман мог после смерти переродиться в злых духов и питаться душами людей. По другим источникам, душа умершего шамана-нивха в млыво-нивхском мире мертвых превращается в птицу.

Юкагиры расчленили тело умершего шамана и делали из его частей амулеты-охранители [71]¹⁵⁸. Этот обычай часто считается уникальной особенностью юкагирской культуры. Однако дело в том, что у юкагиров этот обычай более всего известен, и он сохранялся примерно до 1930-х годов: именно этим временем могут датироваться последние амулеты из костей шаманов, которые видели или о которых слышали

этнографы. Так же, по некоторым сведениям, делали и тунгусы-тюгясиры, культура которых подверглась юкагирскому влиянию, и почти так же поступали восточные ненцы. Для того, чтобы узнать будущее, юкагиры гадали на костях шамана, подвешенных над дымом, стараясь определить, легкие они или тяжелые, если кости легкие – это к хорошему, если тяжелые – к плохому. В местах, где живут юкагиры, нередко находили погребения с бубнами, и исследователи считают, что эти могилы – шаманские, но эвенские, а не юкагирские.

В некоторых письменных источниках XVIII века обычай хранить останки умерших шаманов приписывается корякам. Однако при этом неясно, кого подразумевают под «коряками» указанные источники: чукотское слово *ак»оракыльыт* означает «безоленные, не имеющие оленей» (видимо, как раз от этого слова происходит этноним «коряки», употреблявшийся первоначально по отношению к оседлым приморским чукчам и оседлым же корякам, словосочетание «оленные коряки» появляется позднее самого названия «коряки»), и данное слово вполне могло служить обозначением для юкагиров в той этнической среде, которая поддерживала контакты с чукчами. Видимо, обычай хранения костей шаманов является позднейшей трансформацией обычая очищения скелета, которое было связано с представлениями о смерти и возрождении человека и всех живых существ в рамках анимистических представлений о мире. Другая мотивировка этого юкагирского обычая – буквальное понимание наименования «рассекания» тела шамана при его посвящении, описанная у якутов [72, 461-462, 465, 470].

Похожий обычай был отмечен у ненцев и описан Н. Витзенем в его знаменитой книге «Северная и восточная Тартария»: «Когда умирает самоед из самых видных или шаманов, которые у них имеются в их роде (каждый ездит со своим родом), то его вешают на деревьях вместе со своим имуществом, как топор, лук, стрела, нож и олень с саночками. И когда он, повисев так, высыхает и от него остается только скелет, то они его везут с собой, куда ездят, на своих саночках, вместе со своими идолами, сделанными из олова, меди и свинца, а также и из дерева. Они тогда поклоняются им, как и самим идолам. Когда что-нибудь пропало или украдено, или когда другие уводят их прирученных оленей,

или когда кто-нибудь заболел и сомневаются, умрет ли он, или что-нибудь потеряно, а также, когда пришли красть на кладбище или обкрадывают идолов, тогда их колдун с помощью своего колдовства должен сказать или советовать, кто это сделал, или сказать, в чем дело» [24, 364].

В отличие от хорошо известного этнографам обычая расчленять умерших шаманов, указания Я. И. Линденау на то, что будто бы юкагиры изготавливали из кожи умерших шаманов бубны [27, 115], очевидно, не соответствуют действительности. По описанию В. И. Иохельсона, занимавшегося классификацией шаманских бубнов народов Сибири (а в его время нешаманских бубнов еще не было), юкагирские бубны относятся к центральноазиатскому типу и имеют достаточно большие размеры, так что человеческой кожи едва ли могло хватать на бубен такой величины. Кроме этого, известно, что сам Я. И. Линденау у юкагиров не был и собирал сведения о юкагирах из вторых и третьих рук, а данное сообщение не подтверждается иными источниками по этнографии юкагиров.

У эскимосов после смерти шамана его духов-помощников уже никто не мог вызвать. Колотушку шамана передавали по наследству, его бубен ломали на могиле.

Итак, даже шаман-избранник духов не был наделен могуществом бороться со смертью, однако его необычные способности определяли судьбу его души и побуждали сородичей как-то выделить погребение шамана среди погребений обыкновенных людей. Погребения шаманов отличаются и по способу устройства могилы, и по месту ее расположения, и по способу совершения обряда. Шаманские атрибуты в погребальном обряде разделяют судьбу тех предметов, с которыми провожают умершего в иной мир все анимисты – чаще всего они остаются на могиле, или разбираются в качестве амулетов, как это бывает с подвесками от костюма у народов Западной Сибири, а юкагиры продельывают это и с останками самого шамана. Поскольку шаман находился под покровительством и пользовался помощью духов, его душа может не покидать Среднего мира и пополняет собой сонм духов, окружающих живых людей, а в ряде традиций может вселиться в другого шамана или разделиться на части, вселяясь в избираемых самим шаманом соплеменников. Одним словом, душа шамана, как ей и полагается по статусу духа, после смерти шамана делает то, что она захочет. Бренные останки шамана вызывают неоднозначное отношение. В одних традициях люди

хотят избавиться от них, и для этого они хоронят шамана как можно дальше от людей и используют в погребальном обряде максимум защитных средств, в других традициях людей одолевает искушение прикоснуться к праху шамана и они перезахоранивают его, как это делают якуты. Наконец, юкагиры и, по сообщениям Н. Витзена, некоторые группы ненцев предпочитали не расставаться со своими шаманами, не предавать их материальную оболочку другому миру и сохраняли их в виде амулетов.

Судьба останков шамана, как мы видим, должна была быть совершенно различной, традиции обращения с умершими шаманами разительно непохожи одна на другую, однако их количество и их различия полностью перекрывают все возможности и все виды отступлений от исторически складывающегося погребального обряда. То, что в похоронной обрядности в применении к шаманам наблюдается много архаических черт, вполне понятно и объяснимо – архаика является тут едва ли не сознательно используемым способом острашения, целенаправленного культурного маркирования собственно шаманского микромира после ухода шамана из мира живущих и здравствующих, противопоставляющая этот мир профанному миру смертных.

Проблемы происхождения шаманства как социального института и шаманизма как формы религиозного избранничества

Среди разнообразных проблем, связанных с изучением шаманства как культурного явления и в том числе как религиозного феномена – тех проблем, которые стали чрезвычайно популярными и модными последние 20-25 лет, проблема происхождения самого шаманства остается как будто бы на втором плане. Отчасти такое положение дел связано с особой сложностью шаманства как предмета изучения, которое по своей природе связано с самыми разными областями истории культуры и общества, историей и структурой мировоззрения и религиозных верований, социальной историей, целым рядом областей классической этнографии, включая материальную культуру и костюм, историей отдельных форм искусства, а также множеством пограничных научных дисциплин – возьмем хотя бы столь любимую узкими специалистами-шамановедами психологию.

В какой-то мере вопрос о генезисе шаманства народов Сибири для отечественной науки казался решенным, поскольку в фундаментальных трудах отечественных этнографов и историков

¹⁵⁷ Впрочем, В. И. Иохельсон, описавший тот обычай в 1896 году со слов юкагира Самсонова, отметил, что так делали предки юкагиров.

религии, таких, как С. П. Толстов и С. А. Токарев, истоки шаманства усматривались во влиянии центральноазиатских верований и ритуалов на обрядовую практику народов Сибири. Центральная Азия и Южная Сибирь – очаг возникновения шаманизма [35]. Сходную позицию в вопросе о генезисе шаманства занимал и известный зарубежный религиовед М. Элиаде [73, 458]. Но так ли это на самом деле? Действительно ли шаманский костюм эвенков исторически восходит к одеянию служителя Будды а шаманские заклинания, в которых трудно усмотреть какой-то смысл, воспроизводят молитвенные тексты на непонятном языке?

Рассматривая разнообразные различия шаманской практики, отмечаемые у разных народов Сибири, нельзя не заметить того, что эти различия отражают разные этапы эволюции самих религиозных воззрений и разные состояния шаманства как культурной институции и социального явления. Хотя в науке со времен В. Г. Богораза отношения шаманства и религиозной обрядовой практики принято размещать в единую стадиальную историко-социальную схему, которая показывает характер отношения шаманской практики к религиозной системе и соотношение шаманских и жреческих функций, понимаемое как исторически изменчивое и эволюционирующее в сторону расширения социальных функций. Тем не менее эта схема, популярная и у позднейших исследователей – например, ее придерживался в своих работах И. С. Вдовин, непосредственный ученик В. Г. Богораза, – все-таки не дает ответа на вопрос о происхождении наиболее архаических форм шаманства, и в частности, она и не ищет ответа на вопрос о противопоставленности шаманской практики и религиозной обрядовой практики.

Согласно В. Г. Богоразу, шаманство переживает в развитии четыре стадии – семейное шаманство, практика шаманов-специалистов, родовое шаманство и шаманство племенного и классового общества, которое на этой стадии разлагается и смыкается со жречеством [9]. Повторим, что С. А. Токарев также выделял три исторических стадии шаманства – «поголовное», такое, как у ительменов, чукчей и ряда других народов, родовое – у юкагиров, эвенков, бурят, нанайцев, и профессиональное – когда шаман живет на доходы от своего занятия [19, 171]. И. С. Вдовин придал этой классификации логический характер и связал разные стадии шаманства с религией – в итоге получились три типа соотношения религии и шаманства:

в первом типе религиозные культы совсем не связаны с шаманством, во втором типе наблюдаются попытки узурпации общинно-родовых культов шаманами (эвенки, эвены, селькупы, кеты), в третьем типе шаманы присваивают себе права отправления всех религиозных культов – как у бурят, тувинцев, алтайцев, якутов, где они почти что переходят в категорию жрецов [9, 265]. Если смотреть на отдельные стадии эволюции шаманства, выделенные в этой классификации, то получается, что шаманы постепенно монополизируют всю культовую активность, расширяя сферу деятельности от одной семьи до целого племени.

Такая классификация шаманства, популярная и у других исследователей, не дает ответа на вопрос о происхождении наиболее архаических форм шаманства, в частности тех форм, которые не увязываются в социальном плане с родо-племенными структурами, а в мировоззренческом плане – с политеистическим пантеоном, который постепенно приобретает генеалогическую организацию, что в Сибири мы видим, например, в пантеоне хантов и манси. Более того, при исследовании высших форм шаманства, которые демонстрируют тесную связь с религиозными культурами, в частности, в шаманстве тюркских народов Южной Сибири, как раз и прослеживается тенденция признавать шаманство (или шаманизм) религией, именно на основании таких фактов Л. П. Потапов и утверждал, что шаманизм является религией. Шаманизм алтайцев, действительно, теснее всего связан с религиозной системой алтайцев и с ее ритуальной практикой, но из того, что алтайские шаманы при камлании обращаются к Эрлику-верховному божеству (которое нередко располагается в Нижнем мире), едва ли можно сделать обобщающий вывод о том, что любая шаманская практика есть проявление религии.

В исследовании ранних форм религии до сих пор, даже после отхода отечественной науки от догм марксизма, не только не оспаривается, но, наоборот, всячески подчеркивается социальная природа религии. Согласно ее природе, религия, во-первых, устанавливает зависимость людей от сверхъестественных существ, то есть божеств и духов, во-вторых, она порождает представления об иерархии сверхъестественных существ, в-третьих, она же формирует разнообразные иерархические ступенчатые связи между людьми, стоящими на разных позициях социальной лестницы, и сверхъестественными существами, также имеющими дифференцированный статус.

Нет особых оснований сомневаться в том, что эта своеобразная «полимеризация» связей между индивидуумами и целыми социальными группами на мировоззренческой почве, как и формирование аналогичных взглядов на мир сверхъестественных существ, полномочия на контакт с которыми делегируются определенной группе служителей культов, представляют собой исторически вторичные явления, хотя направление эволюции религиозных представлений от простого к сложному в структурном и социальном плане всюду оказывается практически одинаковым. В то же время мы считаем, что для изучения проблемы происхождения шаманства, как и вообще для исследования архаических форм религиозных представлений и практик существенными являются не выстраиваемые цепочки социальных связей и посреднических контактов людей с божествами или духами, а непосредственные контакты людей со сверхъестественными существами, причем в первую очередь такие контакты, которые не зависят от социального статуса индивида – явно вторичного продукта осмысления индивида среди себе подобных.

Ныне мы хорошо знаем и с уверенностью говорим о том, что соотношение личности шамана и его практики с родом как единицей социальной организации есть если не прямая ошибка, хотя бы и проистекающая из-за следования устаревшим взглядам, то все же некое отдаленное приближение к реальности. Ведь шаманство известно и у тех народов, которые вообще не знали родовой организации – например, у чукчей или коряков, а шаманы эвенков или эвенов не были привязаны в своей практике к одному роду, да и как могло быть иначе, если в стойбище мужчины принадлежали к одному роду, а женщины – к другому роду или нескольким другим родам, и как тогда объяснить те факты, когда в каких-то ситуациях шаману запрещалось шаманить для «своих», или когда шамана приглашали не то что от соседей-соплеменников, но и от соседнего народа, и при этом к тому же соседние шаманы почему-то считались сильнее собственных.

Не подлежит сомнению и то, что мировоззренческой основой шаманства является анимизм, то есть вера в множество сверхъестественных существ, окружающих человека. Среди духов, окружающих человека, имеются духи, способные выступать в роли индивидуальных покровителей и защитников – например, духи *эдехэ* у нанайцев, индивидуальные духи-покровители – «ангелы-хранители» у ха-

касов, – причем представления об этих духах как бы не связаны с шаманством напрямую: ведь духи-покровители и помощники есть у шамана, но сверхъестественные покровители, как выясняется, могут быть у кого угодно. Исходя из этого, применительно к мировоззренческим системам по признаку наличия персонального духа-покровителя или духа-помощника (тем более, что дух-помощник и дух-покровитель не исключают друг друга по статусу и функциям) шаманство можно рассматривать как исторически преобразованный нагуализм, то есть особую форму религиозных представлений, реликты которого сохраняются в представлениях о духах-покровителях и духах-помощниках, то есть в тех представлениях, которые как раз и характерны для этносов, знающих шаманскую практику и имеющих идеи индивидуальных духов-покровителей.

Нагуализм – это такая система религиозных воззрений, при которой собственный дух-покровитель (он же – персональное божество) имеется у каждого члена сообщества. В такой форме религиозных представлений личный религиозный опыт каждого человека является глубоко индивидуальным, можно даже сказать, что он принципиально не является коллективным, а общественная обрядовая практика, очевидно, сводится к минимуму. Нагуализм как отдельная форма религиозных представлений в Сибири отсутствует, в наши дни, во всяком случае, на уровне этнографической реальности он распространен в Центральной Америке. Однако же нагуализм как форма религии может рассматриваться как чрезвычайно архаичная ее разновидность. Причем, в отличие от мировых религий и иных ранних форм религии, столь подробно освещаемых наукой о религии марксистского толка, нагуализм имеет одно принципиальное отличие – он оказывается несомнизированной формой религии, то есть такой формой религии, которая вообще не имеет коллективной ритуальной доминанты и коллективных форм практики. Более того, он, в отличие от знакомых нам религиозных систем, имеет принципиально антиколлективный характер, в нем нет места общественным или групповым интересам в контактах со сверхъестественными существами. Реликтовые черты этой формы религиозных представлений у народов Сибири сохраняются в представлениях об индивидуальных, личных духах-покровителях и духах-помощниках, которые не являются привилегией шаманов, но которыми обладают все члены сообщества.

Если сопоставить друг с другом нагуализм как религиозную систему, в которой у каждого человека есть свое божество, оно же дух-помощник, и шаманство, в котором дух-помощник есть у каждого шамана, то тогда мы откроем для себя возможность рассматривать шаманство как исторически преобразовавшуюся, “свернутую” форму нагуализма, при которой собственные божества (они же духи-покровители) остаются только у шаманов. Как мы видели, реликты таких представлений имеются в разных регионах Сибири от хакасов до нанайцев – вспомним, что и у хантов и манси считалось, что в древности все люди имели возможность общаться с духами. Преобразования нагуализма в шаманизм сводятся в этом случае к тому, что какая-то часть социума утрачивает индивидуальных духов-покровителей (своих «ангелов-хранителей»), в то время как те члены социума, у кого духи-покровители сохраняются, приобретают статус шаманов.

Таким образом будет получаться, что при эволюции нагуализма и его преобразовании в религиозную систему привычного нам типа некоторая часть общества, а именно численное большинство, попросту добровольно отказывается от своих индивидуальных божеств-покровителей. Эти божества не исчезают бесследно – они могут обрести статус семейных покровителей или положение каких-то коллективных божеств, охранительные функции которых передаются по наследству от поколения к поколению. Другая часть общества – таких оказывается явное меньшинство – не отказывается от своих духов-покровителей, и те, кто обладает такими духами или приобретает их по воле этих самых духов, и отдельные «пассионарные» личности, а именно те, у кого персональные духи-покровители сохраняются, получают статус шаманов¹⁵⁹. С точки зрения соотношения человека и сверхъестественного существа – духа-покровителя данное объяснение появления шаманства выглядит вполне логичным. Такое положение дел соответствует ситуации, в которой религиозный опыт каждого человека является глубоко

индивидуальным, а коллективная обрядовая практика сведена к минимуму как в форме проявлений, так и в своей социальной значимости. Нетрудно заметить, что то же самое – необыкновенная индивидуальность опыта общения с духами-помощниками и другими духами – характерны для шаманов.

Историческое изучение ритуальной практики позволяет предложить и несколько иное объяснение генезиса шаманства. В наши дни в науке чрезвычайно широкое распространение получила характеристика шаманской практики как “театра одного актера” [5, 24; 23, 33]¹⁶⁰. Такое определение шаманских ритуалов дается и исследователями шаманской практики, и зрителями, и чуть ли не самими современными шаманами – вспомним, что именно так назвала практику шаманов одна нанайка в беседе с Анной Васильевной Смоляк [44, 65], а известный исследователь религиозных воззрений народов Сибири А. М. Золотарев прямо называл шаманские атрибуты народов Приамурья реквизитом.

Как известно, “театр одного актера” есть вторичная форма театра по отношению к его классической форме со множеством участников исполняемого действия. То же самое мы можем сказать и о шаманском ритуале, если будем сравнивать его с коллективным ритуалом, исполняемым множеством участников. Если иллюзионистская практика шаманов, почти повсеместно ориентированная на телесность и связанная с демонстрацией крови, которая обязательно должна исчезнуть, является воспроизведением ритуала принесения кровавой жертвы, и этот ритуал был связан с представлениями об обязательном воскресении приносимого в жертву животного, то здесь находит объяснение таинственное исчезновение ран, наносимых шаманом самому себе при исполнении такого действия. Впрочем, можно полагать, что встраивание разыгрываемого ритуала жертвоприношения в практику шаманов могло и не иметь самостоятельного значения в генезисе шаманства и представлять собой одно из вторичных приобретений шаманства в его изменчивой диалектической исторической

динамике от индивидуального к коллективному и от коллективного к индивидуальному.

Обе трактовки шаманства, как мировоззренческая – согласно которой шаманство есть преобразованная форма нагуализма, – так и социальная, при которой шаманство – это “театр одного актера”, в котором исполняется свернутый и исторически преобразовавшийся ритуал жертвоприношения, имеют в своей основе один и тот же социальный процесс, выраженный в сокращении или уменьшении числа лиц, имеющих специфизированную форму контакта со сверхъестественными существами. Однако данный процесс не предусматривает еще образования единства таких лиц или выделения их в особую социальную группу с устойчивыми связями или иерархией. Это дает основания вывести шаманство из нагуализма не только на основе сходства картины мира, но и на социальной основе. Тем более, что разыгрывание ритуала жертвоприношения есть всего-навсего один из видов шаманского камлания (это даже не особое камлание, это один из приемов), и в известных состояниях шаманская практика обходится и без фокусов.

В обсуждении генезиса шаманства нельзя исключать и того, что шаманство с его кровавыми фокусами, будучи связанным с практикой жертвоприношения, стало функционировать как некая приватная, по нашим понятиям почти что диссидентская деятельность по отношению к коллективной ритуальной практике: но позже разошлась с ней по сферам своего применения. Для этого имелось много причин, главной из которых, как думается, была несовместимость событий, регламентирующих обряды принесения жертв, и частных потребностей в общении с духами. В самом деле, календарные обряды, к которым приурочены жертвоприношения, предсказуемы по периодичности, солнечные и лунные затмения бывают относительно редко, но в то же время люди болеют довольно часто и не всегда – все сразу, души умерших провожать или изгонять надо время от времени, а ближайшее будущее нуждается в индивидуальных предсказаниях постоянно и в соответствии со строго индивидуальными запросами.

Преобразованный нагуализм и возведение шаманской иллюзионистской практики к ритуалам жертвоприношений не противоречат друг другу в объяснении происхождения шаманства еще и потому что фокусы, воспроизводящие жреческие действия, были уделом немногих шаманов, возможно, шаманов особой специализации

или, как кому-то захочется сказать, шаманов высших категорий. Нагуализм – это все же не религиозный коммунизм, он определенно не предполагал всеобщего равенства людей и духов. Равенство практик общения со сверхъестественными существами перед членами сообщества не предполагало одинаковости и единообразия форм этих практик.

Относительная структурная простота, если угодно, структурная неосложненность отношений человека со сверхъестественными существами, указывающая на архаический характер таких отношений, хорошо прослеживается на материале изучения наиболее общих функций шамана как особых форм контакта с такими существами. Отыскание похищенной души больного, а в равной мере и изгнание духа болезни из тела больного, – в сущности, неважно, какая иррациональная причина вызывает болезнь, важно, что для ее излечения шаман должен вступить в контакт с тем или иным сверхъестественным объектом, или проводы души умершего, уходящей безвозвратно в мир мертвых и представляющей собой опять же иррациональный объект – все эти действия представляют собой наиболее простые по своей смысловой структуре контакты шамана со сверхъестественными существами. Лечебная функция, являющаяся наиболее универсальной функцией шаманов в самых разных традициях, очевидно, является и наиболее древней. Именно эта функция порождает такой социальный статус шамана, который ставит его в особое положение среди других членов сообщества, но при этом не формирует из шаманов отдельной социальной субструктуры с культовым статусом. Каждый шаман остается индивидуальностью.

Слуховая составляющая шаманского ритуала, наличие и использование бубна, является, пожалуй, тем признаком, который в наибольшей степени сближает шаманские камлания с ритуальными практиками народов Центральной Азии из которых ранее ученые стремились вывести генетически сибирское шаманство. Однако бубен в шаманской практике – это не только музыкальный инструмент и орудие звукового сопровождения ритуала, это еще и материализованное транспортное средство шамана, следовательно, здесь функционально бубен шамана несопоставим со своими центральноазиатскими аналогами. На уровне сходств шаманской и сказительской традиции, становящихся модным направлением в исследовании фольклора и шаманства, в них просматривается один важный

¹⁵⁹ Похожий механизм можно предполагать для генезиса такого явления, как частная собственность. Возможно себе представить, что концентрация большей части имущества в руках небольшой группы владельцев имеет место не в силу насильственного присвоения некогда общественного богатства, а в силу того, что некая часть социума по своей инициативе отказывается от персональных прав на имущество и спохватывается тогда, когда общественное имущество уже подверглось «приватизации».

¹⁶⁰ Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. С. 24. Д.Шредер – театр одного актера, где в одном лице и в одном действии соединились мифология и ритуал, мистерии, охотничьи пляски, все то, что является самостоятельными видами искусства. Ср. такое же мнение Леонида Лара: Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998. С. 33.

общий признак – это признак сообщения экстраситуационной информации, которая могла на каком-то этапе бытования словесного искусства носить сакрализованный характер. Если ставить в связь друг с другом такие явления, как сакрализация словесного текста и использование бубна как средства звукоизвлечения, маркирующего исполнение определенного ритуала, то получается, что использование бубна и исполнение определенного словесного текста с экстраситуационной информацией, содержащей повествование о виртуальных мирах (как раз то, что роднит шамана и сказителя) в равной мере являются маркером одного и того же ритуального действия.

Применительно к таким характеристикам, как коллективное и индивидуальное начало в контактах человека со сверхъестественными существами и коллективная и индивидуальная обрядовая практика, в шаманстве явно доминируют персонализированные контакты с духами и индивидуальные ритуальные действия. В отношении к “обобществленным” сверхъестественным существам типа духов-хозяев стихий природы шаман никак не отличался от остальных членов сообщества. Как раз эти обстоятельства позволяют смотреть на проблему происхождения шаманства как на форму такого преобразования нагуализма, при котором большинство членов сообщества как бы отказываются от своих персональных духов-покровителей или постепенно утрачивают их, и духи-покровители превращаются в шаманских духов. Функции приобретения экстраситуационной информации – определение причин болезни, предсказания, отыскания пропаж и т.д. – остаются в статусе шаманских функций, и, что характерно, исполнение этих функций в самых разнообразных формах (они существуют не только в шаманской практике) так или иначе не приводят к образованию социальной лестницы ни в противопоставлении шаманов и нешаманов, ни в становлении шаманской иерархии. Дифференциация шаманов по силе их способностей, выраженная в существовании различных категорий шаманов (как это имеет место у ненцев или нанайцев) является относительно поздней, она явно исторически производна от разных целей камланий и разных сфер направления перемещения шаманских духов (верхний мир или нижний мир). Не будем говорить о том, что интерпретация сообщества шаманов, благодаря которой шаманы приобретают что-то вроде собственной партии или церкви – в смысле организации религиозного

сообщества, где обязательно должна быть субординация, должны быть свои идеологи и свои лидеры, выглядит явной модернизацией сообщества, кому бы она ни принадлежала – современным исследователям, которое ищут в традиционном обществе нечто хорошо знакомое им по жизненному опыту, или последним носителям традиции, которым общество их предков кажется устроенным так же, как то, в котором они прожили большую часть жизни. Обратим внимание, что ни Л. Я. Штернберг, ни В. Г. Богораз, ни исследователи шаманства народов южной Сибири в XIX веке никогда не говорили ни о каких сообществах шаманов – потому что существование таких сообществ не могло прийти в голову ни им самим, ни их достойнейшим предшественникам XVIII века. Таким образом, идея о сообществе шаманов и какой-то межшаманской организации – явный нововед XX века, эдакая проекция церковно-партийной организации на общество, не знавшее ничего подобного. Сначала такую организацию искали борцы с религией – теперь ее ищут этнографы.

Сказанное выше означает, что избранничество шаманов, так или иначе проявляющееся в разных этнических традициях, хотя и не придающее шаманам особых социальных привилегий, представляется не как узурпация особых шаманских способностей немногими из практикующих, а как раз наоборот – как массовый отказ членов общества от практики общения со своими личными духами, выраженный в стремлении переложить на шаманов-“избранников духов” нелегкое бремя разнообразных контактов с иррациональным миром и наполняющими его таинственными сверхъестественными существами. Да, до известной степени можно говорить, что в преобразовании нагуализма в шаманство сыграл свою роль некий атеизм каменного века, который, как кажется, имел ту же социальную базу, что и социалистические идеи столетней давности...

В связи с высказываемыми здесь идеями интересно заметить, что современные пропедевтические руководства по шаманской практике, призванные научить человека шаманству – такие, например, как книги М. Харнера «Путь шамана, или шаманская практика» и К. Медоуза «Шаманский опыт», как выясняется при внимательном чтении их, наставляют их читателя не в шаманском искусстве, а по большей части именно в нагуализме. Они предлагают читателю выбрать себе собственное покровительствующее божество, которого не будет у других людей и

о котором другие люди не будут даже знать. Для подлинной практики в этих руководствах не хватает одного – практикующий шаман должен иметь своего пациента, в интересах которого совершается камлание, а также и зрителей.

Шаманы и шаманство за пределами Сибири

Исследователи шаманской практики уже давно и хорошо знают, что шаманство как культурное явление и как социальный институт существует не только в Сибири, оно широко распространено по всему земному шару. Об этом писал еще В. М. Михайловский, автор замечательной книги «Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки)», вышедшей первым изданием еще в 1893 году. Разнообразные шаманские традиции обозрел выдающийся религиовед Мирча Элиаде в книге «Шаманизм. Архаические техники экстаза», появившейся в 1950-е годы. Об этом напомнила отечественным исследователям Е. В. Ревуненкова на рубеже 1970-х-1980-х годов в своих статьях и монографии «Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры)». В этих условиях то, что из всех религиозных воззрений и практик российские исследователи стали специалистами по шаманству, выглядит фактом, логически вытекающим из истории культуры народов России и истории российской этнографической науки. Однако, повторяем, это ни в коей мере не означает, что шаманы, шаманство и шаманисты есть только в Сибири. Интересно в связи с этим, что Александр Мень в своих трудах по истории религии, которые он публиковал на Западе в 1970-е годы под именем Э. Светлова, рассматривал примеры шаманской практики на материале культуры народов, живущих за пределами Сибири.

Уже почти четверть века назад отечественные читатели смогли познакомиться с русским переводом книги выдающегося французского антрополога Клода Леви-Строса «Печальные тропики». Описывая повседневную жизнь и культуру бразильских индейцев бороро, которых он наблюдал в 1930-е годы, К. Леви-Строс описывает людей с особым статусом, которых сами бороро называют бари:

«Бари составляют особую категорию человеческих существ, которые не принадлежат полностью ни к физической вселенной, ни к социальному миру; их роль заключается в установлении посредничества между обоими царствами...

Колдуном становятся по призванию, а нередко и после того, как человек заключает

соглашение с членами очень сложной общности. Она состоит из злокозненных или попросту опасных духов, частично небесных (и тогда оказывающих влияние на астрономические и метеорологические явления), частично подземных, а частично относящихся к животному царству. Эти существа, число которых постоянно растет за счет душ умерших колдунов, ответственны за движение светил, за ветер, дождь, за болезнь и смерть. Это герои рассказов, выступающие в разнообразных и ужасающих видах: мохнатые, с продырявленными головами, откуда выходит табачный дым, когда они курят; воздушные чудовища, которые выпускают дождь из глаз и ноздрей, или с непомерно длинными волосами и ногтями; об одной ноге с большим животом и с телом летучей мыши, покрытым пухом.

Бари – личность антиобщественная. Благодаря личной связи с одним или несколькими духами он получает привилегии: сверхъестественную помощь, когда в одиночку отправляется на охоту, способность превращаться в зверя, дар пророчества; он знает секреты болезней. Убитую на охоте дичь, первый собранный урожай не полагается есть, пока бари не получит свою долю. Она составляет то мори, которое живые должны принести духам мертвых. Таким образом, она играет в системе роль симметричную и противоположную роли погребальной охоты, о которой я говорил.

Однако бари тоже подвластен одному или нескольким духам-хранителям. Они используют его для перевоплощения, и тогда бари, оседланный духом, впадает в транс и конвульсии. В обмен на свое покровительство дух ни на минуту не упускает бари из поля зрения; именно он является истинным владельцем не только имущества, но и самого тела колдуна. А тот отдает духу отчет за поломанные им стрелы, попорченную посуду, за обрезки своих ногтей и волос. Их нельзя уничтожать или выбрасывать, и бари тащит за собой эти обломки своей прошедшей жизни. Старая юридическая поговорка – мертвый хватает живого – получает здесь ужасный и неожиданный смысл. Связь между колдуном и духом такая тесная, что в конечном счете никогда неизвестно, кто же из двух партнеров по договору является хозяином, а кто слугой.

Из сказанного видно, что для бороро физическая вселенная слагается из сложной иерархии индивидуализированных сил. Если их личная природа обозначена четко, то не так обстоит дело с другими их свойствами, ибо эти силы одновременно являются и предметами и

существами, живыми и мертвыми. В обществе колдуны образуют то звено, которое связывает людей с этой таинственной вселенной злокозненных душ, одновременно живых созданий и предметов.

По сравнению с физической вселенной социальный мир имеет совершенно иные особенности. Души обычных людей, то есть не колдунов, наоборот, теряют свое личное тождество и существуют как общество. На деле это общество двойственно, поскольку души распределяются после похорон между двумя деревнями, одна из которых лежит на Востоке, а другая – на Западе. Их держат под надзором соответственно два великих обожествленных героя пантеона бороро: на западе – старший. Бакороро, а на востоке – младший, Итуборе. Заметим, что линия, проходящая с востока на запад, соответствует течению Риу-Вермелью. Возможно, поэтому существует пока что неясная связь между двойственностью деревень мертвых и разделением деревни на половину в низовье и половину в верховье реки.

Итак, бари посредничает между человеческим обществом и душами злокозненными, индивидуальными и космическими (мы видели, что души умерших бари являются всем этим одновременно). Но существует еще один посредник, который ведаёт отношениями между обществом живых и обществом мертвых, причем последнее общество – доброжелательно, коллективно и антропоморфно. Это «Хозяин дороги душ». Его отличают от бари прямо противоположные свойства. Впрочем, оба они, видимо, боятся и ненавидят друг друга. «Хозяин дороги» не пользуется правом на подношения, но он обязан строго соблюдать правила: не есть определенную пищу, быть скромным в одежде. Ему запрещено носить украшения, одежды ярких цветов. С другой стороны, между ним и душами не существует соглашения: те постоянно находятся при нем и в некотором роде имманентны ему. Они не завладевают им во время трансов, они являются ему в снах; если иногда он их вызывает, то исключительно для чьего-то блага. Если бари предвидит болезнь или смерть, «Хозяин дороги» ухаживает за больным и лечит его. Впрочем, говорят, что бари – выражение физической необходимости – охотно берет на себя подтверждение своих предсказаний, приканчивая больных, которые медлят с выполнением его мрачных пророчеств.

Следует, однако, непременно отметить, что представление бороро о жизни и смерти не отвечает нашему. Однажды, показав мне

женщину, сгорающую от лихорадки в углу хижины, ее назвали мертвой, подразумевая, конечно, под этим, что дни ее сочтены. В конце концов этот взгляд вполне похож на манеру военных соединять в одном слове «потери» одновременно убитых и раненых! С точки зрения непосредственной эффективности это одно и то же, хотя, с точки зрения раненого, его положение по сравнению с погибшим имеет определенное преимущество.

Наконец, хотя «Хозяин» и может наподобие бари превращаться в зверя, он никогда не становится ягуаром, пожирателем людей, то есть вымогателем мори мертвых у живых. Он посвящает себя животным, дающим пропитание: попугаю-арара, собирающему плоды, орлу-гарпии, ловящему рыбу, или тапиру, мясом которых будет питаться племя. Бари одержим духами, «Хозяин дороги» жертвует собой ради спасения людей. Даже откровение, которое призывает его к выполнению его миссии, тягостно. Сначала избранник узнает сам себя по сопровождающему его зловонию, безусловно напоминающему смрад, который наполняет деревню недели напролет, когда после смерти труп погребают во временной неглубокой могиле посреди площади для священных танцев. Оно связывается с мифическим существом – айже, чудовищем из водных глубин, отталкивающим, зловонным и нежным, которое является посвященному и ласкает его. Во время похорон эту сцену изображают намазавшие себя грязью юноши, сжимающие в объятиях переодетого соплеменника, который воплощает молодую душу. Индейцы достаточно конкретно представляют себе айже и могут нарисовать его. Такое же название они дают ромбам, которые гулом возвещают о появлении этого животного и подражают его крику...» [74].

Все, что мы знаем о сибирских шаманах и шаманстве, в особенности то, как приобретает шаманский дар, каковы функции шамана, то, что шаман занимает место посредника в общении людей и духов, статус шамана в обществе, побуждает сделать однозначный вывод: бари у бороро – это то же самое, что шаман у тунгусов и всех иных народов Сибири.

Можно попытаться сформулировать те условия, при которых в культуре того или иного этноса можно обнаружить проявления шаманства. Прежде всего это религиозная система, соотносительная с той или иной формой анимизма или содержащая реликты анимизма в достаточно большом количестве. Это воззрения, согласно

которым право человека вступать в непосредственный контакт со сверхъестественными существами есть у каждого члена сообщества, причем проявление дара, позволяющего вступать в общение с духами, должно быть признано не только как право, но и как свершившийся факт. Наконец, это специализация практики шамана, благодаря которой эта практика оказывается удаленной от собственно религиозных ритуалов и культов. Внешние признаки шаманской практики – это ее открытость для наблюдений, в отличие от «закрытого» колдовства и безразлично относящегося к присутствию наблюдателей жречества и иных культовых служб. Мы не будем настаивать на том, что в основе шаманства в любом регионе мира лежит именно нагуализм – однако же этого нельзя исключать хотя бы для шаманской практики народов Северной и Южной Америки, где нагуализм зафиксирован как действующая религиозная система.

Шаманы и шаманство в ряду практик общения с иррациональными силами

Чем же шаман отличается от древнеегипетского или древнегреческого жреца? Откровенно – на этот вопрос ответить трудно, потому что жречество как форма религиозного культа малодоступно для этнографических наблюдений. Можно только думать о том, что жречество в отличие от шаманства определяло принадлежность человека к социальному слою по рождению, оно же предписывало принадлежать к этому сословию всех потомков жреца (мы не будем останавливаться здесь на группах жриц, служащих женским божествам, это отдельная тема для исследования) – такова, к примеру, каста брахманов в Индии.

Чем шаман отличается от тибетского ламы, от патера, раввина, муллы или православного священника? Прежде всего тем, что для превращения в шамана человеку не нужно ни специальное образование, ни побуждение старших к тому, чтобы молодые люди посвятили себя служению тому или иному Богу. Далее, если многие религии четко определяют то, что служителями культа могут быть люди только одного пола – чаще всего мужчины, то шаманами могут быть как мужчины, так и женщины.

Шаманский дар, в отличие от той иррациональной силы, которая побуждает человека посвятить себя служению Богу, – кстати, кто-нибудь пытался дать определение этой силе, побуждающей человека принять жреческие обязанности или статус современного служителя

культы? – приходит к человеку извне, из того мира внешних сверхъестественных сил, который населен духами-хозяевами, духами-покровителями, духами-помощниками. Этот дар не приносит человеку ни перехода в иное сословие, ни дополнительного достатка. Шаманский дар, опять же в отличие от имущества и собственности, не передается напрямую по наследству детям, внукам или родственникам другой очереди вместе с имуществом – во всяком случае, никто не станет спорить с тем, что он наследуется, в отличие от скота и хозяйственной утвари, отнюдь не всеми членами семьи. Правила наследования шаманского дара у тех или иных народов существуют, точнее, объясняются особо любопытным посторонним, но даже для представителей какого-то одного народа они не выстраиваются в систему правовых предписаний. Здесь важно одно – сын, дочь или внук шамана могут быть шаманами, но не обязательно будут ими, они сами не предназначаются для этого и от них не ждут этого остальные члены сообщества; шаманом может стать кто-то один...

Шаманы, в отличие от всех служителей культа – это такая социальная группа, которая не воспроизводит сама себя и пополняется исключительно извне, за счет новых избранников духов. Можно предполагать, что при этом количество самих духов-помощников шаманов остается примерно одним и тем же, и эти самые духи переходят от одного шамана к другому – так, как об этом говорят многие народы, и тем самым мы просто выстроим или реконструируем еще одну традицию, которых в шаманской практике, как мы наблюдаем, имеется великое множество, и они носят не догматический, а импровизационный характер. Шаманство – это исключительно мягкая, не догматизированная и не формализованная система практики, открывающая человеку, почувствовавшему себя избранником духов, колоссальные возможности для импровизации, для воспроизведения в культуре чего-то старого (архаического, но знакомого старшим поколениям хотя бы по рассказам), или для создания чего-то нового, которое искусный шаман выдаст за редко исполняемый ритуал или особо сильный прием, якобы полученный им от древнего шамана или, еще вероятнее, от его духа помощника, которого мало кто видел из его соотечественников. Как отмечает Е. В. Ревуненкова, шаманство – это система, но система очень своеобразная, нестабильная, которая не имеет жестких рамок и четких границ. Это открытая система, в которой нет устойчивого равновесия, рамки которой

легко раздвигаются, включая или, наоборот, исключая какие-либо явления [75, 239]. Именно вследствие своего открытого характера шаманство может существовать и может обнаруживаться буквально повсюду.

Колдун совершает свои действия в тайне от других, он имеет достаточно прагматические цели, а его воздействие чаще всего наблюдается уже по результату колдовства или считается его результатом, даже когда на колдуна возводят напраслину. Жрец осуществляет контакт со сверхъестественным существом, стоящим намного выше и обладающим большим могуществом, чем обитатели Среднего мира. И когда жрец присваивает себе право говорить от имени могущественного божества – он получает и повышенный статус. Жречество становится либо наследственным, либо требует специального обучения и получения сакральных знаний, недоступных для непосвященных. Для обыкновенного человека уже нет возможности обращаться к божеству, кроме как через посредство жреца. Для него остаются разве что заклинания, обращенные к каким-то домашним богам или своему покровителю-святому.

Шаман – совершенно иная фигура. Во-первых, он равен всем остальным членам сообщества по социальному статусу, и наличие у него духов помощников не возвышает его над соплеменниками. Скорее, оно налагает на него дополнительные обязанности служить и людям, и духам. Как жрец, так и шаман для обыкновенного человека – это тот, кто является средством соприкосновения с миром сверхъестественных существ. Но если мир жреца – это мир таинственный, загадочный, почти враждебный в силу своего несоразмерного могущества, то мир шамана – это мир, органически вмещенный в структуру мироздания, мир, наполненный перевоплощающимися духами, из которых кто-то стал помощником шамана, кто-то находится в круговороте перемещения и перевоплощения, как в воззрениях тунгусов, и кто-то ищет человека – своего потенциального избранника, чтобы служить ему и превратить его в практикующего шамана. В конце концов – это мир, знакомый всем носителям традиции по эпосу, сказкам и быличкам. Виртуальный мир шамана доступен каждому – для того, чтобы приобщиться к нему, надо просто пожелать стать шаманом и стать им хотя бы для самого себя, надо мысленно расположиться рядом с практикующим шаманом – и для этого есть все возможности. Главное – для этого нет запретов ниоткуда: ни со стороны людей,

ни со стороны духов. Современному человеку трудно себе представить такое положение дел – но это так.

Что же касается путешествия по мирам, то оно в равной мере предстоит всем – в том числе и шаманам, согласно большинству традиций, вечный рай тут не уготован никому: люди, являющиеся носителями данного мировоззрения, просто не имеют представления о вечном лете, вечной праздности, вечной юности, вечной жизни и прочих благах. По их религиозным и, если угодно, философским представлениям, всего этого не может быть в виртуальном мире, потому что этого нигде и никогда не было и нет в реальности.

Кто-то из читателей спросит – хорошо, если шаманом может стать каждый, и это не требует ни многолетнего обучения, ни затверживания каких-то потаенных сакральных истин, ни хранения сакральной тайны, ни зависимости от наставников, ни места в иерархии – каким же образом осуществляется передача специальных шаманских знаний?

Этот вопрос является для шаманской практики центральным. В соответствии с пониманием автора, ответ на него очень прост и крайне парадоксален для современного человека. Передача особых шаманских знаний в обществе, где шаманы практикуют, не осуществляется вообще. Передаваться – по наследству или по желанию самого практикующего шамана, как мы это видим на примере старого селькупского шамана, который желал передать своих духов не кому-нибудь, а Екатерине Дмитриевне Прокофьевой – могут шаманские атрибуты (впрочем, это не обязательно, новому шаману чаще делают новый бубен и шьют новый костюм), передаваться могут какие-то части костюма, например, подвески, изображающие духов, сам видимый образ шамана и видимая часть, так сказать, сценический рисунок шаманских действий и их музыка. Впрочем, могут передаваться из рук в руки и части тела шамана, как это было у юкагиров. Сами сценарии шаманских действий создаются исполняющим их из некоторого количества устоявшихся элементов на один раз, на одно конкретное камлание. У каждого шамана имеется не только свой дух-помощник, являющийся частью его собственности в виртуальном мире – но тем самым имеется и свое окно в этот виртуальный мир. Мы знаем, что духа-помощника может обрести каждый (неважно, каким способом это происходит) – соответственно абсолютно каждый имеет возможность обрести свое

окно в виртуальный мир. Причем если шаман призывает духа-помощника – то окно открывается пока только в одну сторону. А если шаман с какими-то целями, или в поисках души заблудшего, унесенной демонами Нижнего мира, или при проходах (или изгнании – понимайте как хотите) души умершего в Нижний мир, сам проникает в виртуальный мир, тогда это окно оказывается открытым уже в обе стороны. В шаманстве, более чем в любой религиозной практике, необыкновенно сильно креативное, созидательное начало, позволяющее шаманящему или шаманствующему в любой ситуации создавать новый текст, а не воспроизводить наизусть какое-то затверженное заклинание, и этот креативный потенциал шаманства постоянно, во всех этнических традициях, хранит мощнейший энергетический импульс, не позволяющий практике ни догматизироваться, ни разрушаться под действием неумолимого времени.

В 1820-е годы Ф. Ф. Матюшкин, на записки которого мы уже ссылались, написал о сибирском шаманстве: «Не будучи произведением одного человека, не будучи основанным ни на каких преданиях и происшествиях, вера шаманская не ведет счет своим божествам и их чудесам, она рождается и умирает с каждым человеком»¹⁶¹. Это рассуждение уникально по точности – Ф. Ф. Матюшкин понял то, что не осмыслено до конца современными учеными, изучающими шаманские практики. Шаманский опыт накапливается одним и только одним, каждым в отдельности человеком, ставшим на путь шамана, его содержательная, психологическая сторона уходит вместе с ним, поскольку в настоящем шаманстве нет ни школ, ни наставников. И только внешние, материальные компоненты, такие, как бубен и костюм, воспроизводятся в обществе в их собственных функциях, а также наряду с этим приобретают роль культурных знаков.

Шаманская практика – это область знаний и деятельности, где индивидуальный опыт практикующего принципиально не передается окружающим. Основная масса шаманских знаний теряется вместе с уходящими к своим духам шаманами. Нет смысла передавать эти знания от человека к человеку, если эти знания и духи-помощники легко доступны, а духи переходят

сами к кому хотят. Вот почему современный шаман, самочинно узурпирующий какие-то знания или духов-помощников – это не настоящий шаман. Он не является избранником духов... Если быть точнее в изложении, в сообществе, где есть шаманы, отсутствует намеренная и целенаправленная передача шаманского опыта. В нем передается – причем не целенаправленно, а на уровне повседневного опыта – знания о природе, хозяйственные навыки, знание об обществе или устная фольклорная или музыкальная традиция. Кстати – умение играть на музыкальных инструментах и репертуар мелодий, куда входят как ритуальные напевы, так и «светские» личные песни или песни-подражания, передавались от одного исполнителя к другому в течение тысячелетий, и при этом не требовали ни элементарной нотной грамоты, ни высших знаний о гармонии и музыкальной композиции. Опыт шамана был сложным по своей структуре – помимо знания о виртуальном макрокосме, то есть о состоящей из многих миров Вселенной, и об обитателях разных миров, он включал также обрядовую пластику и элементы обрядовой драматургии (часть которых так упорно принимается за иллюзию), искусство игры на музыкальном инструменте, искусство вокала, умение импровизировать словесный текст или воспроизводить его фрагменты, а также и искусство декораций – опыт выстраивания того, что сопровождает шаманские ритуалы, например, умение пользоваться освещенностью помещения, его устройством, расположением мест в помещении относительно огня, и так далее.

С точки зрения современной теории культуры этот набор шаманских умений и знаний будет таким сложным, что разобраться в нем может не каждый специалист – естественно, что и практикующий шаман не мог бы дать ответ на вопрос, о том, какой именно из используемых им инструментов в какой момент ритуала и в какой именно степени воздействует на зрителя и производит желаемый эффект. Не случайно мы не имеем не только достоверных сведений о шаманском научении, но и не располагаем наблюдениями над тем, как шаманы обменивались опытом. Дело тут не в эзотеричности шаманских знаний и не в тайнах. Просто два шамана или несколько шаманов твердо знали,

¹⁶¹ Врангель Ф.П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах экспедицией, состоящей под начальством флота лейтенанта фон Врангеля. В 2-х частях с прибавлениями. СПб., 1841. 2-е издание, М., 1948. С. 396.

что производимые ими одинаковые действия вызывают одинаковый эффект, будь то излечение больного с достигнутым или недостижимым результатом, или проводы души умершего – тут-то, заметим, положительный результат достигим с очевидностью, рано или поздно покойник уходит из воспоминаний живых людей, даром что проводы душ умерших считаются привилегией шаманов высшей категории. Известно – если встречаются два шамана, безразлично, настоящие традиционные шаманы или люди, в силу каких-то обстоятельств в какой-то мере знакомые с шаманской практикой – опять же без разницы, знают ли они практику одного и того этноса, соседей или, так сказать, родственников по духу – эти люди никогда не обсуждают особенности или какие-то детали ритуала, который надо совершить, костюма или атрибутов. И внешние детали, и внутренние знания принимаются такими, какие они есть. Злой шаман, недоброжелатель, насылающий порчу – это сущность во многом иллюзорная, чаще всего это фольклорный мотив или даже литературный образ, реже – проистекающее из ресурсов фольклора иррациональное истолкование событий.

Шаманство, в отличие от многих других практик религиозного характера, оставляет практикующему не только свободу занятий этой практикой, но и свободу выбора собственной техники – настолько индивидуален шаманский опыт и настолько сильным является присутствующее в обществе представление о праве на такой опыт. Право на шаманскую практику в противопоставлении его отсутствию может быть уподоблено праву на постройку собственного дома, которое, как понятно, противопоставляется или полному отсутствию такого права, или обязанности ожидать того, когда этот дом будет построен для человека кем-то другим... Генетически – при тотальном отказе от своих духов-покровителей – эта свобода органически вписывается в культуру. При реверсивном (или рецессивном) развитии культуры, когда эта практика распространяется от меньшинства к большинству – а как раз это наблюдается в наши дни при попытках возродить, реанимировать, насадить, распространить шаманство – разного рода социальные структуры и новые заорганизованные механизмы приобретения знаний не только тормозят распространение этой практики, но и дискредитируют ее. Безусловно, идеи реанимирования шаманства в наши дни обречены на неуспех. Может быть, не всем понятны причины столь скептического отношения

к возрождению практики, которую сам автор считает полезной для людей. Однако надо быть реалистом в отношении собственного общества. Невозможно достичь уровня подготовки к тому, чтобы противопоставить себя обществу в роли избранника духов, находясь длительное время под бдительным воспитательским и наставническим оком. Нереально достичь нужной степени сосредоточения, думая о вознаграждении. Опять же хочется сказать о том, что в изобретении шаманского наставничества более преуспели этнографы и писатели, в числе которых оказался и Юрий Рытхэу со своим ранним – очень своевременным для рубежа 1950-х-1960-х годов рассказом «Прощание с богами», нежели сами шаманы или даже те носители традиции, кто попытался сделать культ из признаков-теней шаманов.

Трудно судить о том, насколько правомерна с точки зрения истории стадияльная схема шаманства, выстраивающая ее от поголовного шаманства к шаманству жреческого типа. С точки зрения классообразования она, безусловно, органична и логична. С точки зрения эволюции верований в соответствии с похожими представлениями о генезисе иерархической социальной вертикали, который в применении к любому явлению имеет одну и ту же динамику – от массового до доступного избранным – здесь тоже все в порядке. Только неясно, как быть с характерным для современного сообщества генезисом нарастающих ограничений на ментальную деятельность и свободу выбора религии...

Современные исследователи шаманства очень много говорят о личности шамана, о шаманском даре, об атрибутах и ритуалах. Иными словами, их внимание прочно приковано к шаману как социально выделяющейся из своей среды персоне и к шаманству как культурно маркированному, «сакральному» сообществу. Между тем то самое «профанное» сообщество, в котором бытует шаманство (собственно, не такое уж оно профанное в отношении знаний о шаманской практике, если его представители хорошо владеют техникой предсказания!) представляет не меньший, а, возможно, и больший интерес для понимания шаманства как социального института и шаманской практики как области разнообразных иррациональных практик.

Основная специфические особенности общества, в котором живут и действуют шаманы, таковы. Прежде всего это общество, относительно однородное в социальном отношении. Эту однородность мы понимаем так – в данном

обществе нет различных групп, отличающихся друг от друга по приоритетному отношению к собственности, то есть тех групп, которых еще недавно в нашей науке любили называть классами.

Тут кто-то обязательно заметит – но у чукчей и у ненцев были шаманы, и были богатые и бедные. Это верно. Однако олени в семье богатого чаучу, то есть чукчи-оленевода принадлежали персонально всем членам его семьи от глубокого старика, который завтра запросится к верхним людям, до новорожденной девочки, для которой родственники уже придумали особую метку на ухе ее оленей. Это была личная собственность. И еще – «много» оленей или «мало» оленей – это весьма условные оценки: «много» оленей – это, возможно, столько, сколько их стало после нескольких благоприятных зим, а «мало» – это столько, сколько осталось после гололеда, покрывшего снег прочной коркой наста и погубившего большую часть стада. Для того, чтобы олениводы умножили свои стада, нужна была особая благосклонность природы, а разориться им было куда проще, чем современному бизнесмену. Кроме того – ведь богатые и бедные были у тех же самых народов и среди шаманов...

Далее – в этом обществе власть имела абсолютно светский характер, Хозяин стойбища, которого чукчи называли *эрымом*, не был избранником божеств – он был избранником людей, и был избираем людьми не за достаток, а исключительно за свои личные качества. Власть хозяина стойбища была продолжительной по времени, но едва ли она была пожизненной, и она ни в коем случае не была наследственной. Разумеется, в такой среде не было такого запрета, чтобы сын хозяина стойбища никоим образом не мог стать хозяином стойбища после того, как его отец покинул этот мир или сложил с себя полномочия, но и соответствующего предписания тоже не было. Кто придет на смену прежнему хозяину – решали люди, и решали самым демократическим путем, находя, как мы говорим, консенсус. Заметим, что никто не предлагал при этом сделать права хозяина стойбища наследственными или закладывать личное богатство в основу властных привилегий.

Хозяин стойбища имел серьезно ограниченные права – он отвечал за благосостояние и

военную безопасность своих соплеменников, но никак не вмешивался в личную жизнь своих сородичей. Ему и в голову не приходило решать, кто на ком должен жениться, кто с кем должен жить, решать вопрос, кому иметь сколько жен, как воспитывать детей, какую еду готовить на праздник или что-то еще в этом роде. Хозяин стойбища не вторгался и в отношения сородичей со сверхъестественными сущностями, будь то духи или священные предметы. Хотя, конечно, в его собственном жилище были идолы или священные огниво, но это была его личная или семейная собственность, сила которой не распространялась на посторонних.

В свою очередь, общество, в котором имелись шаманы, имело четкое представление о своих правах. Право на собственность было священным правом каждого, оно не зависело ни от пола, ни от возраста. То пренебрежительное отношение к женщине, о котором писал В. Г. Богораз («Если ты женщина, молчи!» «Если ты женщина, гложи кости!») относится во-первых, к замужним женщинам, во-вторых, к женщинам, уже полностью отдавшим управление своей же собственностью-оленьями своему мужу и погрязшим в женском домашнем хозяйстве, таким, о которых соседи чукчей – эвены говорили «К раме очага прилипла»¹⁶². Право избирать хозяина стойбища было привилегией каждого. Каждый имел и право быть избранным хозяином стойбища, если его личные качества соответствовали имиджу такого хозяина.

Как же все-таки человек обретает положение шамана? В первом приближении – человеку приказывают стать шаманом те духи-помощники, которые приходят к нему, и неважно, передаются ли эти духи по наследству от родственника к родственнику, от одного члена общины к другому, от умершего к живому или как-либо еще. Если так – то здесь с точки зрения носителей шаманского мировоззрения определено две возможности: первая – к кому-то приходят духи и приказывают стать шаманом, вторая – кто-то по собственной инициативе обретает духов-помощников и начинает практиковать как шаман. Для окружающих путь обретения шаманом своих духов-помощников один – для них духи выбирают человека. Но окружающие шамана люди не беседуют с его духами-помощниками – они знают, что духи

¹⁶² Вообще-то эта характеристика относится к древним старухам. Мы имеем в виду то, что во многих культурах людям свойственно играть в представителей старших поколений – так, дети играют во взрослых, и это знает каждый педагог или этнограф, а взрослые нередко играют в самых старших или во властвующих. делают из своей семьи этакое мини-государство.

сильнее людей и именно духи приходят к людям, а не наоборот. Но тот, кто волей обстоятельств неожиданно начинает шаманить, может и сам не отдавать себе отчета в том, что это он сам, добровольно и сознательно приобрел себе духов, а не духи взяли его к себе на службу. Шаман в сущности всегда сильнее своего духа – ведь если бы было наоборот и дух был сильнее шамана, во-первых, было бы неинтересно, было бы очень трудно достигать результата в общении с духами. Во-вторых, и это важно – шаман был бы уже не шаманом, которому служат духи, а тем, кто сам служит сверхъестественным существам. Он превратился бы в эдакого незадачливого жреца или начинающего волшебника, который вызвал духов и не может с ними совладать...

Значит, каждый, независимо опять же от пола и от возраста, имел право стать шаманом – никто не мог предсказать, когда и на кого падет выбор духов, кто и в каком возрасте будет избран ими и обретет своего духа-помощника. Во-вторых, – и трудно назвать это однозначно правом или обязанностью – никто не имел права противодействовать шаману в осуществлении его практики, и, употребив модный оборот, каждый был обязан проявлять к практикующему шаману определенную степень толерантности. Иначе просто не могло быть – ибо кто знает, не будет ли завтра тот, кто сегодня противодействует новому шаману, сам избран какими-то духами, потерявшими недавно своих хозяев, и кто скажет, будет ли такой шаман сильным или слабым, на разочарование или того хуже на посмешище другим – ведь от шаманского дара и соответственно от духа-помощника практически невозможно избавиться. Иными словами, все общество в целом, независимо ни от достатка, ни от социального статуса, обязано было проявлять максимальную степень терпимости к самому феномену избранничества духов и к тем, кто был избран духами и начинал практиковать как шаман.

Теперь нам многое должно стать понятным. Если имущественные права и социальный статус в таком обществе не были дифференцированными, то есть все люди приходили в Средний мир равными, а уйдя из него, начинали новую жизнь в одинаковых качествах, то и шаманский дар, и шаманские умения также не являлись наследственными и были достоянием отдельной личности. Как пишет Ч. М. Таксами, «Каждый шаман любого народа в своей деятельности индивидуален, оригинален и

неповторим» [56, 10]. В таком обществе в сущности никого не интересовало, кто является носителем иррациональной силы и знания – сам избранник духа, его дух-помощник или его дух-покровитель, отождествляемый с каким-то более могущественным духом-хозяином. Да и сам шаман, рассказывая о своей практике, едва ли смог бы отделить собственное знание от того, что ему внушено духом-помощником – и уж конечно едва ли стал бы делать это, иницируя любопытство современного этнографа. Присутствие духов-хозяев, которые скромно почитались коллективом и отдельными его членами в разных жизненных ситуациях и изредка попадались на глаза кому-то – хозяева стихий и хозяева животных на промысле, хозяин огня – дома в жилище, хозяин воды – на реке или на озере и так далее – никого не обязывало постоянно служить им, а встреча с ними очень редко давала какие-то преимущества. Подобно тому, как каждый носитель анимистических идей – совершенно случайно – имел шанс встретиться с каким-то духом-хозяином, точно также каждый, и совершенно неожиданно для всех и для себя, имел свой шанс обрести духа-помощника и тем самым стать шаманом. В этом сообществе существовало неписаное правило – не противоречить воле духов, точно так же, как духи, все вместе и каждый в отдельности, никогда не противоречат воле каждого отдельно взятого человека. Обладатель шаманского дара уходил из мира людей, а его дух-помощник делал то, что ему, духу, заблагорассудится – или искал себе нового хозяина, или существовал незаметно рядом с людьми, или рассосредоточивался в нескольких новых избранниках, которые в свою очередь, неожиданно и вместе с тем ожидаемо для всех становились новыми шаманами.

Шаманский дар – это право каждого, но обретенный шаманский дар – непростая обязанность слушаться своего духа и служить соотечественникам, которые ждут такого служения. Если мотивы избранности шамана его духами остаются тайной для его соотечественников и являются загадкой для самого шамана, то служение шамана должно быть открыто для всех и понятно каждому. Внутренняя, духовная избранность шамана должна быть видна в виртуальном мире, мире душ и духов, и она не обязательно должна проявляться – да она и не проявляется – в повседневной жизни. Внешняя, материальная выделенность шамана может проявляться при его рождении, но чаще маркируется только при совершении ритуала – в виде особой одежды и

атрибутов. Опять-таки в отличие от служителей культа организованных конфессий, шаман не обязан и не может постоянно носить одежду, отличающую его от соплеменников, да даже и не во всех этнических традициях шаман даже имеет ритуальную одежду, которую так любят без лишних объяснений показывать в этнографических и краеведческих музеях. Этнографы могут спорить сколько угодно в применении к какому-то народу или этнической группе, была ли у шаманов этого народа изначально особая одежда или она утратилась по каким-то причинам, все это не принципиально – сам шаман объяснит вам, что его сила не в костюме. Бубен шамана, кроме его ритуальных функций, то есть функции призывателя духов или средства, которое транспортирует шамана в Верхний или Нижний мир, является домашним охранителем.

Как это ни парадоксально, но для шаманства, в отличие от многих известных религиозных ритуальных практик, совершенно чужда таинственность. Шаманский ритуал, какую бы цель он ни имел, совершается исключительно на глазах присутствующих. Р. К. Маак писал: «Мне неоднократно случалось видеть кривляния и заклинания тунгусских шаманов и всякий раз без всякого вознаграждения или за недорогое угощение» [26, 259]. Из всех исследователей, наблюдавших шаманов в их практике (а их в начале XX века даже записывали на фонограф!) только И. И. Биллингс однажды отметил, что шаман при нем не стал шаманить [31, 58], – и то не вполне ясно, идет ли в этом случае речь о шаманстве или о совершении какого-то религиозного обряда. Ведь только во время ритуала соотечественники видят, что шаман – это шаман, а не самозванец, нарекший себя избранником духов. Можно без преувеличения говорить о том, что непрaktикующий шаман – это и вовсе уже не шаман, разве что в такой среде духи-помощники и покровители уже не побуждают своего избранника к активным действиям, потому что они потеряли свою активность, стали никому не нужными. В этом заключаются глубокие различия между двумя такими практиками, как шаманство и колдовство.

Колдовство передается людям от людей посредством обучения и без обращения к сверхъестественным существам, колдовская сила, заключаемая в тот или иной предмет, существует сама по себе, без отнесения ее к действиям какого-то духа. Колдун может быть наказан за свои действия – поэтому он не будет афишировать ни свои познания, ни последствия своей

деятельности. Колдун, за редкими исключениями, не станет демонстрировать свои действия всем окружающим – он постарается их скрыть. Наконец, с колдовством связано сверхъестественное осуществление каких-то нежелательных действий, в то время как шаман – это помощник, лекарь, прорицатель, тот, кто совершает положительные действия. Колдун или колдунья может поддерживать свой имидж сплетнями или трактовкой свершившегося в свою пользу, шаман же обязан постоянно практиковать, причем практиковать на глазах у всех, кто заинтересован в его активности. Многочисленные шаманские легенды, вошедшие в фольклор на правах образцов рассказов-бывальщин или быличек, рассказывают по большей части о способностях шаманов вообще, но из них мы никогда не узнаем о действиях ныне здравствующих шаманов. Из истории полевой этнографии и фольклористики, относящейся к нашему времени в сравнении с началом XX века, известно, что чем больше практикующих шаманов имеется вокруг наблюдателя, тем меньше шаманских легенд слышит наблюдатель, и чем меньше шаманов, тем больше легенд о шаманах ему доводится услышать. В этом нетрудно убедиться на любом материале, если сравнить записи несказочной прозы рубежа XIX-XX веков и, например, записи 60-х-70-х годов XX века. Такой известный исследователь шаманства чукчей, как И. С. Вдовин, отмечал, что шаманские легенды способствуют укреплению авторитета шаманов – но его обобщение относится к тому времени, когда сама шаманская традиция была частью угасающей, частью истребляемой, и от нее оставались в прямом смысле одни воспоминания – или же мудрые знатоки традиции, видя преследования шаманов, решили переместить знания о шаманах в безобидный повествовательный фольклор, то есть в формальное прошлое, и оставить собственно повседневную шаманскую практику только тем, кто в ней по-настоящему нуждается.

Вспомним о том, что случилось с появлением такого рассказа о шаманах – собственно, рассказа даже не о самих шаманах, а просто о шаманствующем народе, как роман Николая Шундика «Белый шаман». В самом этом романе, автор которого достаточно долго прожил на Чукотке, откровенно говоря, мало что говорится о шаманах и их действиях. Ну имеется в романе малосимпатичный персонаж по имени Вапыскат, по воле автора наделенный способностями творить зло, то есть по сюжету черный шаман (кстати, вне романа, в жизни, он в конце концов

оказался репрессированным, о чем почему-то умолчал автор романа), и есть главный герой романа Пойгын – не шаман вовсе, но носитель иррационального положительного начала, а значит, соответственно, белый шаман. Собственно, не произошло ничего странного – просто в атеистическом, и, как модно говорить сейчас, в поликультурном обществе появился роман о народе, который в прошлом имел собственную культуру, свое мировоззрение и свои социокультурные институты. Однако этот роман тут же оказал стимулирующее воздействие на осмысление и вторичное моделирование представленной в нем культуры и мировоззрения по знакомым и привычным образцам из истории классового общества – и все искренне стали считать, что у чукчей и других народов Севера есть черные и белые шаманы, что эти шаманы обладали большой силой. И даже сами народы Севера стали не столько вспоминать, сколько сочинять истории о шаманах, а кто-то рассудил так, что если шаманы были в прошлом, то они должны быть и в настоящем, и тут начали объявлять себя таковыми те, кто совсем не был избран духами, а наслушался рассказов или прочитал книжку...

Почти повсюду, собственно говоря, повсюду шаман осуществляет полезные действия – лечит, предсказывает будущее и может предсказать неблагоприятные события, просит удачу, провожает души умерших в другой мир, поскольку эти души-духи являют собой потенциальную опасность – напомним еще раз, что в некоторых традициях шаман не провожает умерших, а изгоняет их из Среднего мира подальше от живых людей [33, 100]. Существование вредоносных шаманов признается в значительном меньшинстве случаев. Да, у хакасов шамана за зловерные действия могли по суду обществу, то есть нешаманского сообщества, лишить шаманского дара, а буряты могли вынести злому шаману приговор и закопать его живым в землю. Вообще в связи с приписыванием шаманам способности творить зло – ох, немало же шаманов, очевидно, пострадало за этот вымысел! – надо сказать, что зловерные шаманы обнаруживаются по большей части у тех народов, у которых ничего не говорится о такой индивидуальной практике, как колдовство – практике, чаще всего направленной на принесение вреда. Кроме этого, иллюзия шаманской зловерности в немалой степени поддерживается противопоставлением белого и черного шаманства, которое, как можно понять, и существовало, то только у бурят, возможно, у якутов, еще у тувинцев были «черная»

и «белая» шаманские дороги, но понятия «черное» и «белое» ассоциировались у них вовсе не с противопоставлением добра и зла.

Шаман – как бы посредник в общении между людьми и теми сверхъестественными существами, которых мы называем духами. Если человек, наделенный шаманскими способностями или шаманской силой (все зависит от того, что нас интересует: художественная техника или иррациональная энергетика) – это человек, стоящий на грани мира людей и мира духов, то духи-помощники шамана – это те виртуальные существа, которые стоят на грани мира духов и мира людей. Выбор духов-помощников, которые приобретает себе шаман, неограничен – как мы видим из этнографических материалов, среди духов-помощников встречаются как духи-люди, так и духи-животные. При этом прямой связи с тем, в каких случаях шаману помогает дух-человек, а в каких – дух-животное, мы не найдем. Определенно можно говорить лишь о том, что дух-животное помогает шаману, выступая в роли «перевозочного средства», на котором шаман переезжает из среднего мира в верхний мир или в нижний мир. В общем, с одной стороны, какой дух сам пожелает стать помощником шамана, тот и будет помогать ему, с другой стороны – кого сам шаман захочет приобрести себе в помощники, тот к нему и придет, тот и будет ему помогать.

Дух-помощник шамана – сущность иррациональная, и никто, кроме самого шамана или его помощников типа тех, которых энцы называют «дьячками», его не видит. В сущности, о духе-помощнике не имеет представления даже тот, в интересах которого шаман совершает свое камлание. Единственная материальная манифестация духа-помощника – это зооморфная или антропоморфная фигурка, прикрепленная на шаманском костюме, или изображение на шаманском бубне или каком-либо другом предмете, которым шаман пользуется при камлании – например, на колотушке или на специальном поясе.

Связи шамана с его духами-помощниками имеют ту же природу и те же свойства, что и связи человека с предметами, наделенными магической силой. Появление очередного духа-помощника у шамана – это какой-то случай, как и при приобретении человеком амулетов-охранителей. Поэтому среди духов-помощников шамана могут встречаться мужчины и женщины, представители своего народа или выходцы из соседнего народа, люди среднего мира – или

те, кто когда-то жил в среднем мире, во всяком случае те, кто носит нормальную человеческую одежду – и совсем сверхъестественные существа, отдаленно напоминающие сказочных персонажей в мультфильме или кукольном спектакле. Откуда мы об этом знаем? Именно об этом говорят изображения духов-помощников на шаманских атрибутах, а сами шаманы свидетельствуют о том, что, во-первых, разнообразные фигурки на шаманском костюме – это именно духи-помощники, и, во-вторых, о том, что внешний вид этих фигурок точно соответствует облику духов, помогающих шаману.

Сеанс шаманской практики, шаманское действо, или, принято его называть по названию шаманской практики на тюркских языках, камлание (от тюркского слова *кам* «шаман» образуется глагол *камла-* «шаманить», откуда и русские слова *камлать*, *камлание*) – это довольно сложное явление. Для его осуществления необходимо, во-первых, присутствие самого шамана. Во-вторых, камлание может совершаться только при наличии того, по чьей просьбе или в чьих интересах совершается ритуал. Далее, у шамана при камлании может иметься один или несколько помощников – это те лица, которые или помогают шаману в каких-то реальных действиях, или помогают ему исполнять ритуальные песнопения или монологи, или оказывают ему магическое или выражающееся в чем-то реальном содействие в его возвращении из виртуального мира в мир живых людей. Наконец, обязательные участники шаманского камлания – это посторонние присутствующие, наблюдатели, зрители, одним словом – аудитория. Без зрителей, без наблюдателей шаманский сеанс просто не может осуществляться.

Собственно, именно присутствием зрителей, наличием пассивных участников шаманские ритуалы и отличаются от практики колдунов и от жреческих обрядов. Колдун, использующий некие иррациональные способы воздействия на человека, причем такие способы, в которые никогда не входит обращение к каким-либо богам или духам, может вершить свои тайные дела в одиночестве, и чем меньше у него свидетелей, тем лучше. Его знания недоступны для окружающих, и в этом заключена его колдовская сила. Колдовская практика предельно индивидуализирована – никто не возьмется предсказать, что взбрдет в голову использовать колдуну для осуществления его белого или черного замысла, а проявления бытовой магии отражают лишь хорошо известные предсказуемые приемы колдовства.

Жрец, который общается и осуществляет диалог с божеством, а по сути – с таким же духом-хозяйном стихии природы или какой-то сферы жизни, также не нуждается в присутствующих. Правда, жреческие ритуалы подчинены определенным канонам, складывающимся с течением времени и существующим столько времени, сколько действует культ божества. Ведь тому или иному божеству посвящается отнюдь не один-единственный храм, их всегда бывает несколько, а это значит, что у божества всегда будет иметься и несколько жрецов, и их практика восходит к единой традиции.

Что же касается практики шамана, то в ней традиция – относительно небольшой набор устойчивых приемов, отличающих шамана от жреца и колдуна – сочетается с широкими возможностями для импровизации. Сила колдуна заключена в тайне его действий, хотя бы его действия и основывались на известной или легко угадываемой магии, конструирующей связи между известными объектами – это его собственная сила. Сила жреца заключена в могуществе божества, которому он служит – это сила знания жреца и сверхъестественная сила божества. Сила шамана складывается из всего возможного – это и сила его иррациональных помощников, и его собственная сила, и в немалой степени – сила, исходящая из всех присутствующих на шаманском сеансе.

Эти же самые обстоятельства влияют на формирование шаманского искусства у человека, который приобщается к шаманской практике, а также и на то, насколько постоянной в коллективе является роль человека, связанного со сверхъестественными силами или существами. Колдун, однажды освоивший свое ремесло, с ним не расстается. Жрец, посвященный в таинства служения божеству, почти никогда не покидает сословия служителей этого божества. Исключения из этого правила наподобие римских весталок, жриц богини Весты, которые по окончании своего служения могли возвращаться в ряды римских гражданок и выходить замуж, встречаются нечасто – да и сам культ Весты, покровительницы домашнего очага, в римской религии являлся достаточно архаичным. Становление шамана происходит на глазах всего сообщества – в принципе кто угодно мог попробовать себя в качестве шамана, и уже общество будет решать, хороший ты шаман или плохой, сильный или слабый, нужен ты в качестве шамана всем или же не нужен никому. В отличие от колдуна и жреца шаман мог прервать

или вовсе прекратить свои занятия – и поводов у него для этого было более чем достаточно. Таким поводом могло быть отсутствие необходимости в помощи шамана. Далее, шаман мог отказаться от совершения своих ритуалов по той причине, что его покинули духи-помощники и он еще не приобрел других духов-помощников взамен тех, что оставили его. Разберемся с этим поподробнее. С одной стороны, духи-помощники шамана – это такие же абсолютно свободные существа, как и люди, они вольны помогать тому или иному шаману-хозяину, вольны сменить хозяина или отказаться служить кому-либо вообще. С другой стороны, только шаман может сказать нам, служат ему духи или нет – соответственно, тут и его собственные намерения играют роль. Диалектика отношения человека и сообщества, диалектика отношений живых и виртуальных существ оказывается удивительно последовательной и единой – именно на ней и построена шаманская практика.

Итак, шаман находится на грани между реальным миром и виртуальным миром. Реальный мир, воспринимаемый носителем традиционной этнической культуры или наблюдаемый сторонним созерцателем, к которым можно отнести этнографа, в восприятии разных людей будет относительно одинаковым в его индивидуальных образах. Виртуальный мир, открытый для проникновения лишь тем, кто избран духами или избрал для себя общение с ними, а также конструируемый при каждом акте проникновения в него, неизбежно будет различаться в каждом сеансе проникновения в него и будет иметь столько образов, сколько предпринимается попыток в него проникнуть. Вот почему образ этого виртуального мира, в котором манифестируется шаманский опыт, так различается в объяснениях отдельных шаманов и в интерпретации разных этнографов-шамановедов. Именно такие различия в элементах шаманской практики формируют признаки этнической специфики шаманства, в которой значимыми являются материализованные этнографические элементы – форма и размеры бубна, конструкция колотушки, характер шаманского костюма и его наличие или отсутствие. Понятно, суммарный опыт практики каждого шамана, как об этом справедливо писали исследователи, сугубо индивидуален. Да и личный опыт каждого этнографа, занимающегося шаманством, столь же индивидуален, если не в гораздо большей степени. Практикующий шаман мог наблюдать действия одного, двух, четырех-пяти шаманов – едва ли больше.

Действующий этнограф-полевик, занимающийся тем или иным этносом, может быть знаком с десятком-другим шаманов – тоже не более этого.

Подобное положение дел по существу гарантирует, что в шаманской практике различий будет едва ли не больше, чем сходств, сами же сходства действий отдельных шаманов сводятся к тем признакам, которые имеют системообразующий характер и формируют шаманство как явление – общению с духами-помощниками, использованию бубна, обязательному достижению некоторого результата при совершении камлания. Причем у этих универсальных основных шаманских признаков есть еще одно общее свойство – действия шамана всегда противопоставлены «профанному», повседневному, рутинному существованию, такому течению времени, которое не содержит культурно значимых событий. К таким событиям могут относиться праздники, связанные с календарем или какими-то явлениями общественной жизни, ритуалы, посвященные божествам, или какие-то иные проявления общественной деятельности, вносящие разнообразие в рутину повседневности. Шаманский же сеанс, исполняемый для носителей определенной культуры, как раз и является во всех случаях и у всех без исключения народов таким культурно значимым событием. У эвенов – одного из народов тунгусо-маньчжурской группы есть особый глагол *матамадай*, имеющий значение «ходить на шаманские камлания, смотреть шаманские камлания». Деятельность шаманов в тех сообществах, где имеются настоящие шаманы, в равной мере занимала место наиболее распространенной формы уклонений от профанности жизни, но таких уклонений, которые были бы доступны для соучастия всем желающим.

Очень важным для понимания того, какой характер имеют отношения между практикующим шаманом и его клиентами, а также и между шаманом и его духами помощниками, является обязательная внешняя мотивированность действий шамана и отсутствие прямой зависимости иррациональных духов-помощников шамана от своего вполне материального хозяина. Шаман не может камлать, то есть не может обращаться к своим духам-помощникам без наличия внешнего повода. Таким поводом может быть болезнь одного из сородичей или эпидемия, какое-то иное бедствие, имеющее общественную значимость – плохая погода, неудачная охота, что-то иное. Но и при наличии повода для камлания, когда шаман вроде бы по ситуации

обязан исполнять свой долг и свое предназначение, он остается свободным в выборе – камлать или не камлать, призывать духов-помощников или сослаться на какие-то неблагоприятные обстоятельства, связанные с собственной персоной или с чем-то еще – например, с утратой духов-помощников или их неподчинением. Дух-помощник шамана тоже как бы свободен в выборе – подчиняться шаману и исполнять его волю или найти повод для отказа исполнять требования шамана-повелителя.

Построение временной или альтернативной – короткоживущей, как и все проявления сакрального в ранних формах религии, модели мира, характерной в равной мере как для религиозного сознания анимистов, так и для шаманской практики – или, в применении к шаманским действиям, короткоживущей модели ситуации, позволяют найти разрешение возникшего конфликта или – в случае невозможности его разрешения – показать возможность альтернативного сценария в перспективе, как это часто бывает в отношениях обитателей Среднего мира с мирами ушедших. Там, где не могут помочь люди, конечные числом в микросоциуме, могут помочь духи-помощники шамана, сменяющие друг друга до бесконечности. В конечном счете люди верят не в сверхъестественные способности шамана, а в существование иных миров и иных существ, не враждебных им – эти в шаманском сеансе не присутствуют! – а в существ, помогающих им.

Способность шамана проникать в виртуальный мир и вступать в контакт со сверхъестественными существами обуславливает еще одно направление деятельности шаманов, имеющее универсальное распространение – это предсказание будущего. Практика предсказания будущего является почти универсальной обязанностью шаманов, но, что очень важно, эта обязанность у шаманов никогда не бывает единственной – а это означает, что предсказание будущего как одно из направлений шаманской практики исторически является производным от какой-то иной деятельности, связанной с проникновением в ирреальный мир. Такой деятельностью могло быть и путешествие за душами больных людей, проводы душ умерших в соответствующий мир, а также розыски пропавших предметов, предполагающие способность видеть невидимое. Эта способность шаманов находила практическое применение в общественной жизни в таких событиях, как нападения врагов-чужеземцев, необходимость знать

будущее своих сородичей или какие-то другие активные проявления социальной жизни, при которых у сообщества проявлялась потребность узнать, «увидеть» собственное будущее.

Для того, чтобы шаман мог проявить свои способности и увидеть будущее человека или сообщества, он пускал в ход те же шаманские инструменты, которые употреблялись во всех других случаях – свои шаманские атрибуты и особую манеру исполнения словесных ритуальных текстов. Когда шаман путешествует по виртуальным мирам в поисках души больного соплеменника или при проходах души умершего в мир ушедших, то словесное описание этих миров может быть каким угодно – мол, если не верите, посмотрите сами... Если же шаман предсказывает будущее, то события, которые должны будут разворачиваться в этом будущем, определенно должны иметь связи с предметами среднего мира, мира людей – а значит, эти события будут привязаны к определенной местности, тем или иным (обязательно знакомым) географическим объектам, растениям, животным – ко всему, что знакомо человеку и окружает его изо дня в день. Рутинная динамика повседневной жизни своего сообщества хорошо знакома шаману. Шаман прекрасно осведомлен и о том, чем заняты отдельные члены его сообщества – ну чем могут заниматься оленеводы, если не пастьбой оленей? Чем заняты охотники – понятно, охотой. Кого встретит на своем пути охотник, если не тех зверей, на которых он охотится, и которые, как шаман прекрасно знает, водятся поблизости? В этих случаях предсказание будущего представляет собой относительно несложное занятие.

Если задуматься над тем, в каких отношениях находится шаман со своей собственной психикой, с виртуальным духом-помощником и с обществом, которое наблюдает его практику, то можно установить следующее. Шаман не раб своего духа-помощника, хотя и имеет право говорить и действовать от его имени. Шаман, поступающий таким образом – не самозванец, у которого на уме личные корыстные цели, и вовсе не сумасшедший, который полностью зависит от какой-то посторонней силы. Надо полагать, что жизненный опыт многих поколений и многих народов позволял отграничить шаманский дар от опасной для окружающих душевной болезни. Те, кто имел шаманов, хорошо знали средства, позволяющие временно проникать в ирреальный иллюзорный мир – таким средством для народов Сибири были мухоморы, и их

применение хорошо описано в литературе. Мухоморный дух – это кто угодно: временная жена, собеседник типа собутыльника, дух-повелитель, но ни в коем случае не дух-помощник. Кажется, только корякские шаманы или мухоморы, но был ли это обязательный компонент сеанса или индивидуальная вредная привычка – сейчас сказать трудно. Кстати, эвенские, корякские и ительменские шаманы, прекрасно знающие опыт употребления мухоморов, при серьезных шаманских сеансах мухомор не использовали, а многие народы мухоморов и не запасали. Вообще виртуальный мир, изучаемый религиоведением, далек от детских страхов, сновидений и истерических кошмаров – он по своему логичен и предсказуем. Не вызывает особых сомнений то, что он является чисто культурогенным продуктом без всяких медицинских паранормальностей в виде страхов перед непознаваемой природой или наркотического дурмана, а равно как и без социальных спекуляций на темы того, что кто-то кого-то чем-то усиленно запугивает в целях закрепощения. В любой культуре имеется своя логика в отношениях между материальными объектами и существами, и такая же логика устанавливается на отношения между идеальными, ирреальными, виртуальными объектами и сущностями. Самое значимое заключено в том, что имеется своя логика и в отношениях между реальными существами и виртуальными сущностями, между предметами повседневного быта и объектами, так или иначе связанными с виртуальным миром, независимо от того, имеется ли в виду амулет-хранитель, идол – изображение, замещающее сверхъестественное существо или атрибут, связывающий человека-шамана и его духа-помощника.

Является ли шаманский дар и шаманская сила, однажды обретенные человеком, абсолютными и неизменными? Опять-таки, рассматривая особенности анимизма и шаманства по отношению к известным религиозным системам и социальным характеристикам служителей культа, мы должны сказать, что шаманские способности не являются постоянными. Да, в тех традициях, где существуют разные категории шаманов, как у нанайцев, шаман может перейти из более низкой категории в более высокую категорию, вроде как повыситься в шаманской иерархии или, как нам кажется, может приобрести новую специализацию, но он не может перейти из полученной им однажды более высокой категории в более низкую. Но у эскимосов шаман с возрастом теряет силу, особенно, если он

при этом теряет зубы. Значит, шаман может не только стать более сильным, но и из сильного превратиться в слабого. У хакасов, по некоторым сведениям, шамана могли лишить шаманского дара его сородичи [34]. У кетов считалось лучшим, если сам шаман отдавал духов своему избраннику, иначе духи сами начинали искать себе хозяина-повелителя [9].

Может ли шаман прекратить свою практику? С одной стороны, он не имеет права делать это как избранник духа, с другой стороны – он может сделать это по предписанию своего духа-помощника. В действительности мы как будто бы не знаем случаев, когда духи-помощники приказывали бы своим служителям-шаманам прекратить свою практику, даже в экстремальных для шаманства периодах наподобие 1930-х годов, времени повсеместного гонения на шаманов. Нам известно, что шаман мог передать своих духов-помощников и свои знания другому человеку, как селькупский шаман Е. Д. Прокофьевой, но мы не знаем доподлинно, возвращал ли себе шаман таким образом свое профанное бытие или же он оставался экс-избранником духов с повышенным статусом во всех средах. Впрочем, в шаманстве предусматривается такой вид прекращения практики, как утрата духов-помощников по их, помощников, собственному намерению, что, понятно, спрашивающему очень трудно проверить без специальных способностей.

Вообще в шаманстве, как и в любой культуре на границе между сакральным и профанным есть как минимум две пограничные области – это профанное, которое интерпретирует сакральное в каких-либо формах или является повествованием о сакральном; это как бы «не совсем профанное», чаще всего – знакомое, но не очень понятное непосвященным или невеждам, и, в свою очередь, это сакральное, выстроенное на основе профанного, а это значит «не совсем сакральное», то есть чуждое уж совсем сакрализованным персонам. В шаманстве это видно достаточно отчетливо. Во-первых, очень трудно отграничить друг от друга волевые действия самого шамана и действия шамана, совершаемые по приказу духа, во-вторых, очень сложно отграничить в восприятии носителей культуры рациональное от иррационального в шаманской практике. Это трудно для всех – это объективно сложно для современного шамана, который может наблюдать себя со стороны, это непросто и для этнографа, знакомого с целым рядом этнических культурных традиций и, что в этом случае не менее важно, с многочисленными

теориями религии и шаманства. Еще более сложно отделить оценку происходящих в мире и в ритуале действий, которая дается глазами третьих лиц, будь то носители традиции или посторонние наблюдатели, которые имеют какое-то представление о традиции, но интерпретируют все происходящее по-своему. Эти пограничные области между «совсем сакральным», которое в анимизме крайне неустойчиво во времени, и совсем профанным, которое в том же анимизме трудно отделить от сакрального, то есть сверхъестественного, прекрасно освоены шаманством как социальным институтом и сообществом практикующих шаманов.

Видимо, одним из следствий того, что шаманский дар не обрывается по наущению, является усвоение шаманом общих схем ритуала и по существу неограниченное поле для импровизации при совершении шаманского ритуала и любых шаманских действий, начиная от выбора своего духа-помощника: мы говорим, что дух избирает своего шамана, но при этом понимаем, что между шаманом и его виртуальным помощником существует долговременный союз. Шаман имеет большую свободу в маршрутах и средствах своих путешествий по мирам, во встречах с духами и душами, и эта свобода ограничена лишь пределами знаний шамана о мире, что в общем совпадает с пределами знаний об окружающем пространстве, которыми обладают его сородичи. Поэтому в шаманской практике мы вправе усматривать минимум коллективного, социального, и максимум индивидуального, личного. Коллективное и социальное в практике шамана относится к устройству мира, расположению реального мира и виртуальных миров, а также в обрядовых практиках, связанных с отношением к ирреальным сущностям, будь то душа младенца или душа умершего, дух-хозяин стихии или дух-покровитель человека. Все остальное является индивидуальным опытом шамана. Безусловно, немного оказывается почерпнуто им из наблюдений над шаманской практикой сородичей и полученных в детстве знаний о духовной культуре своего народа – остальное относится к конструированию в размышлениях об устройстве мира и импровизации при осуществлении своих ритуалов. Более того, постоянные наблюдатели шаманских камланий, так сказать, потенциальные клиенты шамана, явно заметили бы повторение приемов одного шамана, усвоенных другим шаманом, и усмотрели бы тут бы явный плагиат, а если бы один шаман начал из сеанса в сеанс повторять одно и то же, в нем разглядели

бы не избранника духов, а чье-то прилежного ученика, который не имеет собственного дара.

Главное отличие опыта шаманской практики от опыта любых других религиозных практик и ритуалов заключается в следующем. Любая религия и религиозная практика стремится догматизировать, канонизировать, так или иначе стереотипировать свои ритуалы, дабы единообразие осуществленного ритуала гарантировало достижение желаемого результата. Если результат не достигается совершением ритуала, неписаное правило устройства религий предписывает умножать данный ритуал в количественном отношении – то есть продолжать молиться своему божеству до тех пор, пока оно выполнит просьбу людей. Вследствие этого знания в области ритуальной практики, в равной мере знания служителей культа и знания его рядовых приверженцев, консервируются в виде догм, и эти догмы устойчиво переходят от одного поколения к другому. Только общественные кризисы, с периодами во многие века потрясающие общества, или образование новых государств могут служить стимулами к модифицированию религиозных догм, созданию новых сект (сейчас чаще говорят «церквей») или новых религий. Шаманская практика позволяет человеку получать желаемый результат за счет бесконечного разнообразия нюансов в проведении шаманского ритуала, и тем самым не только оставляет шаману свободу импровизации, но и стимулирует эту свободу, и предписывает иметь такую свободу, если шаман желает иметь репутацию сильного шамана, обладающего могущественным помощником. И шаманский опыт – это то, что не передается никому и навсегда остается индивидуальным опытом того самого одного-единственного шамана. Если очень повезет – о таком шамане будут рассказывать легенды, производящие сильное впечатление на этнографов и фольклористов и поражающие любителей нестандартной эзотерики. Если не повезет – от шамана не останется ничего, кроме остатков бубна и фигурок духов-помощников на безымянной могиле в тундре, тайге или на горной вершине.

Для современного человека, тем более для ученого-гуманитария такое положение вещей, какое мы видим в шаманстве, выглядит парадоксальным – как же можно не накапливать приобретенные знания и умения в сфере духовной культуры и не передавать их другим, хотя бы в рамках узкой профессиональной корпорации? Ведь, казалось бы, весь опыт истории общества, науки, культуры говорит об обратном! Даже

в условиях отсутствия письменности, с которым чаще всего имеет дело этнографическая реальность, существует техника сохранения и передачи произведений устной словесности, в них существует фольклор и в виде своих собственных текстов, и в виде форм их бытования, исполнения и передачи от предков к потомкам. Да в том-то здесь и дело, что на этот культурный опыт, охватывающий время от наших далеких предков до прадедушек и прабабушек, уже давно проецируются наши собственные современные представления, причудливо сочетающие в себе идеи о «примитивности» архаических культур, о несовершенстве технологий, о вечном страхе перед природой, поставленном на службу имущим классам, и одновременно тезисы о социальной целенаправленности всех проявлений духовной культуры, о социальном (если не говорить «о классовом») значении любых действий, связанных с перераспределением имущества, о воздействии индивида на сообщество, о том, что индивидуальная идеология обязательно должна быть производной от коллективной идеологии (подобно тому, как свобода есть осознанная необходимость), а не влиять на нее и, упаси Боже, не создавать основ для коллективной идеологии новой формации, и так далее до бесконечности. Если применить этот устойчивый шаблон к исторической ретроспективе, то может получиться так, что социальные группы, или те же классы, появились в этом мире задолго до появления Homo Sapiens – в муравейнике, в улье или в волчьей стае. Тот же фольклор, то есть форма народного словесного искусства, коллективного по сущности, представляет собой такую ценность, которая должна передаваться в неизменном виде, хотя она открыта для обогащения и обновления за счет отражения новых явлений в культуре, новых исторических событий, контактов с соседями. Знания об общей схеме устройства мира, о соотношении реального мира и виртуальных миров, также являются коллективным достоянием, которое передается из поколения в поколение в неизменном виде. Что же касается реального наполнения схемы устройства мира, в особенности в отношении сверхъестественных существ, эта область знаний и духовного опыта остается открытой – она открыта для каждого индивида и для каждого последующего поколения носителей такого мировоззрения по отношению к предыдущему поколению. Кроме этого, нельзя забывать вот о чем – человек со своими знаниями и умениями может уйти из Среднего мира в

Верхний или Нижний мир, может вернуться в Средний мир в новом облике, но приобретенные им знания, умения и иррациональные качества остаются как неотъемлемое достояние его самого или какой-то из его бессмертных душ, а это означает, что суммарный баланс знаний о мире и практик, направленных на взаимоотношения людей и сверхъестественных существ, остается без изменения.

Таким образом, для одних верований и практик характерным оказывается догматизм, а для других – вечное обновление или накопление опыта в единой Вселенной вне разграничения ее миров. Остается единым только распределение ролей, которых насчитывается всего три. Роль первая – это человек как обитатель среднего мира, мира живых существ. Роль вторая – это сверхъестественное существо как представитель виртуального мира, верховное божество, дух-хозяин стихии, дух предмета, дух-покровитель человека. Роль третья – это шаман как посредник между миром людей и миром сверхъестественных существ. Люди, знакомые с шаманством, не делают друг друга зависимыми от себя, сверхъестественные существа-духи живут той же жизнью, что и люди, а шаманы обладают способностью общаться и с людьми, и с духами, и такая организация мира устраивает всех – и людей, и духов, и тех, кто находится в связи с духами.

Заключение

Итак, в нашем изложении остаются последние страницы. Читатель, для которого в этой книге обнаружилось много нового, заинтригован. А коллеги автора, изрядно озадаченные всем прочитанным, стремятся вынести свой вердикт по поводу данного сочинения.

Какой-нибудь молодой западный человек, увлеченно интересующийся шаманством, непременно скажет:

– Нет, автор прочитал многие книги, но нити не смог понять в шаманстве. Шаманство – это особая философия, шаманство – это отдельная психология, его нельзя так изучать.

Некая сотрудница этнографического музея, еще не совсем пожилая дамочка, которая много лет со значительностью описывает старые коллекции шаманских предметов, водит экскурсии, читает популярные лекции и время от времени публикует свои соображения на модную тему, выскажется следующим образом:

– Это все совсем не так. Где и у кого был автор? У эвенов? В Магадане, на Чукотке, в Якутии?

Этого мало. И вообще – другие тоже этим занимаются...

Кто-нибудь из представителей малочисленных народов Севера, особенно из тех, кто сам получил вузовский диплом пять, десять или двадцать лет назад, не преминет сформулировать свое особенное мнение:

– Автор ничего не знает о том, о чем пишет. Откуда он может все это знать? У нас про это никому не рассказывают, потому что нельзя. Такое только старики знали, а они уже умерли. То, что мы знаем, мы никому не расскажем, это запрещено рассказывать чужим. Шаманы у нас есть, но они своего искусства так просто никому не показывают. Нет, это неправильно. Чтобы стать шаманом, надо иметь наследственный дар, надо долго учиться...

Читатель, который будет серьезно заинтригован тем, откуда у автора имеются знания о шаманстве, должен получить такой ответ – да, учиться не вредно... Автор извлекал сведения о шаманской практике из всех возможных источников: описаний путешественников, этнографической литературы, фольклора, бесед со знатоками традиции (где возможно – на их языке или даже на их диалекте), то есть приобретал свои знания точно так, как и настоящие шаманы. Их, как мы знаем, никто ничему специально не учит, но им не возбраняется учиться самим. И, как настоящие шаманы, автор не считает возможным кого-то в чем-то наставлять, навязывая свою волю или позиционируя себя как носителя особого знания. Что же касается права автора смотреть на шаманскую практику изнутри, а не извне, как большинство этнографов, и ультимативного требования наследственного шаманского дара, то тут, уважаемые ревнители традиций, имейте в виду, у нас тоже все в порядке. Ибо наша прапрабабушка принадлежала к одному из сибирских народов, который и ныне имеет мощнейшую шаманскую традицию, и у этого народа, как говорят специалисты, шаманский дар передается как раз через поколение. И собственный комплект шаманских атрибутов у автора этой книги есть – он подарен друзьями и помощниками (вполне реальными и живыми) как выражение признания компетенции в традиционной культуре, и причем не новый, а примерно 60-летней давности, доставшийся в наследство от весьма авторитетного владельца. Вот только пользоваться им не обязательно, потому что квалифицированный практикующий шаман вполне может обходиться без этнографического реквизита – как материального, так и фольклорного.

Нет сомнений в том, что этнографические исследования шаманской практики еще принесут множество новых открытий – причем не обязательно эти открытия будут относиться к изучению вырождающихся форм шаманства или отражать передачу информации о шаманах из третьих рук, хотя и это интересно по-своему. Есть музейные материалы по шаманству, есть архивы с шаманскими записями, есть непрочитанные и неизученные источники, еще есть возможности для открытий «в поле». Но можно утверждать – все новые факты уложатся в выстраиваемую систему из культурных оппозиций и способов оперирования ими. Новым такой материал будет как факт для какой-то конкретной этнической традиции, или как явление, распространяющееся на какую-то другую традицию, или, наконец, как совокупность редких явлений. Но ничего сверхъестественного в этой области ожидать уже не придется. Более того, множество новых фактов, которые можно зафиксировать, оказывается проявлением универсальной по своему характеру культурной компрессии в разных формах – от фантазий, сильно уступающих тем, что фиксировали ученые два века назад, до пересказов фактов из знакомых источников без указания на самый источник и без проверки достоверности. Так, один горе культуролог недавно всерьез написал, что юкагиры пускали кожу с шаманов на бубен... И кто-нибудь ему поверил – тот, кто не читал Йохельсона и Линденау.

Правда, этнографическая действительность, из которой извлекается анимизм и шаманство как живые факты культуры, не вечна в своем бытии. Она преходяща, и это хорошо осознают исследователи. Л. П. Потапов писал в заключении к своей книге «Алтайский шаманизм»: «В настоящее время среди алтайцев сохранилась лишь легендарная память о шаманах, их камланиях и жертвоприношениях. Об этом можно услышать и теперь, но уже от людей, как правило, не видевших в своей жизни ни шаманов, ни камланий, от людей, только слышавших об этом от стариков или почерпнувших свои сведения из литературы. Едва ли надо доказывать, что достоверность такой полевой информации более чем сомнительна» [7, 325]. И несколько ранее он сказал о предмете своего исследования так: «Алтайские ... шаманы исчезли навсегда» [7, 246]. Добавим – навсегда исчезли не только настоящие шаманы, но и тот социум, который поддерживал шаманство как социальный и социокультурный институт. И в наши дни по существу невозможно возродить шаманство

именно потому, что нельзя возродить то общество, где шаманство зародилось, процветало и адаптировалось к начальным этапам цивилизационного воздействия на культуру народов Сибири, Америки, материковой и островной Азии. Мы безнадежно потеряли ту социокультурную обстановку, ту комфортную атмосферу, формировавшую особые коммуникативные намерения и особое, как бы предшаманское состояние психики отдельного человека, которое не обязательно сопровождалось истерией или соматической болезнью – и этого нельзя восстановить никак.

Целостное изучение шаманства как явления, осуществляемое методом достраивания, то есть переноса какого-то явления шаманства, хорошо изученного на материале одного этноса, например, бурят (возьмем для примера то же посвящение в шаманы прохождения ступеней посвящения), на другой этнос, где оно изучено хуже – скажем, на нанайцев или эвенков и наоборот, с точки зрения логики науки вполне корректно, но на самом деле малоперспективно. Явления шаманской практики, в особенности те, которые относятся к невидимому, виртуальному миру, индивидуальны настолько, что они могут не повторяться даже внутри одной этнической традиции, где уж тут сводить концы с концами по материалам из разных регионов...

Всеми признается, что шаманское лечение – это психотехника. К этому трудно что-то добавить, кроме, пожалуй, одного – сочетание психотехники, причем традиционной шаманской психотехники, а не современной, с другими методами лечения, к настоящему времени недостаточно изучено. Предметом внимания в теме «шаманство и медицина» слишком долго были рассказы о неудачах шаманского лечения, разоблачавшие шаманов. О пользе такого лечения сохраняется в памяти не слишком много свидетельств – кто же запоминает такие случаи, когда доктор, тот, к кому и обращались, помог больному человеку излечиться... Кажется, можно определить доминанту в психотехнике шаманского лечения – это динамика, изменчивость окружающего мира, служащая инициатором изменений состояния больного. Трудно определенно сказать, сколько времени будут разбираться между собой узкие специалисты, выясняя, как же именно сочетаются друг с другом экстаз и транс шамана с гипнотическим состоянием пациента и наблюдателей, хотя по большому счету в экстазе или транс-состоянии едва ли возможно давать сеанс гипноза. Кроме того, шаманская медицина – это единственная область лечебной

практики, где одним из средств достижения результата является возможность поменять доктора, то есть пригласить другого шамана: такое действие прямо предписывается, когда результат лечения не достигается в короткое время, и оно никоим образом не наносит ущерба престижу шамана-лекаря, в отличие от репутации современного врача, ибо смена «доктора» – это тоже шаманский медицинский прием, причем такой, о котором лучше других осведомлен сам такой «доктор». По нашему мнению, именно необходимость иметь определенный резерв шаманов-врачевателей разных возрастов и разного пола является тем фактором, который поддерживал совокупность шаманов в количественном отношении и давал возможность заменить мужчину-шамана женщиной-шаманкой или опытного шамана со стажем подающим надежды юным дарованием... Более того, по фольклорным рассказам можно установить, что шаман и пациент находились в определенных устойчивых оппозициях друг к другу по некоторым из названных признаков: каким именно тут был расклад и кто кого должен был лечить с максимальным успехом – это уж вы, дорогие читатели, попробуйте выяснить сами, должны же у автора остаться какие-то секреты...

Шаманское могущество выглядит могуществом с очень большой дистанции. Увы, боюсь разочаровать читателей, но это миф из руин великого прошлого народов, это отражение культурного вакуума, увеличивавшего дистанцию между шаманами и нешаманами. Если бы такое могущество у шаманов было, его бы непременно обнаружили – или в этнографии, или в экспериментах над скрытыми возможностями человека.

О шаманском опыте в наше время писали многие серьезные исследователи и тех, кто так или иначе связан с философией религии или культуры. Известный и признанный во всем мире шаманолог М. Харнер в своей книге «Путь шамана, или шаманская практика» предлагает целый набор упражнений для того, чтобы современный человек мог попробовать себя в роли шамана. В этом опыте есть избрание своего духа-помощника. Но нет общения со зрителями, нет общения с другими духами. Нет общения с пациентами – теми, кто обращается к шаману со своими личными просьбами и нуждами. То же самое получается при пользовании книгой К. Медоуза «Шаманский опыт», а также в книге Д. Стивенса и Л. Седлетски-Стивенс «Секреты шаманизма» [76]. В сущности в этих книгах

опыт, предлагаемый ими – не шаманский, а нагуалистический, человеку предлагается как бы выбрать собственного Бога и общаться с ним. Практика, спору нет, однозначно полезная, но это не совсем шаманство.

Шаманство – это единственный социальный институт, где контакт со сверхъестественными существами осуществляется по инициативе человека или по инициативе сверхъестественных существ, осуществляющих свой выбор произвольно, не взирая ни на имущественное положение, ни на происхождение человека. Но шаманский статус приобретается и признается обязательно внутри своей социосферы (из своего этноса или из знакомых этносов: постороннего не сочтут шаманом, хотя в другой традиции его же могут счесть за посланца Бога). Это динамическая, изменчивая социальная система, обладающая колоссальным компенсационным потенциалом. Общество признает выбор духов, тем самым признавая инициативу шамана. Собственно говоря, шаманисты – это не те, кто шаманит сам, и не те, кто верит в способности шаманов и признает за кем-то право заниматься этой практикой. Это прежде всего те, кто осознает свое право и чувствует себя способным начать практиковать сам. Просто в этнографии еще не вполне четко разделились собственно шаманские знания и профанные представления о шаманах, характерные исключительно для нешаманов.

Шаманство как социальный институт, не связанный с генеалогией и имущественным цензом, могло возникнуть только в обществах с незафиксированным, неустойчивым семейным достатком, при «рискованной» охоте или «рискованном» скотоводстве, когда человек сегодня богат, а завтра беден и наоборот. Отсюда для шаманства оказывается характерной столь активная динамика контактов с духами, носящая для шамана импровизационный характер и стоящая вне календарной и какой-либо иной традиционной циклической обрядности – шаманство имеет место и действует непосредственно по социальному запросу.

Шаманство не могло возникнуть в обществе с многоступенчатой социальной иерархией, где шаману пришлось бы находить консенсус со всеми властью предержащими – оно возникло в обществе с относительно простыми структурами и не слишком сложной иерархией, и, скорее всего, в обществе без наследственной передачи социальных полномочий. В таком обществе потенциал обретения власти и шаманский дар

переходили от одного человека к другому относительно произвольно, за счет личных качеств нового лидера и в зависимости от того, сколько пассионариев было в нем в тот или иной момент. Их запросы однозначно удовлетворялись, но ни в коем образе не контролировались или регулировались обществом.

Любопытно, что «по жизни» традиционное шаманство уживалось с любой религией – с буддизмом, с православием, с исламом. Не совсем ясно, почему, если шаманство – не религия, а особая практика, она становится объектом если не гонения, то уж определенно негативного отношения со стороны разных конфессий. Но если шаман будет призывать не духа-помощника в виде росомахи, а своего ангела-хранителя – что серьезно – здесь уже не будет никаких оснований для отсутствия толерантности... Дело тут в том, что шаманство как институт – это форма свободы личности, в том числе форма религиозной свободы, доводящая ее до индивидуального выбора. Это форма свободы психической деятельности с креативным началом, форма варьирования и субституции религиозного микрокосма и в конце концов – социального микрокосма. Анимизм, составляющий основу шаманства, – это тоже форма Свободы. В нем нет места для страха. В нем нет социальной пирамиды. В нем властвует свобода отношений к миру, ко всему живому и ко всему иррациональному. В него заложены мощные стимулы к познанию окружающего мира, потому что каждая из мировых религий не терпит альтернативных конструкций мира, а анимизм совмещает разные конструкции этого мира и обладает удивительной терпимостью ко всему виртуальному. В нем скрыто оружие колоссальной мощности против религиозного и общественного тоталитаризма, того тоталитаризма, который имеет поразительно одинаковые социальные основы во всех формах общественной активности человека.

Что такое шаманское состояние сознания – в настоящее время просто невозможно понять. Измененные состояния сознания стали модной темой в психологии, но исследования в этой области ничего пока не дают для изучения шаманства. Исходя из того, что можно наблюдать, экстаз и транс шамана это не что иное, как проявление концентрации его внимания на каком-то реальном или мнимом, виртуальном объекте – и не более того. Транс – это глубокое сосредоточение на данном объекте, экстаз – эмоционально окрашенное сосредоточение, с ориентацией собственного эмоционального состояния на

зрителей. Такая практика доступна всем. Далее, то, что наблюдатели, исходя из персональных социальных характеристик шамана и добавляя к этому собственное впечатление, описывающее психологическое состояние, называют шаманским экстазом и трансом, на самом деле может быть описано совсем иначе. Здесь, если рассматривать всех участников ситуации исполнения шаманского ритуала, можно видеть временное блокирование коммуникационного канала со стороны шамана, временное или периодическое выпадение шамана из коммуникации в рамках ритуала. Это явление сходно с тем, что имеет место при транс или экстазе, органического, нешаманского происхождения – во всяком случае, оно любопытным образом объединяет экстаз и его имитацию, а функциональное различие между этими явлениями тут отсутствует.

Правда, надо иметь в виду, что анимизм и шаманство в их традиционной форме и новое язычество и неошаманизм наших дней – это две принципиально разные вещи, два совершенно разных явления в социальном плане. Насколько демократичными были анимизм и шаманство в традиционном обществе, где все были анимистами и любой мог сам стать шаманом, настолько антидемократичными являются неязыческие общины с их наставниками, якобы обладающими эсотерическими познаниями, и новые шаманы, желающие противопоставить себя профанному, а значит, недалекому обществу и во что бы то ни стало сохранить грань между собой и своей аудиторией.

Что же получается – в шаманском ремесле нет тайнств, зато есть сплошная этнографическая семиотика и культурология. Кажется, дело обстоит именно так. Шаманская практика опирается на целый ряд культурных полей или областей культуры, куда входит и религия в форме веры в духов, и знания о природе, и знания об обществе. причем эти знания задействуются в хорошо систематизированном, свободном от излишней эмпирической насыщенности, так и хочется сказать – структурированном виде. Созидательный потенциал шаманства, реализующийся в полной мере на словесном и музыкальном уровне роднит шаманскую практику с художественным творчеством. Помните, сваха Ханума в одноименной пьесе грузинского драматурга Авксентия Цагарели говорит – Хороший художник – поэт, хороший сапожник – поэт... А плохой поэт? – Уй, сапожник...

Так вот – можно вслед за остроумной грузинкой сказать: – хороший филолог – шаман,

хороший этнограф – шаман, хороший культуролог – шаман... – А плохой шаман? Уй, культуролог... нет, не каждый специалист по теории культуры, разумеется, а такой специфический этно-педо-культуролог, тот, кто получил в своем образовании специальную «северную» ориентацию и сам не заметил, как остался без профессионально необходимого минимума знаний.

Единственное приобретение, которое даруют знания в области шаманства – это свобода. Свобода личности, свобода духа, свобода познания, свобода действия. Свобода строить собственные модели мира и находить объяснения тем или иным явлениям, свобода выстраивать стратегии общения с окружающими людьми, свобода находить себе источники энергии в виде иррациональных помощников, в чем-то похожих на людей. Много это или мало? Нужно это человеку или не нужно?

Скажем еще раз – шаманство появляется и выживает только там, где социум признает право и возможность – именно не только возможность, но и право любого человека на контакт с духами и любыми сверхъестественными существами, где имеется свобода избрать себе духа и общаться с ним, где есть свобода обращаться к духам и их владениям. Иными словами, оно может существовать там, где существует максимальная степень толерантности в религиозных системах, и где не на словах, а на деле общество не вмешивается в самые разные, в том числе и глубоко индивидуальные формы религиозной практики.

Более 20 лет назад московский этнограф В. Н. Басилов в заключении к своей книге «Избранники духов» говорил о том, что шаманство как культурный феномен таит в себе опасность возможной связи с оккультизмом и разнообразными эсотерическими учениями, активно распространяющимися в современном мире [21, 207]. Такая опасность, возможно, и есть – но она, на наш субъективный (в науке других не бывает) взгляд, заключена не в самих идеях, характерных для анимизма и шаманства, сколько в выстраивании жесткой общественной иерархии, основанной на отношении к окружающему миру, на вершине которой будут стоять самозванные наставники, к которым более или менее терпимо относится государство и общество, а на самой низшей ступени – потенциальные неофиты, которые к тому же обречены на то, чтобы никогда не покинуть этой низшей ступени, ибо не за тем их в такое сообщество приглашали и заманивали... Такая система устройства общества, объединенного общими религиозными

представлениями, уже реализовалась в виде разного рода церквей и сект с их тоталитарной иерархией, тщательно скрывающих то, что как раз действующая общественная вертикаль и является смыслом их существования. В этом плане настоящее традиционное шаманство является полной противоположностью подобной социальной реальности, и даже более того – человек, хотя бы просто знакомый с социальными основами шаманства, никогда не поставит себя в зависимое положение от каких-то религиозных наставников, он не будет бояться грядущих небесных кар, судов и конца света – он просто будет знать то, что есть такие системы взглядов на ирреальный мир, где ничему подобному просто нет места, и где общество оставляет человека наедине с этим миром. Наверное, в этом нет ничего плохого. Этими знаниями можно даже поделиться в ответ на чей-то навязчивый вопрос «А Вы в Бога верите?», вопрос, в котором есть только один Бог – Бог спрашивающего, но нет Бога слушающего.

Хорошо известна сентенция из одного некогда популярного фильма – очень трудно найти черную кошку в темной комнате, особенно, если ее там нет. Автор, конечно, не руководствовался данным принципом в своем подходе к шаманским знаниям. Однако этот принцип в обсуждаемом вопросе реализовался в полном объеме. В темной комнате сибирского и какого угодно другого шаманства, составляющей важный элемент шаманских материальных и ментальных декораций, нет никаких эсотерических учений, нет тайн, нет секретов – в общем, там вообще нет той самой черной кошки, которую многие пытаются там во что бы то ни стало отыскать. И как ни досадно, но там нет и черного кота по имени Бегемот, который мог бы много чего рассказать о собственной практике общения с духами или о такой же практике своего знаменитого хозяина. Жаль, никто не скажет:

– Догадался, проклятый. Всегда был смышлен.

Литература

1. Врангель Ф. П. Путешествие по северным берегам Сибири и Ледовитому морю... 2-е издание. М., 1948. С. 183.
2. Карьялайнен К. Религия Финно-угорских народов. т. 3. Томск, 1996. С. 184
3. Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.-Л., 1958. С. 5.
4. Зеленин Д. К. Идеология Сибирского шаманства // Известия АН СССР, Серия общественных наук, 1935, № 8. С. 79.
5. Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 6.
6. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. С. 266.
7. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 5-6.
8. Вдовин И. С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. (IX МКАЭН, Чикаго, сентябрь 1973 г. Доклады советской делегации). М., 1973. С. 6.
9. Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 5.
10. Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 49-50.
11. Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований. СПб.; М., 1997. С. 318.
12. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992. С. 6.
13. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX-начало XX вв.). Л., 1976. С. 8.
14. Михайловский В.М. Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки) 2-е издание, Тюмень, 2004. С. 109.
15. Иванов И. А. Югра. Лянтор, 1998. С. 63.
16. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 144-145.
17. Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 128.
18. Таксами Ч. М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 9.
19. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 4-е издание, М., 1986. С. 171.
20. Путешествия по Обскому Северу. Тюмень. 1999. С. 168-169.
21. Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. С. 141.

22. Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
23. Лар Л. А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998. С. 25.
24. Ясински М. Э., Овсянников О. В. Пустозерск – русский город в Арктике. СПб., «Петербургское востоковедение», 2003. С. 372.
25. Серошевский В. Якуты. М., 1993. 606 с.
26. Маак Р. К. Виллойский округ. М., 1994. С. 292-293.
27. Линденау Я. И. Описание народов Сибири (Первая половина XVIII века). Магадан, 1983.
28. Баскаков Н. А., Яимова Н. А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.
29. Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003. С. 240.
30. Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. М., 1990. С. 198.
31. Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции. 1785-1795. Магадан, 1978. С. 32.
32. Дьяконова В. П. Шаманки и общество у народов Саяно-Алтая // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 36-42.
33. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. т. 1. Томск, 1994. С. 100.
34. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
35. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980. С. 262.
36. Описание Тобольского наместничества. Новосибирск. 1982. С. 226.
37. Березницкий С. В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999. С. 108.
38. Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 435.
39. Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 87.
40. Литке Ф. П. Путешествие вокруг света на военном шлюпе “Сенявин” в 1826-1829 гг. 2-е издание, М., 1948. С. 215.
41. Сарычев Г.А. Путешествие по Северо-Восточной части Сибири, Ледовитому морю и восточному океану. М., 1952. С. 216.
42. Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи. СПб., 1896. С. 83-84, прим. 2.
43. Богораз В. Г. Чукчи, т. II. Л., 1939. С. 123
44. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991. С. 65
45. Туголуков В. А. Кто вы, юкагиры? М., 1979.
46. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–начале XX вв. Сборник МАЭ, т. XXVIII. Л., 1971. С. 5-100.
47. Бурькин А. А. Этнокультурные связи эвенов и коряков в семиотике шаманских предметов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., Российский этногр. музей, 1993. С. 140-154.
48. Семенова Л. Н., Бурькин А. А. Духи-помощники или идолы? Из наблюдений над изображениями на некоторых шаманских костюмах из экспозиций РЭМ // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке. Материалы Пятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2006. С. 198-200.
49. Таксами Ч. М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 11.
50. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 24-27, 112-115.
51. Шарина С.И., Бурькин А.А. Материалы по шаманству эвенов Якутии в записях А. Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера (Материалы IV Сибирских чтений). СПб., 2000. С. 247-254.
52. Хозяин земли. Легенды и рассказы лесных юкагиров / Сост. Л. Жукова, О. Чернецов. Якутск, 1994. С. 40-41.
53. Таксами Ч. М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. 11 и сл.
54. Спешаковский А. Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988. С. 92
55. Вдовин И. С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Там же. С. 183-186, 205-207.
56. Таксами Ч. М. Шаманство у нивхов. // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 174.
57. Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М., 2003. С. 90.
58. Литке Ф. П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на военном бриге “Новая Земля” в 1821-1824 гг. СПб., 1828; 2-е издание, М., 1948. С. 307.
59. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. / Сост. Зиновьев В. П. Новосибирск, 1987. С. 299-301, №№ 432-438.
60. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера/ Сост. Черепанова О.А. СПб., 1996. С. 29-31, №№ 40, 44-47.
61. Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 400
62. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. 155 (145).
63. Бурькин А. А. Тунгусские шаманские заклинания XVIII века в записях Я.И. Линденау // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 5. СПб., 1997. С. 127-128.
64. Тимофеев Г. Н. Тайны сибирских шаманов. Сургут, 1996. С. 42, 46.
65. Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX-первая четверть XX вв. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1974. С. 11.
66. Кулемзин В. М., Сязи Е. Н. Колдуны, чародеи, волшебники и шаманы // Вестник Томского государственного университета, 1998, т. 266, Гуманитарный спецвыпуск. С. 11-18.
67. Мемуары декабристов. Южное общество. М., 1982. С. 209-210.
68. Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969. С. 169-170. Об этом же говорится в отчете (Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. М.-Л., 1949. С. 642. Письмо Миллеру 11 октября 1742 (Приобрели «якуцкое шаманское платье и бубен»).
69. Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. Т. 2. СПб., 1755. С. 158-159.
70. Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М., 2003. С. 201-202.
71. Впрочем В. И. Иохельсон, описавший тот обычай в 1896 году со слов юкагира Самсонова, отметил, что так делали предки юкагиров. (Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск. 2005. С. 236-237.
72. Ксенофонов Г. В. Шаманизм. Избранные труды. Якутск, 1992. С. 42-47 et passim.
73. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 2000. С. 458.
74. Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984.
75. Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 239.
76. Джоз Стивенс, Лина Седлетски-Стивенс. Секреты шаманизма. Киев, София, 1996.

А. А. Бурькин, А. М. Решетов

Лар Л. А. Культурные памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень, изд. Института проблем освоения Севера, 2003. – 173 с.

Новая книга исследователя культуры ненцев и талантливого художника кандидата исторических наук Леонида Лара посвящена важным проблемам духовной культуры самодийских и угорских народов. В ней рассматриваются такие вопросы, как священные места, священные предметы, представления о мире, обрядность, культовые скульптурные изображения, фольклорные рассказы-бывальщины, относящиеся к священным местам ненцев Ямала, восточного побережья Обской губы, Гыданского полуострова и прилегающих к ним островов. Ранее читатели могли ознакомиться с двумя другими трудами Л. А. Лара – книгой «Шаманы и боги» [1], рассказывающей о религиозных представлениях ненцев и их шаманстве, и фольклорным сборником «Мифы и предания ненцев Ямала» [2]. Третья монография автора продолжает его исследования в области устного народного творчества и духовной культуры ненцев, а сам автор представляет новое поколение ученых-фольклористов и этнографов и представителей творческой интеллигенции ненецкого народа, к которому принадлежат такие известные ученые, как Е. Т. Пушкарева, Г. П. Харючи, Г. И. Вануйто, В. Н. Няруй, В. Ю. Вануйто и другие.

Актуальность избранной автором темы подчеркивается тем, что проблема культовых мест и святилищ в наши дни весьма активно обсуждается как археологами, так и этнографами [см. 3; 4].

Книга состоит из шести глав. Наибольший объем занимает первая глава «Священные места» в которой описываются 90 культовых мест и мест захоронений, расположенных на территории Ямало-Ненецкого автономного округа (они представлены на снабженной пояснениями карте, помещенной на [5, 22-23]). Автор подробно характеризует каждое из культовых мест ненцев, среди которых есть и почти забытые, и разрушенные в ходе хозяйственной деятельности, и почитаемые ныне объекты, описывает их географическое положение, фауну окружающей территории, предметы, составляющие атрибутику культовых мест у ненцев, подношения и следы жертвоприношений на этих местах. Существенно, что среди священных мест Тазовского района есть такие места, которые почитаются в равной мере ненцами, селькупам и хантами, и одно из таких мест, некогда принадлежавшее селькупам, было восстановлено ненцами [5, 56]. Надо обратить внимание, что, по приведенным в книге описаниям некоторых культовых мест [5, 34] и др.), эти ценные памятники культуры коренного населения Севера подвергаются разрушению в ходе геологического освоения региона и других видов хозяйственной деятельности. Из описаний ненецких святилищ, приведенных в книге Л. А. Лара, становится понятным, что многие из них, и прежде всего те, на которых сохранились образцы культовой скульптуры и комплексы приношений, весьма сходны с культовыми местами манси и хантов [6]. К сожалению, сам Л.А. Лар в своем труде почти не привлекает сравнительного материала по культуре угорских народов, и нам хотелось бы, чтобы исследователи духовной культуры хантов и манси в дальнейшем шире пользовались бы данными по культуре ненцев и других народов самодийской группы.

Глава 2 книги посвящена национальным захоронениям ненцев «хальмер», которые, так же как и священные места, являются ценными памятниками культуры ненцев. Здесь автор рассказывает о бытующих у ненцев представлениях о смерти и мире мертвых, описывает похоронный обряд. Связующим звеном этой главы с другими главами книги выступает сходство атрибутов культовых мест и захоронений, а также наличие в тех и других местах идолов, представляющих культовую скульптуру ненцев,

которая составляет предмет третьей главы книги. Другими образцами скульптуры ненцев являются изображения умерших «нгытырма» и «сидрянг» [см. 5, 81-82], которые хранились в течение определенного времени в семье покойного. Как известно, сходные обычаи бытуют у хантов, и, возможно, что ненецкое название изображения «нгытырма» соответствует угорскому названию «иттерма», которое вошло в этнографическую литературу. Глава 4 книги посвящена религиозным обрядам ненцев – жертвоприношениям, обрядам очищения, ритуального размещения костей и черепа медведя. В главе 5 дается характеристика пантеона ненцев и мира духов-хозяев природных объектов. Особый интерес представляет глава 6 книги «Легенды о священных местах», где приводятся 14 преданий и рассказов-бывальщин, связанных с культовыми местами ненцев Ямала [5, 110-125]. Собственно, к бывальщинам могут быть отнесены только 8 рассказов, в которых имеется географическая приуроченность или указывается родовая принадлежность персонажей: 6 других рассказов должны быть отнесены к преданиям или легендам. Различными являются и сверхъестественные персонажи этих текстов: в четырех случаях это дух-хозяин местности, в двух – хозяин оленей, по одному разу в рассказах присутствуют «чукча» (то, что в таких преданиях речь идет о настоящих чукчах, обычно подвергается сомнению), неизвестное чудовище, «хозяин белых собак», чудовище-бог моря, идолы и великан; в одном рассказе старуха превращается в деревянного идола и один рассказ не имеет мифологического героя. Надо признать, что, хотя все опубликованные автором рассказы ценны для изучения духовной культуры ненцев, к теме исследования имеют прямое отношение лишь немногие из них. Рассказы-бывальщины с повествованием от первого лица в материалах книги не представлены. Отметим, что среди записанных автором бывальщин есть рассказ о чудовище, живущем подо льдом озера [5, 111], варианты которого широко распространены у народов Сибири от Урала до Камчатки. и они обычно привязываются к ближайшему сколько-нибудь значительному по величине озеру.

Приложения к книге составляют вопросник анкеты, составляющей основу для сбора материала книги (научный проект «Культурное наследие Ямала») и 10 ответов на вопросы анкеты [5, 128-140] – к сожалению, в анкетах не указан пол информаторов, и для выяснения этого вопроса необходимо обращаться к их списку

[5, 168-169], так как по традиционным ненецким именам пол человека установить трудно; сведения о животных и птицах Ямала [5, 141-154]: а также весьма объемный и достаточно полный список использованной литературы [5, 155-162], указатель переводов названий священных мест [5, 163-164], который, к огорчению, не имеет отсылок к упоминаниям этих мест в тексте книги; глоссарий – небольшой русско-ненецкий словарь [5, 165-167], список информаторов и список сокращений. Книге предпослано краткое предисловие на английском языке [5, 3-5].

Однозначно положительными сторонами обсуждаемой книги, равно как и других работ автора, являются владение ненецким языком, позволяющее свободно работать с информантами и пользоваться их особым доверием, хорошее знание традиционной культуры ненцев и должный профессионализм в ее осмыслении. В книге много материала, интересного и ценного для сравнительных исследований – так: привлекает внимание рассказ о том, почему ненцы имеют родовые кладбища: если умершего похоронят в другом месте, его душа будет мучить живых [5, 65]; обычай выносить умершего через стену чума [5, 65] имеет параллели у монголов, у азиатских эскимосов и у некоторых групп североамериканских индейцев. Примечательно упоминание о том, что на одном из святилищ имелось скопление деревьев, торчащих корнями вверх [5, 62]. Из материалов, отраженных в анкетах, любопытно то, что пожилые ненцы-ревнители традиционной культуры, причем как мужчины, так и женщины, негативно относятся к тому, что современные женщины-ненки проявляют интерес к священным местам ненцев, на которые ранее допускались только мужчины [5, 139, 140]. Собранные автором ответы на анкеты, кому и в какой мере у ненцев запрещалось посещать священные места, не слишком однозначны и не дают общей картины: отдельные информаторы сообщают, что посещать такие места не позволялось «женщинам молодого возраста» ([5, 129, 133]: это понятие, имеет этнографическую конкретность, не раскрытую автором), «женщинам» [5, 130, 131], девушкам и женщинам в определенный период [5, 132], «в основном девушкам» [5, 134], «ограничения были для женщин, но на мое священное место ходят все» [5, 137], «раньше запрещалось женщинам, сейчас нравы поменялись» [5, 138]. Что же лежит в основе запретов на посещение культовых мест для женщин – гендер, возраст, семейное положение или физиологические состояния – из этих ответов выяснить, к сожалению, нельзя.

Книга снабжена прекрасными иллюстрациями – графическими рисунками и воспроизведениями масляных полотен, выполненных автором, а также цветными фотоснимками (с. 80-81, вклейка).

Книга Л. А. Лара весьма содержательна, написана простым и доступным языком, она соединяет в себе и научность, и привлекательность для любителей этнографической экзотики и этноистики в сфере духовной культуры. Она представляет собой яркий и вместе с тем позитивный пример рецепции современной культуры ненцев глазами носителя этой культуры, живущего на рубеже XX и XXI столетий. Вместе с тем отдельные частности изложения не могут не вызвать критических замечаний.

Хорошо известно, что основаниями для датировки культовых мест народов западной Сибири и отдельных культовых предметов – приношений и изображений умерших являются монеты, находимые на культовых местах или используемые при изготовлении предметов. Указания на то, что на тех или иных местах обнаруживаются монеты «советского периода» [5, 28, 30 и в других местах] по существу ничего не говорят, советские монеты – это и монеты 1921-22 годов, и монеты 1991 года: в каждом конкретном случае нужно было указывать дату наиболее поздней из найденных монет, которая приблизительно отмечала бы последнее посещение священного места, а раскладка найденный или увиденных монет во времени выразительно раскрывала бы картину функционирования почитаемого места, что вошло в практику работы специалистов по культуре угорских народов [7]. Описания предметов на священных местах также выглядят слишком общими: определения типа «современная металлическая и керамическая посуда» [5, 41], «изделия из железа и дерева» [5, 42], «предметы домашнего обихода, хозяйственной утвари» [5, 43, 48] едва ли приемлемы для этнографического исследования, поскольку лишены должной конкретности. В этом плане примером для автора могли бы послужить учтенные им работы Л. П. Хлобыстина, Н. М. Теребихина и О. В. Овсянникова, в которых присутствующие на священных местах ненцев предметы перечисляются и описываются самым тщательным образом – от остатков древней посуды и орудий охоты до современных игрушек и пластмассовых изделий.

Не совсем удачны ссылки на определения некоторых основных понятий анимизма, данные Э. Тайлором [5, 15, 64]; этот ученый не писал

конкретно о ненцах. В изложении материала, в особенности, относящемся к духовной культуре и обрядности, не выделены собственные полевые наблюдения автора, которые с трудом можно отграничить от изложения работ Л. В. Хомич и других исследователей этнографии ненцев. Каким-то образом в большинстве случаев (но не везде) оказались искаженными инициалы выдающегося исследователя искусства народов Севера С. В. Иванова. Описания культовых мест ненцев перегружены зоологическими сведениями с латинскими названиями животных, причем эти названия вполне можно было дать в виде отдельного глоссария в конце книги.

Надо признать, что вряд ли можно относиться всерьез к «геоэнергетической» теории религии,

которую пытается излагать автор, представляя религиозные воззрения ненцев ([5, 7, 15] и отчасти далее). На наш взгляд называть шаманов «лицами духовного звания» [5, 163] неправомерно, поскольку шаманы у ненцев не образовывали особого сословия или социопрофессионального единства, а шаманская практика ненцев не замещала всех религиозных ритуалов.

В целом книга Л. А. Лара является значительным вкладом, вносимым автором в изучение духовной культуры ненцев в конце XX-начале XXI века. В какой-то мере эта книга и сама является этнографическим предметом – не только из-за своих авторских иллюстраций, но и из-за того, что она представляет культуру ненцев в восприятии самих представителей ненецкого этноса.

Литература

1. Лар Л. А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998. С. 25.
2. Лар Л. А. Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень. ИПОС СО РАН, 2001.
3. Лар Л.А. Культовые памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень, изд. Института проблем освоения Севера, 2003. – 173 с.
4. Святые места: археология ритуала и вопросы семантики // Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 14-17 ноября 2000 г. СПб., Изд. СПбГУ, 2000.
5. Гомбоев Б. Ц. Культовые места Баргузинской долины в контексте этнокультурной истории Байкальского региона. Автореф. дис. ... канд ист. наук. М., 2004.
6. Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986.
7. Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Указ соч.

IV.

Традиционный фольклор обско-угорских народов в контексте типологии

Сказки обско-угорских народов в историко-типологическом освещении (заметки и наблюдения)

В наши дни можно говорить о том, что фольклор обско-угорских народов уже изучен в достаточной степени [1]; имеется также значительное количество архивных материалов, которые доступны для исследователей [2; 3]. Это весьма важно. Для специалистов по фольклору народов Сибири и Дальнего Востока становится понятным – потенциал ресурсов для появления новых текстов по крайней мере по эпическим и сказочным жанрам для большинства этнических традиций находится на грани исчерпания. Более того, некоторые новые материалы, в частности, по эвенкийскому эпосу, не внушают особого доверия прежде всего в силу их несопоставимости с аналогичными материалами по тем же жанрам, зафиксированными в первой половине и второй трети XX века [4]. Архивные материалы, даже те, которые хранятся в крупнейшем хранилище аудиозаписей по фольклору малочисленных народов Севера Сибири и Дальнего Востока России, таких, как Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, [5] частью не оправдывают ожиданий по своему составу по разным причинам. Во-первых, большинство коллекций Фонограммархива не имеют значительных массивов образцов сказочных текстов, поскольку собиратели 1990-х-1930-х годов записывали на фонограф в основном произведения песенного жанра или образцы шаманских песнопений. Во-вторых, для части этносов безнадежно упущено время, когда имеющиеся коллекции звукозаписей могли бы быть обработаны – практика показала, что таково положение дел с кетскими записями В. И. Анучина и некоторых других собирателей. Некоторые богатейшие старые коллекции, такие, как собрания В. И. Иохельсона по фольклору ительменов и алеутов, остаются без внимания специалистов, как ни досадно, но богатая коллекция нганасанских звукозаписей, сделанных в 1978 году, похоже, также может остаться без своих исследователей.

На этом весьма минорном фоне весьма отрядной оказывается общая картина публикаций по фольклору хантов, как раз того народа, который до начала 1990-х годов не мог похвастаться сколько-нибудь значительным количеством публикаций фольклорных текстов в переводе

на русский язык. Мы не будем говорить здесь о собраниях хантыйских текстов Х. Паасонена, К. Карьялайнена и В. Штейница, представляющих иную научную традицию и отражающих совершенно иное состояние бытования фольклора и совсем иные возможности для его собирания. Даже фундаментальное издание собрания хантыйских и мансийских сказок, предпринятое Н. В. Лукиной и во многом основанное на материалах архива В. Н. Чернецова [6] как казалось, подводило черту под собирательской работой и определяло корпус текстов для исследователей – таково было предназначение многих изданий из серии «Сказки и мифы народов Востока», посвященных фольклору народов Сибири, как, например, собрание сказок и преданий нганасан [7], или публикация эскимосских сказок и мифов [8]. Опасения, к счастью, оказались напрасными. Вслед за обобщающей монографией по истории изучения хантыйского фольклора [1], в которой содержится объемная библиография публикаций текстов, в Ханты-Мансийском автономном округе начали появляться сборники хантыйских сказок с русским переводом, представляющие недавние записи новых полевых материалов. Часть изданий и исследований по фольклору хантов и манси, появившиеся в последнее десятилетие, отражена в библиографическом указателе [9].

Заметным событием в публикации хантыйского фольклора стала серия сборников, содержащих тексты медвежьих ритуалов ханты, которую готовит Т. Молданов. Всего опубликовано уже 6 сборников этой серии [10].

Сборник «Детские сказки Варьёганских ханты» [11] включает 13 сказочных текстов и 5 бытовых рассказов историко-биографического содержания на хантыйском языке с русским переводом. Этот сборник буквально изобилует кумулятивными сказками («Птичка и косточка», «Кукушка», «Глухарь»), в нем представлены интересные образцы сказок о животных, в том числе названные выше; текст «Сказка о женщине с характером» [11, 27-30] содержит оригинальную версию мотива о лягушке-сопернице жены (типологический анализ сказок о лягушке см.: [12]). Привлекает внимание мифологический рассказ «Два сына Торума»,

[11, 51-57] и сказка о Луне [11, 59], вписывающиеся в историю о происхождении, гендерной характеристике и взаимоотношениях Солнца и Луны. Сказка «Серебряная чашка» [11, 61-62] содержит упоминание о Казымской богине – одной из ипостасей Золотой Бабы, к тому же с характерным жанрообразующим признаком быличек «Эту чашку мама моя видела» [11, 62]. Примечательна также и бывальщина шаманского содержания «Рассказ о моем дедушке» [11, 78-79]. Кроме сказок, в этом сборнике помещено 48 загадок на хантыйском и русском языках [11, 88-94], что существенно пополняет фонд хантыйских загадок, ставший доступным благодаря публикации Е. А. Немьсовой [13]. Один недостаток сборника – при наличии в нем сведений о рассказчиках [11, 96] в нем отсутствуют паспортные данные текстов, то есть сведения о месте, времени, конкретном исполнителе и авторе отдельных записей.

Ярким достоинством сборника является то, что в нем объединены сказки, не пользовавшиеся особым вниманием собирателей – а такое отношение к «детским» сказкам было характерно, например, для многих собирателей фольклора тунгусских народов. Между тем такие сказки не только имеют самостоятельную ценность, но и являются значимым объектом изучения на позднейших этапах бытия фольклорной традиции, когда последние поколения информаторов-знаковок фольклора вспоминают те сказки, которые они слышали в раннем детстве. По большому счету это массовый фольклорный материал, который при внимании к традиции должен был присутствовать в архивах в десятках записей. Вместе с тем данный сборник может служить хорошим средством привлечения внимания к фольклорной традиции и продолжения традиции. Одновременно он является и неплохим пособием по хантыйскому языку для самостоятельного чтения или разбора на занятиях.

Сборник «Сказки Гришкина Геннадия Григорьевича» [14] включает 7 сказок, записанных известной исследовательницей этнографии и фольклора угорских народов Евой Шмидт (1948-2002) от Гришкина Г. Г. (1934-1992) в с. Тугияны Белоярского района. Можно сказать, что появление этого сборника демонстрирует нам то, что некоторые архивные записи фольклора народов Сибири, в том числе аудиозаписи, сделанные в 1980-е годы, имеют счастливую судьбу и даже спустя многие годы оказываются изданными. Материалы Евы Шмидт для данного сборника были расшифрованы, переведены на русский

язык и прокомментированы П. Т. Тарлиным.

Как представляется, авторские сборники сказок народов Сибири, объединяющие материалы от одного исполнителя, появляются в наши дни, что называется, не от хорошей жизни, их порождает относительно узкий круг знатоков исполнителей фольклора, тех, с кем может работать современный собиратель (впрочем, это не относится к собирательнице этого сборника, прекрасно знавшей хантыйский язык: на просто не успела обработать огромное количество собранных ею материалов).

В сборник включено 7 сказок – к сожалению, в публикации отсутствуют сведения о составе записей, сделанных от данного исполнителя. Сказки эти очень разнородны: «Мужик-плут» бытовая сказка из разряда сказок о хитрецах, «Болезнь деревни» – волшебная сказка с некоторой претензией на легендарность, «Верховный мужчина, божественный мужчина» и «Сын Калташ» – тексты мифологических рассказов, в которых присутствуют божества хантыйского пантеона. Сказка «Ненецкий мужик», насыщенная новыми для ханты реалиями – редкий образец синтеза традиционной хантыйской сказки или (в данном случае) предания и сказок и устных рассказов других народов, в частности, тут в первом приближении усматривается влияние русских волшебных сказок. Опять-таки отметим, что данный материал редко публикуется, поскольку в изданиях фольклора народов Сибири неизмеримо большее внимание уделяется образцам традиционного фольклора, документированных тем или иным количеством вариантов, в то время как подобные синтетические тексты обычно не имеют вариантов и фиксируются в единичных образцах, которые к тому же редко публикуются.

Тексты «Женщина, делающая жилы» и «Лесной дух» представляют собой интересные и пока немногочисленные в публикациях образцы рассказов-бывальщин, одной из форм несказочной прозы хантов. Последний текст интересен своей связью с традиционными представлениями хантов об умерших и погребальной обрядностью. Вместе с тем название его не вполне оправдывает ожидания тех, кто мог бы по названию принять его за рассказ о мис-нэ – женщине-покровительнице охотников.

Сборник сказок Г. Г. Гришкина примечателен тем, что он объединяет разножанровые тексты, зафиксированные от одного исполнителя, который, как нам кажется, принадлежал к рядовым знатокам фольклорной традиции, тем, кто

способен воспроизвести до десятка разных произведений. Заметим, что таких подборок немало в частных архивах собирателей, но они редко видят свет в полном объеме в составе одного издания.

Сборник с названием «Если моя песня-сказка дальше пойдет» [15], подготовленный Р. К. Слепенковой и включающие материалы, записанные составительницей и Л. Ф. Котовой [15, 233]. Это третий выпуск серии [см. 15, 7]: первые две книги были выпущены в Ханты-Мансийске в 2002 и 2003 г. и составляли собрания, записанные от исполнителей П. А. Гришкиной и Е. Е. Молдановой). Данный сборник включает 35 текстов. Сразу же надо отметить следующее: из этих 31 сказок только 4 записаны от двух информаторов-мужчин, и такое гендерное соотношение исполнителей, от которых записывают материалы собиратели, вполне могло бы создать иллюзию особой женской фольклорной традиции, каковую создали у одного из публикаторов материалы по эвенкийскому фольклору [см. 16]. Данные сборники, как и сборник сказок Г. Г. Гришкина – результат работы Белоярского филиала ОУИПИИР и архива этого филиала, у истоков которого стояла Ева Шмидт. Тексты сказок опубликованы с русским переводом, который помещен во второй части сборника, в отличие от сборника сказок варьганских ханты, где перевод помещается на смежной (правой) странице параллельно рядом с текстом, и от сборника Г. Г. Гришкина, где перевод публикуется сразу после текста.

В данный сборник входят два предания (тексты 1-2), рассказ о Калтац (текст 3), предание о Казымской богине (текст 4), два разных рассказа о ненцах (тексты 5-6), сказка-быличка «Мужчина, приносящий болезнь» (текст 7), сказка о месяце и солнце (текст 8), две небольшие волшебные сказки (тексты 9-10: одна с концовкой былички); сказка нового типа «Дочь татарского хана (текст 11), две сказки-былички (тексты 12-13); сказка о хитреце (текст 14), волшебная сказка «Водяной царь» (текст 15), сказка с загадками (текст 16), быличка о духе огня (текст 17), два варианта рассказа «Нити плетущая женщина» (тексты 18-19, варианты к сказке «Женщина, плетущая жилы» из сборника Г. Г. Гришкина), 6 текстов рассказов о женщинах Моц и Пур – двух обско-угорских фратрий (тексты 20-25), сказка, объясняющая, почему у зайца уши длинные (текст 26), кумулятивная сказка про Желудочек-тепалле (текст 27: версия этого текста опубликована отдельно: [17], Сказка «Зайчиха»

(текст 28), 4 сказки о лисе (тексты 29-32), сказка «Барсук» (текст 33), 2 варианта кумулятивной сказки «Мышонок» (тексты 34-35). В порядке сказок в сборнике не усматривается логики, он явно не ориентирован на жанровую классификацию. Тем не менее в нем представлены 9 сказок о животных, одна этиологическая сказка о солнце и луне (текст 8), мифологический рассказ о Калтац (текст 3), 6 волшебных сказок разных типов, 2 бытовые сказки (тексты 14, 27) остальные тексты представляют собой былички, бывальщины (тексты 1, 2, 4, 12-13, 18-19, 20-25) и рассказы исторического содержания (тексты 5-6). Как представляется, данный сборник весьма выразительно представляет жанровую структуру и состав местной традиции устной прозы хантов, в чем можно видеть его несомненное достоинство.

Тексты, вошедшие в данный сборник, дают очень много новых материалов для изучения разных жанров повествовательного фольклора ханты. В нем имеются интересные варианты кумулятивных сказок и сказок о животных, редкие образцы волшебных сказок, в том числе тех которые носят на себе характер модификации традиционных форм сказки и заимствований («Дочь татарского хана»). Как можно видеть, бытовые сказки в современных записях, публикуемые в наши дни, освобождаются от вульгарно-социологических оценок и не преподносят нам противостояние бедных и богатых, столь акцентированное в работах фольклористов-сибиреведов второй трети XX века (ср. работы М. Г. Воскобойникова по фольклору эвенков, Л. В. Беликова – по фольклору чукчей). Постепенно выкристаллизовывается корпус текстов хантыйской несказочной прозы, насыщенной различными персонажами и представлениями, и многие из текстов этих жанров в дальнейшем могут быть использованы или привлечены для сравнения в исследованиях по традиционным верованиям ханты (как, например, текст «Лесной дух» из сборника сказок Г. Г. Гришкина).

Рассматриваемый сборник содержит паспортные данные текстов [15, 227-232], комментарии к хантыйским текстам [15, 219-224] и к переводам [15, 225-226], что делает его полноценным научным изданием образцов хантыйского сказочного фольклора.

Как показывает изучение названных выше изданий, корпус образцов хантыйского фольклора активно пополняется как новыми записями, так и записями 1980-х-1990-х годов. Это не только внушает оптимизм на ближайшие годы

– можно надеяться на то, что когда-то в обозримом будущем будут обработаны, расшифрованы и переведены хантыйские фольклорные материалы В. К. Штейница, хранящиеся в Фонограммархиве ИРЛИ и представляющие большую научную ценность.

Корпус сказочных текстов хантов и манси, которым располагают современные исследователи сказочного фольклора, позволяет приступить к изучению состава сюжетов и мотивов сказок обско-угорских народов и выявлению параллелей в сфере сюжетов и мотивов среди сказок других народов Сибири и Евразии.

Мотив «Зверь, перегрызающий тетивы луков» ~ «Герой, повреждающий тетивы луков».

Мотив, в котором маленький зверек – горноста, мыши или крысы перегрызают тетивы у луков неприятелей сказочных героев, выполняя тем самым роль волшебного помощника, выглядит исключительно редким в фольклорной традиции. Такие мотивы рано или поздно привлекают внимание исследователей, и обычно фольклористы обращаются к ним либо в ходе комментирования какого-либо знакового для изучаемой традиции текста, либо при обнаружении параллелей к данному мотиву в каком-либо объемном массиве фольклорных текстов.

Мотив «зверь перегрызающий тетивы луков» в русской традиции известен не в сказках – он встречается в былине о Волхе Всеславьевиче. Эта былина относится, по мнению фольклористов, к наиболее архаическим памятникам русского былинного эпоса. В. Я. Пропп дал исчерпывающий очерк археографии этой былины: «Былина о походе Вольги известна в 11 записях, но не все они равноценны. Две записи сделаны повторно и по существу совпадают (Гильф. 91 = Рыбн. 38, от Романова, Сок. 76 = Кон. 12, от Конашкова). Из оставшихся девяти записей три отрывочны и содержат только начало. Похода в них нет (Гильф. 15, Онч. 84, Гул. 35). Запись от Конашкова также фрагментарна. В ней нет начала и нет описания похода. В этой записи содержится лишь описание того, как Волх подслушивает разговор турецкого султана и как он расправляется с ним. Из пяти остальных записей одна, а именно запись Маркова от Аграфены Матвеевны Крюковой не-

сомненно восходит к книжному источнику – к тексту Кирши Данилова, хотя разработка и иная. Зависимость эта может быть доказана документально. Текст Марфы Семеновны Крюковой (дочери А. М. Крюковой) частично восходит к материнскому тексту, но сильно отличается от него. Отдельные детали образа Волха могут быть дополнены текстами былины о встрече Вольги с Микулой Селяниновичем. Некоторые из этих записей начинаются с рассказа о чудесном рождении Вольги и о его оборотничестве» [18, 70-71]. Далее В. Я. Пропп дает краткое содержание интересующих нас фрагментов текста былины: «Волх летит в индейское царство соколом и там обращается в горноста или других животных. Здесь он портит оружие врага: в образе горноста он перекусывает тетивы у луков, от стрел он отламывает наконечники, в образе волка он перекусывает горла лошадям и т. д. У «ружей огненных» он вынимает кремни, причем наличие в одной и той же песне древних луков и стрел и нового огнестрельного оружия несколько не смущает певцов». (Пропп 1999: 74)¹⁶³. Вот интересующий нас эпизод текста былины:

*«Он обернулся горнасталем,...
у тугих луков тетивки надкусывал,
у каленых стрел железцы повывинимал,
У того ружья ведь у оленнова
Кременья и шомполы повывергал,
А все он в землю закапывал» [19, 42]¹⁶⁴.*

С помощью электронного собрания сказок народов мира, имеющегося в нашем распоряжении (см. об этом проекте: [20]), мы смогли выявить по крайней мере три фольклорных текста – одно предание и две сказки, содержащие мотив повреждения лука и стрел.

Как свидетельствует имеющийся материал, мотив повреждения лука и стрел – более общая форма характеристики интересующего нас мотива «зверь, перегрызающий тетивы луков» – встречается в двух вариантах: а) мотив повреждения луков и стрел врагов героя, осуществляемого помощником героя; б) мотив повреждения лука и стрел помощником противника героя.

Начнем с последнего. Мотив, где сестра героя, желая содействовать его врагам, повреждает тетиву лука героя или ломает его стрелы, встречается у коряков – точнее, у паланских

¹⁶³ Впрочем, это обстоятельство не смущало и исполнителей других эпосов. Огнестрельное оружие присутствует в киргизском «Манасе»; в калмыцком эпосе «Джангар» оно не фигурирует, но в нем отмечается сравнение некоторых звуков со свистом пули.

¹⁶⁴ Автор выражает глубокую благодарность своему коллеге к.и.н. Р. А. Гимадееву, в конце 1970-х годов обратившему внимание на уникальность данного мотива в былине о Волхе для евразийской устной традиции.

коряков, живущих на западном побережье Камчатки, и у их ближайших соседей-ительменов. Все тексты, содержащие образ сестры-изменницы, выводящей из строя оружие брата, относятся к жанру преданий и многие из них, в особенности варианты ительменских текстов, насыщены правдоподобными историческими деталями.

Рассмотрим содержание корякского предания «Мечь Рынныналпыльына»:

Живут два брата и сестра, сестра встречается с чужеземцем; забеременев, она просит его убить ее братьев, обещая свою помощь в исполнении задуманного – перерезать тетивы луков и отнести копья подальше в тундру. На братьев нападают враги; братья не могут воспользоваться ни копьями, ни луками, будучи ранеными, притворяются убитыми. Сестра предлагает любовнику – врагу братьев проверить, умерли ли они: он отрезает верхнюю губу у старшего брата, тот не выдает себя; младший брат пошевелился, не выдержав боли, и враг убивает его копьем. Старший брат по имени Рынныналпыльын, хоронит – сжигает младшего, идет к родственникам, живет у них десять лет. Выздоровев, он отправляется мстить сестре за себя и брата; опрокинув их ярангу, он приказывает привязать сестру за ноги к оленям, разрывает ее на части, убивает ее детей, оставляя в живых ее мужа – тот ни в чем не виноват; отнимает у врагов половину стада и половину работников, остальных делает своими данниками: «Только мне убивайте оленей, когда я захочу оленьего мяса» [21, 474-477].

Сходный с данным преданием сюжет встречается в нескольких вариантах у ближайших соседей паланских коряков – ительменов. «Легенда о Тылвале» зафиксирована у ительменов в четырех вариантах. Вот содержание одного из них:

Живет Тылвал с сестрой: приходит паланский коряк состязаться с ним, коряк дважды побежден: сестра Тылвала хочет выйти замуж за коряка и обещает ему надрезать тетиву лука Тылвала, надрезает ее: когда приходит коряк, тетива лука Тылвала рвется, коряк ранит Тылвала из самострела, Тылвал вынимает из раны

стрелу и убивает коряка. На другой день Тылвал убивает сестру, привязав ее за ноги к двум оленям [21, 498-500].

В другом варианте «Мечь Тылвала» сестра также надрезает ему тетиву лука [20, 501-503], еще в двух других вариантах она только ломает стрелы или вынимает наконечники из стрел [21, 500-501]. Последние варианты представляются очень важными для сравнительно-исторического и ареального изучения рассматриваемого нами мотива, так как они обозначают направление дальнейшей трансформации мотива¹⁶⁵.

Мотив «Зверь перегрызающий тетивы луков» довольно неожиданно для нас в свете рассмотренных выше текстов, мотив в своем эталонном варианте, когда перегрызание тетив луков осуществляется помощником самого героя (в корякских и ительменских текстах это была сестра-помощница врага героя), встречается в тексте мансийской сказки о зайчике. Приведем ее полностью:

Зайчик

Жил-был зайчик. На озерном берегу в осоке постоянно прыгал. Однажды

губу себе осокой разрезал. Пошел к огню пожаловаться:

– Огонь, сожги осоку на озерном берегу!

– Какое зло сделала тебе осока? – спросил огонь.

– Губу мне разрезала, – ответил заяц.

– Уж такое ненасытное брюхо у тебя, – сказал огонь. Пошел заяц к воде и говорит:

– Вода, прибуди, затуши огонь!

– Какое тебе зло сделал огонь?

– Огонь осоку на озерном берегу не зажигает!

– Какое зло тебе сделала осока?

– Губу мне разрезала.

– Уж такое ненасытное брюхо у тебя! Пошел зайчик к двум мальчикам со стрелами и луками, говорит им:

– Дети, в воду стреляйте!

– Какое тебе зло вода сделала?

– Вода не прибывает, огонь не тушит!

– Какое тебе зло сделал огонь?

– Огонь осоку на озерном берегу не зажигает!

– Какое тебе зло сделала осока?

– Губу мне разрезала!

– Уж такое ненасытное брюхо у тебя!

Пошел зайчик к мышке и говорит:

– Мышка, мышка, тетиву на луках мальчиков перегрызи, чтобы стрелять не могли!

Пожалела мышка зайчика и пошла тетиву у луков перегрызать. Но не успела. Схватили мальчики луки, натянули тетиву и пустили стрелы в воду.

Стреляют в воду – вода прибывает, идет огонь тушить. Испугался огонь, к осоке перебрался. Загорелась осока, а в осоке зайчик прыгает.

Растерялся, из огня побежал, ноги и уши себе опалил. (Текст из ресурсов Интернета).

По своему типу данный текст – это типичная кумулятивная сказка (из новых исследований на темы кумулятивной сказки см. [22]), в которой действующими лицами являются либо человек и животное (эвенская сказка «Нерпа» [23, 29-30]) либо герой-ребенок и животные (эвенская сказка «Ленивый мальчик и птичка» [23, 41-42]) или две птички (эвенская сказка «Две птички» [23, 32-33]) с большим количеством параллелей у других народов Сибири (ср. чукотскую сказку «Мышка и птичка» [24, 138-139]). Этимологическая концовка, признанная объяснять, почему у зайца черные кончики ушей, здесь явно представляется позднейшей. В другом варианте этой сказки водяная крыса начинает грызть зарубки на стрелах у мальчиков и те выполняют просьбу зайца, но конец сказки тот же: огонь обжигает зайцу лапы [6, 505-506]. Судя по всему, и прежде всего исходя из формы и жанровой отнесенности той сказки, в составе которой интересующий нас мотив присутствует у манси, мы имеем дело с итогами давнего преобразования этого мотива и его перераспределения между сказочными или легендарными сюжетами.

Этот же мотив присутствует в хантыйской сказке «Богатырь Хурын» [6, 423], где женщины повреждают лук и стрелы [6, 425], и в мансийской сказке «Зайчик на краю осокового бугра» [25, 251], текст 28, где он сводится к словесно выраженному пожеланию «Обломайте стрелы» [6, 255].

Еще один сказочный текст, в составе которого встречается мотив разгрызания тетив луков зверьками-помощниками, представляет корейская сказка «Кошки». В этой сказке, после того как на Корею напало неприятельское войско, кошки призывают крыс и мышей: «– Идите на ту сторону в неприятельское войско, перегрызите у них все тетивы и все луки, съешьте их

провиант и обувь», после чего корейское войско одерживает победу [26, 372-375].

В этой сказке, что примечательно, мыши и крысы отправляются грызть тетивы и луки неприятельского войска по приказу кошек, чудесно родившихся как помощники человека из тела убитой молодой тигрицы – жены главного героя.

Мотив разгрызания тетив луков и повреждения оружия героя-неприятеля персонажем со способностями к оборотничеству (Волх Всеславьевич из русской былины) или персонажами-помощниками героя, и мотив повреждения оружия героя помощником его врага (корякские и ительменские повествования) образуют пару, в которой главное различие относится к сфере действия персонажей, в результате чего герой повествования либо выигрывает от осуществления выраженной в мотиве акции, либо переживает еще одну опасность. Значительная дисперсность форм повествования, в которой зафиксирован данный мотив – архаический героико-эпический текст русской былины, рассказы, в равной мере близкие к историческим преданиям и наиболее ранним формам эпоса с минималистской поэтикой у коряков и ительменов, хантыйская сказка, варианты докучной сказки у манси, которую вполне можно отнести к детскому фольклору, и корейская волшебная сказка с весьма сложным сюжетом – все это говорит о том, что в отдельных традициях рассматриваемый мотив или пара мотивов, реализуемая в двух разных сферах действия, претерпели весьма сложные трансформации. Возможно, что поиски более общего варианта рассмотренного мотива в паре «в помощник героя повреждает оружие врага» или «помощник противника героя наносит вред оружию героя и подвергает его опасности» смогут дать результаты, которые будут связываться с судьбой данного мотива.

Мотив инцеста – связи брата и сестры.

Во вступительной статье к этому сборнику Н. В. Лукина отмечает группу сказочных текстов манси, связанных с мотивом инцеста и наказания за него [6, 43-44], тексты № 123-132. Обратимся к текстам:

Текст № 123 [6, 326-327] «Сказка о маленькой мось нэ». Содержание: Живет сестра с братом: брат приводит слова Верхнего духа «Нельзя сестре с братом жить»; уходит, строит себе жилище, делает себе деревянную жену; сестра находит жилище брата, уничтожает деревянную женщину и занимает ее место: брат живет

¹⁶⁵ В историко-типологическом отношении эти тексты чрезвычайно интересны тем, что они представляют собой не предания, как можно было бы подумать, а образцы наиболее архаической формы героического эпоса – их содержание обладает чертами реалистичности (похоже на правду и непохоже на вымысел) и в них представлен минимум эпизодов, из которых состоит текст.

с сестрой как с женой, у них рождается ребенок – «А за все время их совместной жизни женщина мужу своего лица не показывала». В комментарии к этому тексту [6, 535] отмечено что здесь дано только начало сказания – источник этих сведений не указывается, сведения о дальнейшем содержании сказания отсутствуют, вместе с тем последняя фраза текста является завершением сюжета. Таким образом, данный текст хотя и рассказывает о связи брата и сестры, но не содержит мотивов наказания за инцест.

Текст № 124 [6, 327-328] «Маленькая Мось-нэ – дочь медведицы» содержит следующее начало: живут брат с сестрой, брат добывает себе жену; его сестра убивает невестку и живет с братом как жена, у них рождается мальчик; дети говорят, что он родился от брата и сестры, его отец спрашивает у женщины, где сестра, та отвечает что не знает – отец убивает жену (сестру) и ребенка (дальнейшее не имеет отношения к данному мотиву).

Эти тексты весьма важны для изучения распространенности мотивов о связи брата и сестры – к сожалению, в их переводах не указывается, была ли сестра, обманувшая брата, старшей или младшей сестрой (если младшей, то это уникальный случай для рассказов об инцесте, если старшей – правило). В повествованиях о связи брата и сестры, бытующих у народов Дальнего Востока, наказуемым является только связь старшей сестры и младшего брата и нет ни одного случая, когда в таких рассказах фигурировали бы старший брат и младшая сестра. Согласно В.Серовскому, у якутов в XIX веке допускался брат старшего брата с младшей сестрой [27].

У манси зафиксирован сюжет о боязни наказания за инцест, даже если связь брата с сестрой отсутствует [25, 71-73], текст № 5 «Маленькая милая мось-нэ»: сестра живет вдвоем с младшим братом, боится, что рожденного ей ребенка признают ребенком брата; сажает его на лед, ее брачный партнер-поварешка убивает ее.

Встретившиеся нам тексты не дают ответа на вопрос, какая именно связь брата и сестры по их относительному возрасту считалась наказуемой, однако показательно, что последний из указанных текстов иллюстрирует значительный страх перед обвинением в нарушении брачных норм.

Мотив превращения лебедей в девушек

Мотив превращения лебедей в девушек в наиболее знакомой форме отмечен у манси [6, 477], текст № 186, Мансийская сказка «Семь лебедей», где он встречается в конце длинного

повествования [6, 478-480]. Яркая параллель к этому мотиву реализована в эвенской сказке «Умчегин и Буондя» [23, 51-58], варианты которой встречаются у эвенов довольно часто. Такой же мотив встречается у эвенов [28, 264; 29, 205] и бурят (сказка «Молодец и его жена-лебедь»).

Большой интерес для истории данного мотива представляет хантыйская сказка «Дочь солнца и месяц» [6, 65], текст № 5: юноша надевает шкуру лебедя, дочери солнца берут его с собой. Здесь представлена редкая параллель к широко распространенному рассказу, содержащая двойную инверсию – акциональную (юноша надевает шкуру лебедя вместо того, чтобы украсть и уничтожить крылья девушки) и дирекциональную (юноша покидает место действия вместо того, чтобы оставить девушку у себя). См. сходный текст с другой «точкой зрения» – живут старик со старухой (или один старик), три его дочери куда-то улетают, превращаясь в лебедей [29, 118, 166]. Эти эвенкийские варианты, равно как и хантыйская сказка «Дочь солнца и месяц» дают уникальные примеры трансформированных вариантов известного мотива.

Мотив «Ребенок или дети попадают к месяцу»

Данный мотив отмечен в хантыйской сказке [6, 66], текст № 7 в следующем варианте: Месяц подцепил на небо озорных ребятишек. Обычно этот мотив реализуется в варианте «Месяц спасает девочку-сиротку», представленном в эвенской сказке [23, 41-42]. Но это не спасение девочки-сиротки, как в эвенском и бурятском сказочном фольклоре (Ср. бурятскую сказку «Девушка и месяц» и чукотскую сказку с аналогичным названием; аналогичные сказки есть у нганасан и чувашей).

Этот мотив отмечен в мансийской сказке «Как луна на землю приходила» [6, 296], текст № 109, но в нем наблюдается другое развитие сюжета: Луна не наказывает детей, их спасает старушка.

Легенда о шестиногом лосе

Образ шестиногого лоса встречается в хантыйской сказке [6, 66], текст № 8 и в мансийской сказке [6, 297], текст № 110 с этимологическим мотивом происхождения созвездий. Вариантом этого рассказа является текст «Лыжня Мосьху-ма» [25, 305], текст № 43.

Аналогичная легенда есть у юкагиров [30, 3-6], что довольно существенно в контексте

юкагиро-уральских языковых и лингвокультурных отношений в связи с гипотезами о принадлежности юкагиров к уральской семье.

Кукушка.

Хантыйская сказка о кукушке [6, 75-76], текст № 16, представляет собой этимологический рассказ о том, почему кукушка не высиживает птенцов. Тема конфликта матери-кукушки с детьми в этой версии решена необычно – кукушка улетает от детей, которые все же соглашаются дать ей воды – и с осложнением содержания, и с типичной для сюжета этимологической концовкой.

Мансийская версия сказки о кукушке [25, 259-261], текст № 30 близка к хантыйской, но не имеет концовки, интерпретирующей крик кукушки.

Аналогичная сказка имеется у ненцев см. исследование: [31], интересный вариант ее отмечен у юкагиров [30, 31-32]. О кукушке как фольклорном персонаже см. также [32; 33].

Этимологическая сказка о том, почему у глухаря брови красные.

Эта сказка зафиксирована у хантов [6, 76], текст № 17. Аналогичная сказка, объясняющая, почему у глухаря красные брови, есть у эвенов [23, 34-35].

Герой попадает в ловушку людоеда и убивает его детей

Этот мотив присутствует в хантыйской сказке «Альвали и Сэвс-Ики»: [6, 134-136], текст № 34. Герой этой сказки обманывает и побеждает людоеда – аналогичный сюжет широко распространен у эвенов, от которых он заимствован юкагирами и коряками [34], однако в хантыйском тексте развитие сюжета осложнено выкармливанием жертвы, и людоед использует другой тип ловушки: это не гриб, а чирок – этакая подсадная утка. Текст хантыйской сказки в целом гораздо сложнее: в конце ее появляется женщина для героя, имеющая мифологическую природу и размахивающая соболями.

Сходные мотивы представлены в мансийской сказке «Эква пырьсь и женщина с кузовом» [6, 373-376], текст № 139, где герой убивает дочерей людоедки – сюжет сходен с русскими сказками о бабе-яге, но имеет оригинальное решение даже на обско-угорской основе. В этом тексте отмечена интересная формула – слова бабушки «Если мой внучек зимой придет – с обледенелым концом посоха, если летом придет –

с мокрым концом весла», похожая на определение сезонов в эвенском эпосе.

Птичка-вестник

Птичка-вестник, предупреждающая героя об опасности, присутствует в хантыйской сказке «Старик Лампаск и его внук» [6, 140], текст № 35, и в мансийской сказке о птичке [25, 245], текст № 26.

Катящаяся голова:

Мотив катящейся головы, сопровождающей героя или указывающей ему путь, присутствует в хантыйской сказке «Сыновья мужчины с размашистой рукой и тяпарской женщины» [6, 152], текст № 36. Такой же мотив встречается в эвенском эпосе. Данный хантыйский текст интересен для сравнения его с ранними формами эпоса, поскольку он более насыщен собственно эпическими деталями и поэтикой.

Почему у остяков нет своей грамоты

Рассказ, объясняющий, почему у остяков нет своей грамоты – хантыйскую книгу съел лось – помещен среди хантыйских сказок [6, 179], текст № 53. Разительная параллель к содержанию этого этимологического по своей сути рассказа представлена в чувашской пословице «Чувашскую книгу корова съела» [35]. Это совпадение не случайно: ханты, как и чуваша, до появления кириллической письменности для того и для другого языка, в течение длительного времени жили в соседстве с татарами, имевшими письменность на арабской графике. Вероятно, данный мотив имеет какой-то общий источник.

Хозяйка огня

Рассказ-быличка о хозяйке огня зафиксирован у хантов [6, 180], текст № 54. Вариант рассказа, сильно отличающийся по содержанию – текст 17 из кн.: «Если моя песня-сказка дальше пойдет» [15]. Есть варианты таких рассказов у эвенов, не столь кровавые, где хозяйка или хозяин огня не требует кровавых жертв [36; 37]; Вера в духов, см. также [38].

Мамонт или водяное чудовище, рога которого вмерзли в лед

Хантыйский рассказ «О мамонте» [6, 182], текст № 59 – распространенная история о том, как люди, переправлявшиеся через озеро, потревожили чудовище, рога или клыки которого вмерзли в лед [см. 39]. Данная версия рассказа имеет осложнение: человек спасся из брюха проглотившего его мамонта.

Неизвестное антропоморфное существо

Среди хантыйских сказок выделяется рассказ-быличка «Почак» [6, 182-183], текст № 61, повествующая о неизвестном антропоморфном существе. У эвенов Отхотского побережья фиксируются аналогичные рассказы, в которых неизвестное существо именуется *пикалян*. О подобных рассказах см. [40].

Сказки о мис-нэ

Зафиксированы три варианта рассказов-быличек о мис-нэ женщине-покровительнице охотников: Хантыйская сказка «у лесной женщины» [6, 195-197], текст № 71 – с осложнением истории о мис-нэ, мансийская сказка «Мис-нэ» [6, 449-450], текст № 169: мис-нэ, которую не принимает жена старика; старик остается бедным; и мансийская сказка «Мис-нэ и охотники» [6, 450-451], текст № 170 охотники не берут мис-нэ в лодку отказываются от ее даров и наказаны: их имущество исчезает (о мис-нэ у манси с параллелями у других народов Сибири см. [41]).

Сказка-небылица

Хантыйская сказка «Маньт-ку» [6, 202], текст № 77, содержащая рассказ, составленный из небылиц, уникальна для фольклора народов Западной Сибири. Такие сказки типичны для народов Средней Азии, Кавказа, Урало-поволжья, встречаются у монголоязычных народов – бурят и калмыков (в том числе один марийский вариант, явно заимствованный у тюркских народов: [42]). Предварительное сравнение хантыйской сказки с известными тюркскими, монгольскими и кавказскими сказками показывает, что хантыйская сказка имеет заметную степень самостоятельности, в ней присутствует и основная мотивообразующая деталь – долг слушающего в сто рублей, которая иногда выступает как своего рода смысловой минимум – единственная небылица в сказках этого типа.

Проделки лисы

Сюжеты о проделках лисы обычно открывают содержание указателей сказочных сюжетов и тем привлекают к себе внимание. В просмотренном нами объеме материалов встречены три текста о проделках лисы: хантыйская сказка «Лиса в лодке» [6, 251], № текст 94, мансийская сказка «Лис» [6, 501-503], текст № 194 и мансийская сказка «Лис» с обычным набором рассказов о похождениях лисы [25, 179, 187], тексты № 15 и 16 «Лис».

Этиологический мотив – почему бурундук полосатый

Этиологический рассказ о том, почему бурундук стал полосатым, присутствует внутри сказки о медведе и лисе – любопытный пример смены точки зрения в сказках о животных [6, 252-263], текст № 97 «В доме бурундука». Более самостоятельна в плане сюжетной структуры мансийская версия этой сказки [25, 283-284], текст № 38 «Медведь и бурундук». Аналогичная сказка известна у эвенов [23, 24-25].

Докучные сказки о птичке и других персонажах

Докучные сказки о птичке в фольклоре хантов и манси представлены несколькими образцами. Это два текста «Пташечка» и «Птичка» [6, 255], тексты № 101-102. Первый их текстов интересен тем, что в нем присутствуют построения, сходные с антизагадками (см. выше), например: «Птичка, птичка, а зачем у тебя нос? – Это моя ложечка, я из нее день пью, ночь пью». Аналогичные сказки имеются у манси [6, 504], текст № 197 «Акврись», [25, 277-280], текст № 35 «Кошечка», № 36 «Птичка», № 40 «Бабушка». докучные сказки о птичке, распространенные по всей Сибири. Сказки такого типа широко распространены по всей Сибири: есть подобные эвенские сказки [23, 32-33] «Две птички», [23, 41-42] «Ленивый мальчик и птичка»), эскимосские [8, 105-106], текст № 49 «Птичка и девушка», и чукотские сказки («Мышка и кулик»). Подобные тексты представляют ныне больший интерес в том плане, что обычно именно такие «детские сказки» – то, что остается от фольклора в памяти последних наблюдателей (уже даже не знатоков) устной фольклорной традиции. О сказках такого типа [см. 22]).

Мифологический рассказ о ныряющей птице, достающей землю

Этот сюжет представлен в хантыйской сказке «Как кулик землю достал» [6, 63], текст № 2, в мансийской сказке «Сказание о возникновении земли» [6, 272], текст № 106, и в тексте «Священная сказка о возникновении земли» [25, 32-33], текст № 1. Мифы о ныряющей птице есть и у эвенов [43, 156-158]. Подобные мифологические рассказы широко распространены в Сибири и в Северной Америке [см. 44].

Мотив «женщина и медведь»

Этот мотив встречается в мансийской сказке «Заблудившаяся женщина» [6, 440], текст № 164.

Данный рассказ весьма сходен с восточносибирскими рассказами о девушке и медведе или охотнике и медведе/медведице [45].

Птица нянчит детей другой птицы:

Этот мотив представлен в мансийской сказке «Ворона и сорока» [6, 497-498], текст № 191: сорока выращивает детей вороны. Характерно, что в мансийской сказке птицы не ссорятся, и никто из детей не убивает. В Восточной Сибири распространен рассказ о том, почему птицы не живут вместе: одна птица съела вверенных ей птенцов другой птицы (см. эскимосскую сказку «Баклань»: [21, 54], текст № 22, сходные сюжеты с другими персонажами «Вороны и совы, вороны и чайки, ворона и баклан) встречаются у эвенов. На таком фоне сюжет мансийской сказки довольно необычен.

Пузырь, соломинка и лапоть на мансийский лад:

Данный хорошо известный сюжет представлен в мансийской сказке «Стружка, зоб и стелька» [6, 506], текст № 200. Аналогичная сказка бытует у юкагиров [30, 92-93].

Литература

1. Волдина Т. В. Хантыйский фольклор: история изучения. Томск, 2002.
2. Лукина Н. В. Записи обско-угорского фольклора в архивах томских университетов // Вестник Томского государственного университета, 2008. История. № 3 (4). С. 91-95.
3. Шмидт Е. Архетип «архива»: размышления о новом типе учреждения и его актуальных проблемах // Journal de la societe Fonno-Ougrienne, 2001. 89. P. 267-288.
4. Шарина С. И., Бурькин А. А. Сохранение культурного наследия народов Якутии и проблемы издания эвенского эпоса (позиции исследователей) // Феномен социализации в этнической культуре. Материалы Одиннадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2012. С. 37-41.
5. Бурькин А. А., Гирфанова А. Х., Кастров А. Ю., Марченко Ю. И., Светозарова Н. Д., Шифф В. П. Коллекция народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома. СПб., Филологический факультет СПбГУ, 2005. – 131 с.
6. Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990.
7. Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1976.
8. Эскимосские сказки и мифы 1988 – Эскимосские сказки и мифы. М., 1988.
9. Научные труды и публикации Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (2001-2011 гг.). Библиографический указатель. Ханты-Мансийск. 2012. С. 117-142.
10. Земля кошачьего локотка. Вып. 1-6. Земля кошачьего локотка 2003-2010 - Земля кошачьего локотка. Кань кунш оланг. / Сост. Т. А. Молданов. Вып. 3-6. Ханты-Мансийск, 2003-2010.
11. Детские сказки Варьганских ханты /Сост. Н. Б. Кошкарева. Ханты-Мансийск, 2006.
12. Бурькин А. А. Русская сказка о царевне-лягушке и ее бурятская параллель (к типологии сказочных сюжетов и генезису их вариантов) // Материалы Международной научной конференции «Монголоведение в изменяющемся мире - перспективы развития», посв. 95-летию Н. О. Шаракшиновой, г. Улан-Батор, 14-18 апреля 2010 г. - Монголын судлал - өөрчлөгдөн буй ертөнцөд. Хөгжлийн хэтийн төлөв. Улаанбаатар: Монгол судлалын сургуль (МУБИС). – 2010. С. 73-83.
13. Хантыйские загадки. Ханты амамэтцет. Khanty Riddles. /Сост. Немысова Е. А., пер на англ. яз. Бурькина А. А. СПб., ООО «Миралл», 2006.

14. Сказки Гришкина Геннадия Григорьевича. Ханты-Мансийск, 2012.
15. Если моя песня-сказка дальше пойдет. Ханты-Мансийск, 2010.
16. Варламова Г. И. Женская исполнительская традиция эвенков (по эпическим и другим материалам фольклора). Новосибирск, 2008.
17. Соловар – Желудочек. 2012.
18. Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1999.
19. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.-Л., 1958.
20. Басангова Т. Г., Бурькин А. А. К разработке электронных ресурсов для фольклористики создание и опыт использования электронной библиотеки сказок народов мира // Информационные технологии и письменное наследие. E1 manuscript-10. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 28-31 октября 2010 г. Уфа, Ижевск, 2010. С. 32-35.
21. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974.
22. Носов Д. А. Структура повествования монгольской народной сказки. Дисс. ... канд филол. наук. СПб., 2011.
23. Эвенские сказки, предания и легенды / Сост. К.А. Новикова. Магадан, 1987.
24. Сказки народов Севера. Л.-М., 1951.
25. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с.
26. Гарин-Михайловский Н. Г. Из дневников кругосветного путешествия. М., 1950.
27. Мотив наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья: три возможных объяснения // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона / СПб., «Петербургское востоковедение», 2003. С. 238-247.
28. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. Л., 1968.
29. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
30. Фольклор юкагиров Верхней Колымы. Ч. 1-2. Якутск, 1989.
31. Янхунен Ю. Мать – кукушка. К проблеме происхождения ненецкой сказки // Фольклор и этнография народов Севера. СПб., 1992. С. 36-43.
32. Музраева Д. Н. Образ кукушки в устной и письменной традиции народов Центральной Азии // Алтаика VI. Сборник статей и материалов. М.: ИВ РАН, 2002. С. 94–110.
33. Музраева Д. Н. Образ кукушки в фольклоре и литературе народов Евразии // Типология, взаимосвязи и национальная специфика фольклора народов Дагестана и Северного Кавказа: материалы междунаучной конференции. К 70-летию проф. А. М. Аджиева (г. Махачкала, 19-21 октября 2010 г.). – Махачкала: ИЯЛИ им. Г. Цадасы ДНЦ РАН, 2010. С. 182-187.
34. Бурькин А. А. К сравнительному изучению юкагирского повествовательного фольклора: сюжеты и мотивы // Чтения памяти Ерухима (Юрия) Абрамовича Крейновича. Материалы. СПб., 2006. С. 7-13.
35. Хузангай Атер. Книга Пигамбара, или Какое наследие мы имеем // Новый ЛИК, 2002. Литературоведение № 1(80) // <http://magazines.russ.ru/nlik/2002/1/art06203.html> Комиссаров Г. Чуваши Казанского Заволжья // Известия общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете, т. XXVII, Вып. 5. 1911. С. 314.
36. Бурькин А. А. Фольклорные материалы по духовной культуре эвенов // Фольклор и этнография народов Севера. Межвузовский сборник научных трудов. СПб., 1992. С. 127-137.
37. Бурькин А. А. Вера в духов: сколько душ у человека. СПб., 2007.
38. Андриенко Л. С. Хозяйка огня. Культурная атрибутика березовских хантов: Каталог выставки / ред.-составитель Л. С. Андриенко. – Екатеринбург : Баско, 2007. – 104 с.: ил.
39. Бурькин А. А., Шарина С. И. Фольклор и действительность сегодняшнего дня: традиционные мифологические рассказы народов Сибири и современная мифологема реликтового динозавра // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. К 90-летию со дня рождения профессора М. И. Шахновича. СПб., 2001. С. 122-125.
40. Гурвич И. С. Таинственный Чучуна. М., 1975.
41. Бурькин А. А. Представления манси о хозяйках леса мис-не и их аналоги в религиозных воззрениях народов Сибири и Дальнего Востока // Словцовские чтения-2007: Материалы докл. и сообщ. XIX Всерос. научно-практической краеведческой конференции. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2007. С. 134-137.

42. Бурькин А. А. Сказки о небылицах в фольклоре народов Урало-Поволжья: к историко-типологическому анализу // Проблемы изучения и преподавания тюркской филологии: история, современность, перспективы. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Россия, Республика Башкортостан, г.Стерлитамак, 24-26 мая 2012 года. Стерлитамак, 2012. С. 121-124.
43. Роббек В. А., Дуткин Х.И. 1978 – Роббек В. А., Дуткин Х. И. Миф о происхождении земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Материалы Всесоюзной конференции фольклористов. Якутск, 1978. С. 156-158.
44. Напольских В. В. Миф о нырянии за землёй (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя. //«Не любопытства ради, а познания для...» К 75-летию Юрия Борисовича Симченко. М., 2011 С. 215-272.
45. Бурькин А. А. Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-Восточной Азии и Северной Америки // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 4. СПб., 1996. С. 60-89.

А. А. Бурькин, В. Н. Соловар

Сказки-диалоги у народов Сибири

Одной из форм жанра сказки, которая оказывается общей для фольклорных традиций палеоазиатских, тунгусо-маньчжурских, тюркских и финно-угорских народов, оказывается сказка-диалог. Сказки этого типа ввиду относительной открытости их текста и перманентной незавершенности, во многом иллюзорной, относят к докучным сказкам, однако их итоговая жанровая определенность остается пока открытой. Сам тип этих сказок хорошо известен тем, кто соприкасался в детстве в собственном опыте или в практике как педагог или как фольклорист – это сказки в форме разговора между героем – девушкой или мальчиком и птичкой, иногда – между двумя птичками или каким-то мелким животным и птичкой. Фольклористы-полевики сталкивались с тем, что сказки подобного типа характеризуются как «детские» либо исполнителями, либо теми, кто их слушает, в итоге и исполнение этих сказок, и внимание собирателей к ним оказываются в равной мере непрестижным. Сказки этого типа – это то, что составляет компонент воспоминаний представителей среднего поколения (35-55 лет) о собственном детстве.

Как ни странно, но в опубликованных собраниях эскимосского, чукотского, корякского фольклора сказки, о которых идет речь, оказываются относительно немногочисленными. Их нет в собрании чукотских сказок Л. В. Беликова [1], ни один из образцов не попал в антологию сказок Чукотки и Камчатки [2], хотя они присутствуют в изданиях эвенского фольклора [3; 4,

178-180], и это вкупе с другими многочисленными и известными образцами создает иллюзию о том, что сказки этого типа специфичны для тунгусо-маньчжурских народов. В действительности это не совсем так – более того, в одном из сборников [5] этот тип сказок представлен сразу несколькими вариантами, относящимися к разным народам, однако и сам этот сборник, в котором помещены паспортизованные тексты сказок в русском переводе, никогда не был всерьез востребован фольклористами.

Нами выявлены следующие тексты сказок-диалогов:

Эскимосские сказки: «Птичка и девушка» – два варианта [6, 51; 7, 105-106; второй вариант 5, 199].

Чукотские сказки: «Мышка и птичка» [8, 438-439; 5, 92-93 – два перевода или редакторские правки]; «Мышка и кулик» [9, 45-46, № 15], «Птичка-пуночка» [10, 3-4]. Три чукотских варианта заметно различаются: два издания первого варианта отражают быт оленеводов, вариант сборника 1958 г. связывается с бытом оседлых чукчей, третий вариант, восходящий к сборнику Ф.Тынэтэгына «Сказки чаучу» (1940), лишен характерных примет быта людей, изображаемых в сказке.

Эвенские сказки: «Две птички» [3, 32-33; 4, 178-180; 1]. Сказка «Ленивый мальчик и птичка» [3, 38; 4, 40-41] текстуально совпадает с хакасской сказкой «Ленивый мальчик и синичка» и здесь исключается из рассмотрения (см. ниже).

Эвенкийские сказки: «Чинэкэ» [12, 130; 13, 151-152]. Более краткий вариант. [14, 541-542], «Жили два человека» [13, 153-154]. К этому же типу можно отнести сказки «Птичка и куст» [14, 540-541], «Сказка-игрушка» [14, 648], и имеющие варианты в известных нам материалах. Они имеют аналогии в сказках монгольских народов [15]. Текст сказки «Чинэкэ» близок эвенским вариантам.

Негидальская сказка: «Исэгдын» [16, 176-178];

Удэгейская сказка: «Синица» [17, 32];

Орокская сказка: «Охотник и птичка» [14, 331]. Интересно, что в трех последних сказках антропоморфным героем оказывается мужчина-охотник.

Якутская сказка: «Чечетка и лентяй» [5, 313]. В этой сказке, в отличие от большинства перечисленных выше, побуждающим к действию персонажем оказывается птичка-чечетка, а отказывающимся – мальчик-лентяй, что будет наблюдаться далее еще как минимум однажды.

Хакасская сказка: «Ленивый мальчик и синичка» [18, 122-123]¹⁶⁶. В этой сказке, как и в якутской, героем-инициатором действий является птичка (синица), что также по-своему выводит эту сказку из ряда аналогичных тунгусских сказок.

Хантыйские сказки: «Пташечка», «Птичка» [19, 255 №№ 101, 102] представляют собой сказки-диалоги с обращением героя-человека к птичке, по форме они оказываются очень близкими к эвенкийской сказке «Чинэкэ», не имеющей экспозиции, которая характеризовала бы героев. Эти две сказки заметно различаются по обращению к предметному содержанию: в первой течь идет об окружающих предметах, во второй – о частях тела птички. В вариантах сказок тунгусо-маньчжурских народов, в чукотских и эскимосских сказках эти две предметные сферы могут освещаться в одном и том же тексте.

Эти два хантыйских текста как бы дополняют однообразный, но весьма специфический микрокосм сказок-диалогов. Микромир этих

сказок, в котором реально действие не происходит, хотя вроде бы может происходить – это ближайший сегмент природной сферы: ближайший водоем, куда один персонаж посылает другого, кустарник у водоема, части одежды (рукавицы), инструменты с гендерным распределением (иголка – женский инструмент, брусок – мужской), характеристика жилища и его частей (чукотские сказки), повседневная деятельность «сходи за водой», предметы, упаковываемые для перекочевки – урулун (эвенская сказка, см. [20]).

Ненецкая сказка «Дочь ворона» [21] составляет единственный известный на сегодня образец подобных сказок у самодийских народов. Этот текст отличается от всех известных сказок-диалогов, во-первых, тем, что в нем фигурирует Ворон и главной героиней оказывается его дочь, во-вторых, в нем минимально число сюжетных ходов, наконец, он имеет, в отличие от многих аналогичных сказок, свою сюжетную завершенность, несомненно, представляющую дидактический, воспитательный характер: действия, к которым отец-ворон побуждал героиню, завершены и имеют конкретный результат. Орнитоморфный характер персонажей, по-видимому, здесь связан с выражением особого «остранения» скачкового мира для детской сказки.

Ареальное распределение текстов выявленных сказок-диалогов основывается на едва заметных особенностях текстов. Неопределенность антропоморфного героя характерна для хантыйских сказок и эвенкийской сказки, выпадающей из ряда аналогичных сказок тунгусских народов. Мужской антропоморфный персонаж – примета сказок тюркских народов (хакасы, якуты) и народов Приамурья, женский (девушка) встречается только у эскимосов, но устойчиво в нескольких вариантах. Присутствие пары зооморфных персонажей оказывается характерным для эвенов (у которых сказка «Ленивый мальчик и птичка» должна быть устранена из рассмотрения), а также для чукчей. Примечательно, что такие сказки не обнаруживаются у коряков –

несмотря на заметное эвено-корякское взаимодействие в области сказочной сюжетности, у юкагиров, у ительменов, у нивхов. Отсутствие таких сказок у манси при наличии двух образцов у хантов, возможно, оказывается случайным.

Как признается всеми, адресатом таких сказок являются дети, вероятно – дети младшего возраста. М. Г. Воскобойников, давая характеристику месту этих сказок в эвенкийском фольклоре (см. выше ссылки на образцы), был склонен ставить эти сказки в ряд с другими явлениями – с играми, имеющими словесный компонент. Однако данные сказки не сопровождаются какими-либо несловесными действиями, их исполнительская специфика может усматриваться только в особом контакте рассказывающего – кого-то из взрослых, старших родственников – и слушающего – ребенка младшего возраста, такие сказки явно не имеют расширенной аудитории из множества слушателей. Мы полагаем, что сказки-диалоги с устойчивым набором персонажей и столь же устойчивым статичным сюжетом, в которых к тому же выявляется ограниченный комплект реалий и соответственно ограниченный набор слов, актуальных для общения, имели особую цель – обучение детей языку. В громадном большинстве случаев эти сказки рассказывались детям для обучения родному языку, и были ориентированы на коммуникативный минимум, соответствующий знаниям ребенка об окружающей действительности. Однако эти же сказки могли бы с успехом использоваться при ознакомлении взрослых слушателей с родным языком исполнителя. Мы не беремся в данной работе обсуждать возможное разнообразие грамматических конструкций, которые могут

встретиться в диалоге, лишь покажем его потенциальные образцы (ср. «в воду упаду» – эвен. *мөлэ тикчим* (будущее I время), *тикчиңэв* (будущее II время), *тикчикэрив* (предостерегательное наклонение будущего времени), *мөлэ-ккэ этэм тикрэ*, *мөлэ тикчим-ккэ этэм...* (особый выделительный оборот «в воду ведь упаду», «упаду – как же не упасть»). Такое же разнообразие грамматических построений в диалоге, приближающих его к особенностям разговорной речи, ожидаемо для текстов на всех других языках.

Ареальные и структурные особенности сказок диалогов позволяют свести их к четырем типам: 1) отождествление антропоморфного героя с рассказчиком (ханты, эвенки), 2) антропоморфный герой-мужчина (хакасы, якуты, народы Амура); 3) антропоморфный герой-женщина (эскимосы); 2) зооморфные герои (эвены, чукчи). Количество эпизодов и сфер действия, описываемых в сказках, может варьировать даже внутри одной традиции и едва ли может признаваться классификационным признаком.

Из всего сказанного можно сделать вывод – сказки-диалоги в фольклоре палеоазиатских, тунгусских, тюркских, обско-угорских народов представляют собой весьма оригинальное явление, которое связано с традиционными приемами знакомства детей с окружающей действительностью и, как можно заметить, связанное с обучением детей младшего возраста родному языку. По-видимому, потенциал этих сказок можно использовать в этих же целях и сейчас, для чего можно отобрать лучшие, наиболее полные русские тексты таких сказок и сделать параллельные переводы их на все изучаемые языки коренных народов.

Литература

1. Беликов Л. В. Чукотские сказки, мифы и предания. Магадан. 1982.
2. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки /Сост. Г.А. Меновщиков. М., 1974.
3. Новикова К. А. Эвенкийский фольклор. Магадан, 1958.
4. Новикова К. А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан. 1987.
5. Сказки народов Северо-Востока / Сост Н. В. Козлов. Магадан. 1956.
6. Эскимосские сказки и легенды / Сост. Г. А. Меновщиков. Магадан. 1969.
7. Сказки и мифы эскимосов. М., 1988.
8. Сказки народов Севера. Л.; М., 1951.
9. Сказки Чукотки /Зап. О. Е. Бабошина. М., 1958.
10. Птичка-пуночка. М., 1980.
11. Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров) / сост. В. А. Роббек. Якутск. 2005.
12. Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, Л., 1936.
13. Воскобойников М. Г. Эвенкийский фольклор. Л., 1960.
14. Храбрый Мэргэн. Сказки народов Приамурья. М., 1992.
15. Носов Д. А. Структура повествования монгольской народной сказки. Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2011.

¹⁶⁶ Текст этой сказки практически идентичен тексту «Ленивый мальчик и птичка», опубликованному К. А. Новиковой как эвенская сказка [Новикова 1958, 38; 1987, 40-41]. Эвенский оригинал данного текста-источника для сборников К. А. Новиковой неизвестен. Сличение текстов и паспортных данных двух сборников эвенского фольклора, изданных К. А. Новиковой, сделанное нами [Бурыкин 2003], обнаружило различия в паспортных данных одних и тех же текстов между двумя изданиями, а находки печатных эвенских оригиналов некоторых сказок в периодике и учебниках 1930-х-1950-х годов показали, что данные в примечаниях к текстам в этих сборниках могут не соответствовать действительности. Интересующая нас хакасская сказка публикуется в указанном сборнике А. Л. Коптелова с 1949 г. в нескольких изданиях. В довершение ко всему в том же сборнике, составленном А. Коптеловым, присутствует эвенкийская сказка «Собаки и человек» [Сибирские сказки 1964, 199-201], начало которой опубликовано К. А. Новиковой с тем же заголовком как эвенская сказка [Новикова 1987, 28-29], для которой мы своевременно не могли указать источник, оригинал ее также не известен.

16. Цинциус В. И. Негидальский язык. Л., 1982.
17. Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск, 1998.
18. Сибирские сказки /Сост. А. Коптелов. 4-е изд., Новосибирск, 1964.
19. Мифы, предания и сказки хантов и манси. М., 1990.
20. Захарова И. А. Урулун эвенов Охотского побережья // Материалы по истории Дальнего Востока. – Владивосток: Изд-во АН ДВНЦ, 1974. – С. 279-281.
21. Янгасова Н. М. Ненецкие сказки. Салехард, 2007.

Приложение

Образцы сказок-диалогов

Птичка и девушка. Эскимосская сказка.

Так вот было. Девушка сидела в яранге. Откуда ни возьмись, прилетела птичка и села на дверь. Девушка сказала ей: – Пташечка, принеси воды!
 – Нет, очень скользко там! – ответила птичка.
 Девушка сказала: – А ты за дерево подержись!
 Птичка ответила: – Нехорошо так, занозу в руку засажу.
 Девушка сказала: – Тогда надень старшего брата рукавицы!
 – Нельзя, рукавицы порвутся! – ответила птичка.
 Девушка сказала: – Тогда материнской иглой зашьешь их.
 Птичка ответила: – Нельзя, иглу поломаю!
 Девушка сказала: – Тогда иглу на отцовском точиле наточишь!
 – Нельзя, точило сломается.
 Девушка закричала: – Ага, так ты отказываешься!
 Девушка схватила камень и кинула в птичку, но промахнулась.
 Птичка, смеясь, улетела.
 Все. Конец

(Эскимосские сказки и легенды. Магадан. 1969. С. 51 Сказки и мифы эскимосов, 1988 С. 105-106). Близкий вариант с другим финалом (девушка угрожает убить, сварить и съесть птичку, та соглашается принести воды) Пташка. Эскимосская сказка Зап. Е. С. Рубцова / Сказки народов Северо-Востока. Магадан, 1956. С. 199.

Мышка и птичка. Чукотская сказка.

Жили – были мышка и птичка. Мышка сказала птичке: – Иди по воду!
 – Боюеь, в проруби утону, – ответила птичка.
 – А ты держись за дерево. – Нельзя, порву кожу с лапки о сучьи.
 – Ты одень отцовские рукавицы.
 – А если отцовские рукавицы порвутся? – Тогда твоя мать зашьет их.
 – У моей матери игла затупилась. – У отца твоего точило есть.
 – Отцовское точило испортилось.
 – Ну иди тогда в гости к кочевникам.
 Пошла птичка в гости к кочевникам. Затем вернулась. Мышка спрашивает птичку:
 – В чем живут кочевники? – В яранге.
 – Чем покрыта яранга? – Оленьей шкурой.
 – Из чего сделаны стропила? – Из оленьих ножных костей.
 – Из чего перекладыиы? – Из оленьих ребер.
 – На чем они спят? – На подушках из оленьей шерсти.
 – Что они едят? – Оленьи языки и оленьи глаза.
 – Где сейчас стойбище кочевников? – Оно сгорело.
 – А где огонь? – Дождем залило.
 – А где дождь? – Птички выпили.
 – А где птички? – Улетели.

*Сказки народов Севера. Л.; М., 1951. С. 438;
 Сказки народов Северо-Востока. Магадан. 1956. С. 92-93.*

Мышка и кулик. Чукотская сказка.

Жили-были мышка и кулик. Мышка сказала кулику: – Иди по воду!
 – Я утону, – сказал кулик.
 – Держись за дерево. – Я руки поцарапаю.
 – А ты надень отцовские рукавицы. – Отцовские рукавицы порву,
 – Мать зашьет их. – У матери игла затупилась.
 – У отца есть точило. – Точило испортилось.
 – Ну, иди в стойбище, в гости.
 – Хорошо, иду. – Вернулся кулик из стойбища, а мышка опрашивает:
 – Чем покрыта яранга? – Собачьей шкурой.
 – Из чего у них стропила? – Из собачьих костей.
 – Какие у них жерди под крышей? – Из собачьих ребер.
 – Из чего подушки? – Из собачьих хвостов,
 – Чем они едят? – Собачьими языками,
 – В чем они варят? – В собачьих черепахах.
 – Где сейчас стойбище? – Оно сгорело.
 – Где сейчас огонь? – Дождь залил!
 – А где дождь? – Птички выпили,
 – А где птички? – Улетели.

Бабошина О. Е. Сказки Чукотки. М., 1958. С. 45-46, № 15.

Птичка-пуночка. Чукотская сказка

– Жила на берегу реки птичка-пуночка. Была у неё дочка. Просит птичка свою дочку:
 – Сходи за водой!
 А та отвечает: – В воду свалюсь.
 – А ты держись за куст! – посоветовала ей птичка. А дочка в ответ: – Куст наклонится, я не удержусь.
 – Схватись крепче! – Руки поцарапаю.
 – Рукавицы надень! – Рукавицы порвутся.
 – Иголкой зашей! – Палец уколою.
 – Напёрсток возьми! – Напёрсток потеряю.
 Надоело птичке отговорки слушать, рассердилась она, сказала:
 – Ну и ленивая же ты! Будто и не моя дочка!
 – Как не твоя?! – закричала дочка, вскочила и мигом воды притащила. Много воды. Чай сварили.
 Сами пили, соседей угощали и ещё осталось.

Тынэтэгын Ф. Сказки чаучу. Л., 1940.

Две птички. Эвенская сказка.

Живут две птички. Сестры. Старшая сестра сказала: – Птичка, иди за водой!
 Младшая сказала: – Не пойду за водой! В речку могу упасть!
 – За тальник будешь держаться. – Руки мои могут мозолями покрыться.
 – Рукавицы надень, будешь держаться. – Рукавицы мои могут порваться.
 – Их иглой своей старшей сестры зашьешь. – Игла моей старшей сестры может затупиться.
 – Ее брусом своего старшего брата заточишь. – Брусом моего старшего брата может источиться.
 Старшая птичка сказала:
 – Птичка-сестра, какая же ты ленивая! Ну, а теперь скажи мне, чем ты укрываешься? – Собачьей шкурой.
 – Что подстилаешь? – Шкуру с собачьего лба.
 – Каким ножом пользуешься? – Собачьим ребром.
 – Чем мнешь кожу при выделке? – Собачьей челюстью.
 – На чем верхом едешь? – На собачьем хвосте.
 – Чем увязываешь вьюки? – Собачьими кишками.
 – Что у тебя вместо двойной вьючной сумы? – Собачьи почки.
 – Чем пользуешься как котлом? – Собачьей головой.
 Старшая птичка сказала:
 – Птичка-сестра, какая же ты врунья! Ну, а теперь скажи, куда положила ты тот котел?

- В постель завернула.
- Куда положила ту постель? – В дорожную суму положила.
- Куда положила ту дорожную суму? – В узел увязала.
- Куда положила тот узел? – В покрывку для чума положила.
- Куда положила ту покрывку? – Связала вместе с жердями для остова юрты.
- Куда положила те жерди? – В амбарчик положила.
- А где тот твой амбарчик? – Во время пожара в огне сгорел.
- А где тот огонь? – Дождь потушил.
- А где тот дождь? – Кедровка выпила.
- А где та кедровка? – Вот тут, на верхушке обгорелого дерева.

Новикова К. А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан, 1987. С. 32-33.

Две птички. Эвенская сказка

Живуч две птички. Одна птичка говорит:

- Воды принеси! – Другая говорит:
- Не пойду за водой, рукавицы мои порвутся.
- Первая говорит: – Иглою старшей сестры зашьешь.
- Игла сестры сломается.
- Брусом старшего брата заточишь. – Брусок брата испортится.
- Первая птичка говорит: – Птичка, что у тебя вместо вещевого мешка?
- Собачьи почки у меня вместо вещевого мешка.
- Что у тебя вместо котла?
- Собачья голова. Собачья челюсть служит мне посохом, собачье ребро служит крючком, шкура с головы собаки служит постелью, собачья шкура служит одеялом, собачьими кишками пользуюсь я вместо ремней.

Птичка говорит: – Где же то твое одеяло?

Другая говорит: – Положила в свою выючную сумку.

- Где твоя та сумка? – В покрывку для чума завернула, потом завязала в покрывку, в которые завертываю посуду, а те покрывки для посуды привязала к жердям для чума.
- Где же твои жерди? – В амбар положила.
- Где тот твой амбар? – В огне сгорел.
- Где тот огонь? – Дождь потушил.
- Где тот дождь? – Кедровка выпила.
- Где та кедровка? – На старое обгорелое дерево села.

Сказки народов Северо-Востока, Магадан. 1956, с. 267-268. Зап. Новикова, 1951.

Чечетка и лентяй. Якутская сказка.

Жили на реке соседи – лентяй-человек и пташка-чечетка, Лето наступило. Стало жарко лентяю. Лежит он на берегу прохладается. Пташка-чечетка рядом на кусте сидит.

Говорит лентяй птичке:

- Ой, как я вспотел! Хорошо бы сейчас выкупаться.
- За чем же дело стало – выкупайся, – отвечает пташка. А лентяй и рад бы в воду, да раздеваться не хочется,
- Тебе хорошо говорить: выкупайся, – ворчит он, – а я утонуть могу,
- А ты держись руками за осоку, тогда не утонешь, – сказала пташка,
- А разве я осокой рук не порежу? – говорит лентяй. – А ты надень кожаные рукавицы. – А разве они не вымокнут? – Ну вымокнут, так ты их высушишь,
- А если высушу, разве они не покоребятся? – А ты их колотушкой побей.
- А разве они от колотушки не порвутся? – А ты возьми иглу да заплату поставь.
- А разве иглою не уколю себе палец? – Да ты надень на палец наперсток, тогда не уколешь!

Досадно стало лентяю. Что он ни скажет – у пташки на все ответ готов. Бросился он за пташкой, хотел поймать. Чечетка вспорхнула и улетела.

А лентяй, как был в одежде, так и угодил в реку.

Чечетка и лентяй. Якутская сказка. Сказки народов Северо-Востока, Магадан. 1956, С. 313. (Сибирские сказки, Иркутск, 1951)

Чинок. Эвенкийская сказка

- Чинок, пойдем купаться!
- Нет, утонем!
- За траву захватимся!
- Руки порежем!
- Рукавицы наденем!
- Рукавицы промочим.
- Высушим.
- Засушим.
- Разомнем,
- Сломаются.
- Иглою заштопаем.
- Игла тупая.
- Напильником поточим.
- Напильник затуплен.
- Стамеской выдолбим.
- Где стамеска?
- В торсуке.
- Где торсук?
- На лабазе.
- Где лабаз?
- Огонь съел.
- Где огонь?
- Ветер затушил.
- Где ветер?
- Водяной выпил.
- Где водяной?
- Вон там едва виднеется.

Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, 1936, С. 130.

Воскобойников М. Г. Эвенкийский фольклор. Л., 1960, С. 151-152.

Птичка и куст. Эвенкийская сказка

Летела птичка.

– Отправлюсь-ка солнце посмотреть, – сказала.

Летела, летела – поднялся ветер, упала. Упала на тальник, занозила тельце под хвостом. Сорвалась с кустика. – Куст, ведь коровам скормлю. К коровам полетела. – Ну, коровы, кустик съешьте.

– Мы-то и свою траву не можем кончить. – Коровы, коровы, ведь волкам скормлю вас. К волкам полетела.

– Волки, волки, коров съешьте.

– Своих зверей съесть не можем.

– Волки, ведь начальникам велю вас убить.

Пошла к начальникам, а те говорят:

– Мы свой жир не можем поднять, а не только идти волков бить.

– Ведь мышей заставлю вас грызть. К мышам полетела:

– Эй! Сгрызите жир начальников, мыши!

– Свои запасы не можем кончить. Рассердилась пташечка, ветер сильный напустила.

Мыши испугались.

– Теперь пойдем грызть, – сказали.

– Теперь пойдем стрелять! – сказали начальники.

– Пойдем есть коров, – сказали волки.

– Пойдем жевать, – сказали коровы. Кусту приехал конец.

Храбрый Мэргэн. Сказки народов Приамурья. М., Россия, 1992. С. 540-541.

Сказка-игрушка Эвенкийская сказка

Стали на охоту собираться. Луки взяли, стрелы начистили. Мяса много сварили, костный мозг ребятам дали; сами сырые почки поели. Кости хотели щенку дать.

– Где щенок? – В лес убежал; на дерево тявкает.

– Лес-то где? – Весь выгорел.

– Огонь куда ушел? – Снегом покрылся.

– Снег-то где? – На солнце растаял.

– Солнце-то где? – У сестры гостит, тучей покрылось.

– Туча где? – Ветер унес.

– Ветер-то где? – Караван оленей шел; на большом гылгене-быке Баг капай ехал, ветер в брюхо тому гылгену-быку залетел.

– Где тот гылген-бык? – Добеги-ка до края земли без унтов. Там его догонишь. Кончилась.

Храбрый Мэргэн. Сказки народов Приамурья. М., Россия, 1992, С. 648.

Охотник и птичка. Орокская сказка

Жил один мужичок. Однажды он ковал на улице около своей юрты. Когда ковал, прилетела птичка и села около его юрты на сучке дерева, затем пропела:

– Мужичок, чин-чин-чир-вэлдэс, что ты делаешь, чин-чин-чирвэдцэс?

– Кую. Иди ковать со мной вместе.

– Нет не пойду, руки обожгу, чин-чин-чирвэл-дэс!

– Надень рукавицы и куй.

– Рукавицы прожгутся, чин-чин-чирвэлдэс!

– Ну, возьми щипцы.

– Щипцы поломаются, чин-чин-чирвэлдэс!

– А ты щипцы починишь.

– Сам чини, мужичище, чин-чин-чинвэрдэс!

И птичка стала насмехаться над мужичком. Мужичок рассердился и выстрелил в птичку из лука. Затем оципал, поджарил на вертеле и съел.

Храбрый Мэргэн. Сказки народов Приамурья. М., Россия, 1992, С. 331.

Синица. Удэгейская сказка

Жил один *егдыга* (сказочный персонаж) и ковал себе стрелы. Звал он на помощь птиц. Птицы раздували меха брату егдыге. Он радовался и ковал птицам крепкие клювы и крепкие когти. У зимородка, у филина, у орлана когти и клювы стали острые-преострые. И корольку и поползню сделал он острые-преострые клювы. Птицы обрадовались.

Егдыга стал просить синицу:

– Синица! Иди сюда, помоги мне, старшему брату, раздуть меха.

– Брат, у меня руки сгорят, динь-динь-динь! – И туда-сюда по деревьям прыгает.

– Наденешь *рукавицы!* – говорит ей брат.

– Рукавицы сгорят, динь-динь-динь! – И туда-сюда прыгает.

– Намочи рукавицы водой, – говорит ей егдыга.

– У меня руки намокнут, динь-динь-динь! – И прыгает вокруг мехов.

Рассердился егдыга, схватил обугленную головешку и бросил в синицу. Синица отскочила. Егдыга попал ей в голову и окрасил ее, головешкой-то, в черненький цвет. Так после этого и осталось на голове у синицы черное пятно. Другие птицы были довольны братом егдыгой, потому что он сделал им когти и клювы. А синица и по сей день с черной головой летает.

Чинчиба (Синица). Записан в 60-80-е гг. на территории Джонговского сельсовета (Район им. Лазо Хабаровского края) хорской удэгейкой В. Т. Кялундзюгой.

Сказитель Кимонко Мичина Дулевич.

Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск, 1998. С. 32 и сл., № 3.

Ленивый мальчик и синичка. Хакасская сказка

Ленивый мальчик сидел на берегу реки.

Мальчику было жарко. Его тянуло в воду. Но было лень раздеваться. Больше того, лень было двигаться с места.

– Ох, как жарко! – вздыхал мальчик. – Исккупаться бы теперь. В воде, наверно, хорошо-хорошо!...

Услышала это синичка, сидевшая на ветке, склонила голову и посмотрела вниз на мальчика.

– Искупайся, друг мой, – посоветовала она. – Ведь тебе никто и ничто не мешает.

– Да, хорошо тебе говорить «искупайся», – обиделся мальчик. – А если я утону?

– Держись за осоку, что растет на берегу, – сказала синичка и спрыгнула на ветку пониже. – Вот за эту осоку.

– Да, хорошо тебе говорить «держись за осоку»... А если я руку порежу?

– Надень кожаные рукавицы, – продолжала советовать синичка.

– Да, кожаные рукавицы... А если они промокнут?

– Ты их на солнце высушишь.

– Я высушу, а они порвутся.

– Ну, если порвутся, ты их починишь, – не унималась синичка.

– Ты научишь... – обиделся мальчик. – Начну починять да уколю себе палец...

– А ты надень наперсток...

Мальчик рассердился. Такая маленькая, совсем незаметная птичка, а смеется над ним! Он схватил камень.

– Сейчас я тебя проучу...

Но в это время ноги его поскользнулись, и он упал в реку. Синичка улетела.

Мальчик вылез из воды и лег на солнечную полянку. Он лежал и долго ругал синичку за то, что ему приходится сушить на себе мокрую одежду. А синичка летала по кустам и посмеивалась над ним.

Сибирские сказки /Сост. А.Коптелов. 4-е изд., Новосибирск, 1964. С. 122-123.

Пташечка. Хантыйская сказка

Жила пташечка, у нее был лучок со стрелками.

– Пташечка, пташечка, куда ты лучок положила?

– На пенек положила. Огонь загорелся, и лучок сгорел.

– А костер куда девался?

– Дождик прошел и костер потушил.

– А дождь куда девался?

– Две девчонки прибежали и проглотили.

– А куда две девчонки девались?

– Они убежали по воду. Ушли и не вернулись.

Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 255.

Птичка. Хантыйская сказка

– Птичка, птичка, зачем тебе крылышки?

– Я крылышками балаган закрываю. Весной закрываю, зимой закрываю.

– Птичка, птичка, зачем тебе ноги?

– Ноги мои, я ими подпорки для балагана делаю.

– Птичка, птичка, а зачем тебе голова?

– А гам мозг в куженьке. Я его зимой ем, весной ем.

– Птичка, птичка, а зачем тебе глаза?

– А мои глаза – это на середине неба две звездочки. Они зимой светят, летом светят.

– Птичка, птичка, а зачем у тебя нос?

– Это моя ложечка, я из нее день пью, ночь пью.

Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 255.

Дочь ворона. Ненецкая сказка

Когда-то давно жил старик-ворон. У него была дочка. Вот начал он готовиться к празднику. Достал свой бубен, стал готовиться танцевать. Своей дочери говорит:

- Сшей мне красивые рукавички.
 - Нет у меня [оленьих] лап.
 - Давал же тебе лапы. Чтобы с украшением были мои рукавички.
 - Нет у меня шкуры осеннего теленка, чтобы сделать узоры. Старик принес тоненькие нитки из оленьих жил.
 - Нет у меня иголки, – говорит дочь. Старик сходил за иголкой:
 - Теперь шей!
 - Проткну указательный палец.
 - Надень железный наперсток.
 - Наперсток продырявлю.
 - Ладно, не работай. А я не буду тебя кормить. Дочь его испугалась, стала шить.
- Тогда пришел праздничный день. Старик-ворон надел свои новые рукавички, ударя в бубен, трясется и подпрыгивает.
- Конец.

Янгасова Н. М. Ненецкие сказки. Салехард, 2007. С. 270-271.

Т. Г. Басангова, А. А. Бурыкин

Мансийская параллель к калмыцким стихотворениям-приметам «шинж» и фрагментам калмыцкого эпоса «Джангар» на фоне аналогичных образцов фольклора народов Сибири. О соотношении сказочных текстов и афористических жанров в мансийском фольклоре: к проблеме типов загадок и жанра антизагадок

Типологическое изучение образцов разных жанров фольклора обско-угорских и самодийских народов представляет собой весьма интересное и перспективное направление в фольклористике, в особенности после того, как в 1990-е годы в научный оборот вошло большое количество ранее не опубликованных образцов фольклора хантов и манси. Однако же сравнительное изучение сказочных сюжетов и мотивов, равно как и сравнительно-типологические исследования образцов других жанров фольклора обско-угорских и самодийских народов по каким-то странным причинам не пользуется популярностью у специалистов. Тем не менее в изданном массиве текстов, как извлекаемых из печатных источников, так и размещенных в Интернете, обнаруживаются исключительно интересные образцы, требующие разносторонних историко-типологических комментариев и дающие основания для сравнения их с материалами фольклора других народов.

Так, в сборнике сказок хантов и манси приведен следующий мансийский текст, записанный

В. Н. Чернецовым и охарактеризованный по своей жанровой отнесенности как сказка. Приведем его:

Кошечка

Ушки-то – листочки,
Глазки-то – две плоски,
Рот мой – палочки с развилкой,
Язык мой – подпилоч,
Лапки мои – совочки,
Нос мой – трута кусочек,
Ноги мои – сапожки меховые,
Хвостик мой – пруттик,
Спинка моя – таганок [1, 506].

Примечание к этому тексту «Детский стишок-диалог» [1, 548] относится явно не к данному образцу; оно должно относиться к двум предыдущим номерам этого сборника – текстам «Аквирись» и «Заяц» имеющим широкое распространение в фольклоре различных народов Сибири.

Данный текст имеет интересные аналогии за пределами обско-угорского и уральского

фольклора. Непосредственную аналогию ему представляют калмыцкие стихотворения-приметы, называемые по-калмыцки шинж. Вот как выглядят образцы этого жанра:

Приметы кошки

С шерстью как у медведя,
С кисточками на ушах как у льва,
С хвостом как у змеи,
С грудью как у лошади,
С подбородком как у ласточки,
С хваткими когтями как у ястреба,
С ушами как у волка,
С носом как у человека,
С глазами как у ворона,
С губами как у зайца,
Сидит как собака [2; 3]¹⁶⁷.

Стихотворения-приметы «шинж» как жанр фольклора калмыков представляют собой краткие характеристики описываемого в них объекта – обычно таким объектом оказываются животные. Поскольку в них описываемый объект не называется своими именем, эти тексты близки к некоторым формам загадок, встречающихся у других монгольских народов. Вот как выглядит бурятская загадка-песня (по-бурятски *дуун та-абари*):

Из пестрого шелка шуба моя
Без кройки сшита,
От хозяина доставшийся молот мой
Без закаливания создан.
Из черного шелка шуба моя
Без ножниц сшита,
От владыки доставшийся молот мой
Без закаливания создан. (Отгадка – дятел) [4, 57].

Если у манси рассматриваемый текст назван сказкой, а у бурят тексты такой формы относятся к разряду загадок, то в фольклорной традиции якутов похожие и даже идентичные тексты бытуют в песенном исполнении и представляют собой один из видов песен. Образцом таких песен является песня «Рябчик»: С тупым маленьким клювиком, / С кругленькими глазами, / Со срезанным хохолком, / С изящно вытянутой шей, / С рыхлым высоким пухом, / С пятнистым пестрым оперением, / С трепыхающимися крыльями, / С распущенным хвостом, / С мохнатыми ножками, / С легко ступающими когот-

ками, / С шепелеватым голосом, / Рябая добыча наша [5, 189].

Итак, тексты-характеристики животных существуют как особый жанр у калмыков, как форма загадок у бурят, как песенный жанр у якутов, как жанр детских песен у эвенов и юкагиров, а у манси они считаются разновидностью сказки. Оказывается, что способностью к варьированию в разных фольклорных традициях обладает не только форма (пение или рассказывание), но и прагматика (описание или условие отгадывания). Самое интересное заключается в том, что такие тексты оказываются необычайно сходными с фрагментами калмыцкого эпоса «Джангар», представляющими собой описания животных.

Среди устойчивых сравнений, широко представленных в эпосе «Джангар», в малодербетской версии «Джангара» при характеристике животных встречаются необычные сравнения зоонимической семантики, группирующиеся в параллельные ряды. При изучении песен, принадлежащих к малодербетской версии «Джангара», нам встретились такие ряды устойчивых сравнений, относящиеся к богатырскому коню и к соколу-балабану.

Вот как выглядит в этой версии «Джангара» характеристика коня Хонгора Кеке-Галзана: Прекрасна, как у зайца, его спина, / Прекрасны гладкие бедра его, / Прекрасны, как у тушканчика, передние ноги его, / Картинно-прекрасна его голова, / Прекрасны сверлящие буравом глаза, / Прекрасна широкая грудь у него... [6, 63] Похожая характеристика дается коню Джангара аранзалу Зээрде: Прекрасна, как у зайца, ровная спина, / Прекрасны гладкие бедра его, / Прекрасны, словно у тушканчика, передние ноги, / Прекрасны, словно бурав сверлящие глаза [6, 171, 179, 51, 53]. Таким образом, у нас имеются основания говорить о том, что подобные развернутые зоонимические сравнения могут считаться одной из характерных особенностей малодербетской версии «Джангара».

Еще одна группа таких же сравнений используется в этой же версии «Джангара» для характеристики хищной птицы, а именно сокола-балабана: ...Быстролетный крапчатый балабан / С серебристой головкой соколицы / С медно красноватым оперением, / С сердцем храброго барса, / С хваткой молодого беркута [6, 103, 129].

¹⁶⁷ Оригинал опубликован в кн.: Саглр ээжин туульс. Сказки бабушки Саглр [на калм. яз.] / Сост. Т.Г. Борджанова. Элиста, 1989, с. 11, 13. Перевод с калмыцкого А.А. Бурыкина.

Аналогичные фрагменты, соотносящиеся с описанием богатырского коня, присутствуют и в песнях «Джангара», записанных от сказителя Ээлян Овла: «Грудь у коня львиная, / Тело в десять маховых сажений, / Крестец у него как у черного кулана, / Шея изогнута круто, как у лебедя, / Чудесную серебристую гриву не обхватить всеми пальцами рук, / Челка его словно лотос и ятха, / Уши словно нос кувшина, / Как у кречета, острый взгляд, / Как у козы, заостренный нос, / Зубы серебристо-белые, / Золотые клыки, словно острие бурава, / Круп, как у черного барса, / Икры, как у зайца...» [7, 345-347]¹⁶⁸.

Сходство этих фрагментов эпических песен «Джангара» с образцами примет-шинж и другими приведенными выше образцами несомненно. Будучи извлеченными из текста «Джангара» такие отрывки вполне могут быть приняты за калмыцкие приметы-шинж. Причина такого сходства до конца не выяснена. Возможно, что ответами-отгадками для примет-шинж первоначально были не реальные животные, а зооморфные персонажи фольклорных текстов, и содержащийся в приметах-шинж скрытый вопрос соотносился не с животным, а с каким-то фрагментом эпического повествования – например, с каким-то зооморфным героем. Можно думать также, что какие-то образцы малых жанров фольклора, в частности, те же приметы-шинж выступали в качестве своеобразного сказительского мнемотехнического приема по отношению к образам крупных эпических произведений. Но возможно и то, что в изображении животных как обязательного компонента модели мира в фольклорном тексте проявлялись жесткие каноны, не допускающие жанрового варьирования образительных приемов, и как раз этим объясняется материальное текстовое сходство образцов принципиально разных фольклорных жанров.

Среди образцов мансийских сказок, размещенных в Интернете, обнаружился следующий текст – сказка с названием «Воробушек»¹⁶⁹:

Моя загадка:

- Воробушек, воробушек, что такое твоя голловка?
- Ковшичек для питья весенней воды.
- Что такое твой носик?
- Ломик для долбления весеннего льда.
- Что такое твой язычок?

- Разрисованное веселко для езды вверх по реке.
- Что такое твоя спинка?
- Разрисованная лодочка для езды вниз по реке.
- Что такое твои кишочки?
- Арканчик для ловли семи оленей.
- Что такое твой животик?
- Мешочек для огнива семи ненецких женщин.
- Что такое твои ножки?
- Подпорочки в весеннем домике.
- Что такое твои крылышки?
- Крыша весеннего домика.
- Что такое твой хвостик?
- Корытце для кормления семи собак.

В этом тексте, который имеет в первой строке отнесение к жанру загадок в том самом виде, какая характерна для мансийских загадок (ср. моя загадка – эй!) [8], сопоставления частей тела воробья имеют несколько иную характеристику, нежели в тексте «Кошечка». Эти сопоставления имеют развернутый характер, и именно такой характер сравнения предмета с иными объектами действительности характерен для мансийских загадок. Но данный текст, объединяющий ряд сравнений, выстроен иначе – диаметрально противоположным образом по отношению к загадкам: в нем дается сначала называемый предмет, а затем уже то словесное построение, которое могло бы служить загадкой на данный предмет. Подобные словесные построения, своего рода «антизагадки» до настоящего времени не встречались ни среди образцов повествовательных или афористических жанров, представляющих разные этнические традиции, ни в трудах по теории фольклорных жанров, где могли бы описываться какие-либо переходные жанровые формы.

На существование подобных словесных форм, то есть альтернативных сложных номинаций, которые могут функционировать в роли загадок, и антизагадок – загадок с заданной отгадкой проливает некоторый свет прагматика жанра загадок, наблюдаемая в некоторых фольклорных традициях народов Сибири. Так, у эвенков загадывание загадок как словесная игра отнюдь не сводится только к их отгадыванию.

Мы не будем заниматься беспредметной реконструкцией: как и для чего могли загадываться загадки, кто был субъектом и объектом этой игры. По наблюдениям одного из авторов, бытование загадок у эвенков сводилось к реализации нескольких навыков: 1) Умение отгадывать загадываемые загадки; 2) Знание типичных образцов загадок – их наиболее устойчивого корпуса; 3) Умение придумывать новые загадки, частично совпадающие с известным репертуаром. Общайущий характер эвенских загадок отражается в бытовании некоторых запретов, связанных с загадками. Это касается запретов, касающихся загадывания загадок – существуют запреты загадывать загадки о некоторых животных. Эти запреты были не слишком строгими: удается собрать подборку загадок о медведе, волке, росомaxe, лосе, однако загадки про морских животных все же отсутствуют у эвенков полностью. Часть таких запретов связана со словесными табу общего характера – запретом говорить о медведе, упоминать промысловых животных, так как это может отвратить охотничью удачу (хотя у эвенков существуют разные названия медведя и других животных, довольно жестко распределенные по формам речи и фольклорным жанрам, тотальные же запреты называть тех или иных животных отсутствуют). Существовало, что два запрета, бытующие у эвенков, предписывают обязательно сообщить отгадку, если отгадывающий не может отгадать загадку самостоятельно [9, 220-221].

Учитывая то, что сюжет сказки о двух птичках или мальчике и птичке, оформленный в виде

диалога, содержащего функциональные замены предметов частями тела животного, имеет весьма широкое распространение у народов Сибири, можно полагать, что сказочные сюжеты такого типа представляют собой трансформации сводов антизагадок, эволюционирующие в направлении повествовательного текста, сходного с кумулятивной сказкой и обретающего подобие сюжета.

Рассмотренный материал мансийского фольклора наглядно показывает, что одна и та же форма, эволюционирующая в разных направлениях в различных этнических традициях, может менять свою жанровую принадлежность, свою жанровую идентичность по оценке носителей традиции и свою прагматику в столь широких пределах, какие только допускает система фольклорных жанров и какие определяют существующей номенклатурой, основанной на репертуаре речевых стратегий и полностью использующей этот репертуар [10, 29-30]. Что касается афористических жанров фольклора, таких, как загадки, то разнообразные архаические фольклорные традиции, в частности, традиции обско-угорских народов, не только хорошо сохраняют представления о системности репертуара загадок и его соотносительности с моделью мира, но консервируют в тех или иных образцах такие формы загадок, которые ныне в рамках этнических традиций являются утраченными, а также хранят в составе текстов образцы, иллюстрирующие бытование загадок с точки зрения их прагматики как формы словесного искусства.

Литература

1. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. М., 1990. С. 506.
2. Борджанова Т. Г., Бурыкин А. А. Калмыцкие стихотворения-приметы «шинж» и их параллели в фольклоре народов Сибири // Филологический сборник. Памяти В. Ц. Найдакова. Улан-Удэ, 1998. С. 82-88.
3. Борджанова Т. Г., Бурыкин А. А. Калмыцкие стихотворения-приметы и их параллели в фольклоре народов Сибири // Теегин герл (Свет в степи), 1999, № 3. С. 100-108.
4. Будаев Ц. Б. Загадки монгольских народов. Улан-Удэ, 1980. С. 57.
5. Якутские народные песни. [т. I]. Песни о природе. Якутск, 1976. С. 189.
6. Джангар (Малодербетская версия). Сводный текст, перевод, вступительная статья, комментарии, словарь А. Ш. Кичикова. Элиста, 1999. С. 63, ст. 508-513.
7. Джангар. М., 1990. С. 346-347, ст. 310-322.
8. Загадки мансийские (вогульские). Авт.-сост. Т. Д. Слинкина. Ханты-Мансийск, 2002.
9. Бурыкин А. А. Малые жанры эвенского фольклора. СПб., 2001. С. 58, 220-221.
10. Бурыкин А. А. Фольклорные повествовательные жанры как типы текстов // Семантические и коммуникативные категории текста (типология и функционирование). Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. Ереван, 1990. С. 29-30.

¹⁶⁸ Джангар. М., 1990. С. 346-347, ст. 310-322.

¹⁶⁹ <http://skazka.province.ru/people/man/man.html>.

Лексико-стилистические особенности личной песни обских угров

Язык песен как фольклорного жанра оказывается весьма сложным лингвистическим феноменом как для исследователей, поскольку песни представляют собой материал, сложный для чтения, расшифровки или записи, перевода для профессиональных лингвистов, но и для тех, для кого язык песен является родным и которые обладают возможностью соотносить друг с другом разные формы языка.

В данной статье мы предпримем попытку сопоставить лексику личной песни хантов и манси, определить особенности языка каждой традиции и общие закономерности.

Хантыйские песни привлекали к себе некоторое внимание фольклористов и музыковедов на протяжении многих лет. Фонографические записи хантыйских песен, сделанные в 1930-е годы В. К. Штейницем [1] и другими собирателями, хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, и ныне они доступны для лингвистического и этномузыкалогического изучения [2, 23-25, 36]. Имеющиеся работы по проблематике хантыйских песен и их языка посвящены, в основном, анализу песен медвежьего праздника, собственно обрядовых песен, относящихся к глубокой архаике культуры обско-угорских народов. Поэтике подобных обрядовых песен посвящены работы исследователей [3]. Однако в истории знакомства с народной поэзией имеется глубоко ошибочное мнение А. Алквиста [4, 175-176], на которое совершенно справедливо указывает Т. В. Волдина [5, 23]. В более поздней работе А. А. Гриневиц исследуются наиболее характерные приемы поэтики обрядовых песен медвежьего праздника. Священные песни медвежьего праздника описываются автором с точки зрения их структуры (типизированные грамматико-синтаксические структуры – формулы) и формальных композиционных особенностей построения песен (повторяемость, осуществляющаяся на разных уровнях текста, вариативность и параллелизм, ритмика [6]. Особенности мансийской личной песни посвящена статья Л. Н. Панченко [7].

Пока мы должны признать, что разработка собственно лингвистических и лингвофольклористических проблем, связанных с изучением хантыйских и мансийских песен находится в стадии становления.

Личные песни хантов, манси и других народов Сибири, представляют собой феномен, хорошо известный в общей фольклористике и в изучении фольклора народов Сибири. Как справедливо отмечает З. В. Венстен-Тагрина, она выполняет функцию этносоциальной идентификации и самоидентификации [8, 3]. Они представляют собой образец песни-импровизации, однако надо заметить, что они составляют особую разновидность: их сюжетная канва, смысловая структура и лексика являются относительно устойчивыми в различных исполнениях при заметно меньшем объеме варьирующейся части.

Личная песня является песней, созданной человеком либо для самого себя, либо для членов своей семьи, поэтому человек выражает в ней свои переживания и свои чувства: радость, горе, удовлетворение, тревоги. В личной песне в ее инвариантах, характерных для этнической традиции и наиболее ярко ее представляющих, отражается менталитет народа: в этих песнях звучит любовь, уважение ко всем членам семьи. В личных песнях семейной тематики отражены доброжелательные отношения между невесткой и свекровью, что, как известно, встречается не у всех народов. Личная песня является инструментом регулирования психологического состояния, она, как отмечает З. В. Венстен-Тагрина, «является отражением характерного для традиционных культур северных народов своеобразного «этно-космо-социума» личности [8, 3]. На наш взгляд, это настоящий сеанс психотерапии.

Целью данной работы является выявление базовых номинативных средств, составляющих ядерную часть хантыйского песенного лексикона, и языковое своеобразие личной песни, как текста, в котором реализуются на лексическом уровне представления ключевых концептов фольклорного текста.

Для анализа мы используем тексты хантыйских песен на казымском диалекте, собранные Е. Д. Каксиной, опубликованные ею в сборнике и частично неопубликованные материалы [9]. Для анализа мансийских песен мы привлекли тексты опубликованные в нескольких сборниках [10; 11; 12; 13].

Как отмечает А. А. Гриневиц на материале обрядовой лексики, хантыйский стих, представленный в песенных жанрах фольклора, относится

к силлабическому цезурированному типу, основой которого является слоговая группа постоянной величины. Равносложность или изосиллабизм – главная характеристика хантыйского стиха... Для элиминации отклонений от нормы, то есть от обыденного прозаического произношения хантыйских слов используются методы изовременного выравнивания строк. Укороченные строки, имеющие меньшее число слогов, растягиваются: выравнивание за счет музыкального параметра (распев гласного), компенсация за счет вербального параметра (внедрение вставных слогов и слов), а также компенсация за счет грамматических параметров – использование добавочных суффиксов [6, 10].

Ранее мы отмечали различные способы выражения эмотивности в хантыйском языке [14], однако в хантыйском поэтическом тексте

имеются свои особенности, которых нет в обычной речи.

Характерной специфической чертой языка личных песен ханты мы считаем частотное использование деминутивных суффиксов: *ийэ/ыйэ/ийе, йэ/йе, ле, лэуки*, которые являются многозначными и выполняют различную функцию. В песенных текстах они присоединяются к разным частям речи, для создания внутренней рифмы в стихе и для выражения эмотивности, волеизъявления, некоторого смягчения излишней экспрессивности при отрицательных частицах; иногда суффиксы употребляются не по одному, а по два, что усиливает экспрессивность текста. Высокая частотность суффиксов передает накал чувств, который внешне зачастую никак не отражается, однако он понятен сведущему человеку.

Такие суффиксы присоединяются к разным частям речи:

1) к имени существительному:

Вөн Ащъопа вөн эви=*йе*=м,
Хотыйэн ухи вөн эви=*йе*=м,
Олэң йонтэм йәм сөн=*ыйе*=м,
Олэң верэм йәм онтп=*ийе*=м...;
Митри ики ай пух=*лэңкэ*=н.

Старшая Стёпа, старшая дочка моя,
Старшая дочка, глава домика,
Первый сшитый мной хороший кузовок,
Первая сделанная мной колыбелька;
Младший сынок Митрия... .

2) к имени прилагательному:

Нар=*ыйэ*=на йүх=*ийэ* ар йәм наңк=*ле*...;
Хишэң йохэм ай=*ле* көрта...;
Потэм=*ле* ньүки лаңкэм йәм хот...;
Нуви=*йэ*=н ухпи вэт пухийем... .

Много хороших деревьев сырых лиственниц...
В маленькое стойбище песчаного бора;
Холодной кожей покрытый хороший дом;
Со светлыми=твоими волосами пять сыночков моих.

3) к наречию:

Потэм усмэп ар хот вул,
Ар=*эл*=*ле* верэнтыйэлмемэн...

Много остовов жилищ с холодным изголовьем,
Множество=их мы оставили=оказывается...

Особенностью рассматриваемого фрагмента является форма слова ар=*эл*=*ле*, а именно, присоединение к форме наречия ар 'много' лично-притяжательного суффикса 3 лица единственного числа (что несвойственно повседневной речи) и суффикса *ле*, который выражает удовлетворение автора песни сложившимися обстоятельствами. Еще пример:

Шай йаңци хот ар=*ыйэ* вермем...

Я много создала домов, в которых можно пить чай...

4) к именам числительным:

Йаң=*ийэ*=н пушхап ин тыхэл...

Гнездо это с десяточкой=твоей птенцов...

Имя числительное оформлено деминутивным суффиксом и посессивным суффиксом 2 лица единственного числа.

5) к местоимению:

Ма=*ийэ*=н тайэм вэт эвийем...;
Лүв=*ийэ*=н омсэм йәм хотыйем;

Рожденные мной пять дочерей...;
Хороший дом, построенный им;

6) к послелогам:

Лов йүкана=*йэ* таймэв *ийэ*=*йэ*;
Ин ловлап мәнты=*йэ* йәм йүпийна=*йэ*...;
Кат пух=*ийе*=м йәм пата=*йэ*...;

Вместо лошадей нас держали=оказывается;
После того, как уйдут лошади...;
Для моих двух хороших сыновей...;

7) к частицам различных разрядов:
 Ат=**ыйэ** тўвилэгал=ийэ...;
 Вэт мўв сўна ат=**ыйэ**=н мǎнтэл...;
 Най нумэс ки мǎл **ант**=**ыйэ** таймем=э;
 Ма **ци**=**йэ** мǎнлэмэ, мǎнлэм=ийэ=йэ;
 Турой икилэжкэн хуты=**йэ**...

Пусть он увозит=оказывается...;
 К пяти углам земли пусть уйдут=они...;
 Если нет у меня божественной мысли;
 Я, конечно, уеду, уеду;
 Второй мужичок *ведь*...

Приведем примеры с парными деминутивными суффиксами:
 Вакат ими=**лэуки**=лэ...; Жёнка Вагат...;
 Ай Муцаң не=**йэ** мэнь=**лэуки**=йэ; Молодая женщина из Мозям, невестка;
 Петрушка ики=**лэуки**=йэ; Мужичок Петрушка;
 Ай вухаль не=**лэуки**=йэ... Молодая жёнка-вогулка...

На материале мансийских личных песен мы наблюдаем присоединение деминутивных суффиксов (=кве /ке), =рищ к именам существительным:

Супыг **сыс**=кве сǎв нёр=к(в)е=м палт ёхтысум.
 Сōтыр сǎлы=к(в)е=нум хална тōлыгласум;
 Порыг талих ёмас **кол**=кве та тўщтысум;
 Хоты нэ=**рищ**=на ёмавет?
 Ты Кира ойка ёмас ащ=к(в)е=м...;
 Хоты овл нэ=**рищ**=на хультёгыт?
 Ты порыг талих ёмас колк(в)ем...

Присоединение уменьшительно-ласкательных суффиксов к различным именам передает чувства певца: добродушие, внимание, ласку, сожаление; кроме этого они выполняют и метрически регулирующую функцию.

Еще одной специфической чертой стиха хантыйских песен является присоединение к глаголу, употребляемому в неочевидном наклонении, формообразующих суффиксов =ийэ/ыйэ/йэ, лэ, которые в обычной речи присоединяются к именам существительным. Приведем пример:

Ма **ци** лэ арийэлэ=гем=**ийэ**,
 Ин там йуильской хөлэм йаң эвэн,
 Лыв ат лэ шөшийэлэ=тэл=л=**ыйэ**...;
 Хул **ци** пǎрийэйлэмэл=**лэ**;
 Арэл йǎнхилэмем=**ийэ**;
 Ма кўрна лэ хөхлылэмем=**ийэ**,
 И ата мǎнылэмем=**ийэ**.

Кроме участия в ритмообразовании – преобразовании повествовательного текста в песенную форму, подчиненному определенному размеру, данные суффиксы несут в себе функцию субъективной оценки. Так, суффикс уменьшительно-ласкательный или пренебрежительный, присоединяясь к глаголу, приобретает эмотивное значение, передает в зависимости от контекста чувство удовлетворения, сожаления, жалости или волеизъявления, утверждения и др. Названные суффиксы употребляются в разном сочетании. Приведем примеры:

Хишем пөжк лўв ай Петрушка	Молодой Петрушка с зубами с плесенью,
Икэн омсийэлэ=тал= ыйэ =йэ;	Мужчина сидит=оказывается;
Хотыйем телэна йўвмал= лэ = ийэ ,	Домик=мой полным стал=оказывается,
Нурем телэна йўвмал= лэ = ийэ ;	Кровать=моя полной стала=оказывается;
Мўң ци сэврийэлэмэв= лэ = ийэ =йэ.	Мы рубили=оказывается.

Особенностью хантыйских песен является употребление глагола, почти исключительно, в неочевидном наклонении, эта форма глагола, особенно её употребление в 1 лице – указывает на некоторое отстранение субъекта от реальности, на возможное несовпадение ожидаемого и действительного. Кроме этой грамматической формы в составе глагола имеется суффикс длительного действия, такая совокупность различных средств дает нам сигнал о психологическом состоянии певца, который во время пения отключается от реального мира, он уходит мыслями в далекое прошлое, и вдруг, исчерпав содержание, относящееся к плану прошлого, неожиданно возвращается. Такое одновременное употребление таких полисемантических грамматических средств при небольшом

наборе лексических средств передает особый накал эмоций певца. По этой причине нам кажется сомнительной интерпретация А. А. Гриневиц, касающаяся медвежьих песен, так как грамматические средства сакральной обрядовой поэзии и личной песни во многом совпадают. Так, по мнению автора, «грамматика медвежьих песен гораздо более грамматически перегружена и избыточна по сравнению с языком повседневной речи»... Подобные грамматические средства используются и в личных песнях, что на наш взгляд, вполне, оправдано прагматическими задачами текста песен. Что касается приведенного далее автором глагола, то в его составе нет указанного «древнего лично-притяжательного суффикса», это все та же форма глагола длительного действия неочевидно-наклонения.

Приведем еще примеры: Муя лэ лолмилэ=ман= ыйэ , Муя лэ тўвилэ=ман= ыйэ ...; Нын ки тўвилэ=ман= ыйэ ...; Ма ци лэцэтыйэлэ= м = см = ийэ ...; Ма ци мийльилэ= т = см = ийэ ...; Хөлөң веншөп йаң вўлтыйэл Ат= ыйэ тўвилэ=т=ал= ийэ , Ат= ыйэ кǎртылэ=т=ал= ийэ ...;	Зачем же вы её похитили=оказывается, Зачем же вы её увезли=оказывается; Если вы её увезли=оказывается...; Я ведь приготовила=оказывается; Я ведь=её отдаю=оказывается; Десять оленей с темными мордами Пусть она увезет=оказывается, Пусть она соединит=оказывается.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

В семантике деминутивных суффиксов имеются семантический и прагматический компоненты: уменьшительность может реализоваться как семантическая составляющая варьирования размера или какого-то иного статуса, подпадающего мерной интерпретации, и как прагматическая составляющая, представляющая эмоциональное отношение говорящего к объекту.

К особенностям песен мы относим употребление частицы *лэ*, которая материально совпадает с суффиксом; она также является средством звуковой организации текста и рифмы; семантика этой частицы определяется контекстом, так, она может передавать желательность действия с эмотивной характеристикой одобрения:

...Ма ци лэ арийэлэтем=ийэ,	Я <i>же</i> пою=оказывается,
Ин там йуильской хөлэм йаң эвэн	Эти юильские тридцать девушек
Лыв ат лэ шөшийэлэтеллтыйэ.	Пусть <i>же</i> они прогуливаются

В данном фрагменте текста частица *лэ* имеет значение волеизъявления и сочетается с утвердительной частицей *ци*, такая сочетаемость частиц усиливает экспрессивность высказывания.

Муя лэ лолмилэман=ыйэ,	Зачем же вы её украли,
Муя лэ тўвилэман=ыйэ;	Зачем <i>же</i> вы её увезли;

в приведенном примере частица *лэ* выражает чувства автора: сожаление, горечь по поводу случившегося.

Ин лўв **лэ** тўвэм ин пурайны... Когда его *ведь* увозили... , в данном примере эмоционально-экспрессивная частица *лэ* ‘ведь’ передает чувство горя, жалости певца к сыну.

К средствам звуковой организации хантыйского текста и рифмы мы относим также повтор слога с перестановкой звуков:

Нөрэм ай Кўр йохэ **тыйсм**=**мэ** эвэлтэ,
 Нөрэм войэ лелтэм=**мэ** кашэу=**на** өхэлнэ
 Хайэп шөп=**нэ** сǎнхэм=**мэ** ай вошема
 Ма щийэ хөхлэлтыйэлме=**мэ** ийэ...;
 Нўвэң оңтөп ар вўлы
 Щǎлта наврийэлмэл=**лэ**;
 Нухлы мǎнэм ар хоймэл=**лэ**
 Ай пелнайэ хумэң сыйа
 Йэлы вөймийэлмэл=**лэ**.
 Нухлы мǎнэм ар сўлмэл=**лэ**
 Нўвэң оңтөп ар вўлы
 Щǎлта наврийэлмэл=**лэ**;
 Красноармэйской ар йайийэ=**вэ**
 Солтат лэ милпийэ ар йайийэ=**вэ**.

Как отмечает Л. Н. Панченко, в мансийских песнях употребляются добавочные (вставные) слоги, автор выделила девять таких слогов [7, 163].

В структуру хантыйского глагола, в корень слова, вставляется лишнее слово – *ин*, которое как бы неожиданно разрывает глагол, на него падает акцент, что также способствует ритмообразованию; значение слова-вставки *ин* ‘сейчас’ как бы актуализирует действие, выраженное глаголом неочевидного действия, независимо от грамматического времени глагола благодаря этому слову-вставке оно указывает на настоящее время. Такой прием позволяет слушающему воспринимать действие, как происходящее сейчас, в данный момент, слушатель как будто сам все это действие видит и слышит.

Ин лүв йонты= ин = ийэлтал,	Сейчас она шьет=оказывается,
Йира хон хирты= ин =иэлтем;	Конечно, я не отброшу=оказывается;
Йухи ма йухтыйэ= ин =иэлтмемэ,	Домой я приехала=оказывается,
Йухи па ин сэвемийэлтмемэ;	Домой же я прибывала=оказывается;
Вонта ки шөшми= ин =ийэлмал;	Если она в лес зашагала=оказывается;
Ара па арьи= ин =ийэллжсм...	И в песне я об этом спою...

После слова встречается также добавочный слог *йө*:

Ма ай Хүллор не **йө** вўрайемнай**ө**,
Ай пуслэң не **йө** вўрайемнай**ө**...

Таким образом, в текстах мансийских и хантыйских песен вставные слоги используются для ритмообразования.

В текстах песен наблюдается частотное присоединение к конечному согласному гласного звука, который тянется для создания внутренней рифмы и напевности. Например, в хантыйском:

Кят Щүнь йухан кятэн кўт=н=а
Кэв ай павэрт хотыйем=э
Ма па тайиийэлтмем=а,
Вакат имилэңки=лс.

Особенностями языка хантыйской песни является частотное употребление частиц, суффиксов с экспрессивной семантикой, удвоение согласных и растяжение гласных (особенно в конце стиха); все эти поэтические средства в совокупности и изменение акцента в нужном месте способствуют благозвучию стиха:

Йухи хящэм *ин* лүй олэңлам
Нуви=*йэ*=н Төрэм йам ащийна
Лыв *ат* лс лавлы=*ин*=ыйэл=тат,
Лыв *ат* лс вөлльилэ=*т*=эл=л=ыйэ.

Количество слогов в одном стихе личной песни равняется от 8 до 12 – таковы метрические параметры личных песен хантов.

Выразительность поэтической речи обеспечивается метафорическими эпитетами. Так, Л. В. Роббек, описывая особенности языка олонхо отмечает, что в основе метафорических эпитетов лежит скрытое сравнение, составляющее существенную долю фольклорного иносказания [15, 7]. Скрытые сравнения, выполняющие функцию метафор, свойственны как для хантыйских, также для мансийских личных песен. Пример хантыйской песни:

Вотас вўлы хўв кярийем;	Длинный метельный обоз оленей;
Ма сямийем карты хон ле вөлмал,	Мое сердечко не железо было,
Мухлдыйем кэва хон ле вөлмал;	Моя печеночка камнем не была;
Ма лелыйэн варэс палат ле не,	Я, женщина росточком с низкие кусты,
Лелыйэн турэн палат ле не...;	Я, женщина росточком с низкую траву;
Вөншийэн нохэр ай сямийэл,	Маленькое сердечко его,
Хөлыйэн нохэр ай сямийэл;	Размером с сосновую шишку,
	Маленькое сердечко его
	Размером с еловую шишку;
Торыйэн сапэл мўвев анас;	Обозы, изогнутые, как шея журавлика;
Сэвийэм тынцаң ин ай сыха	Как в маленький сверток свернутый тынзян,
Ма нумсыйем вөтца щи лс сыхлжсм.	Я мысли=мои сворачиваю.

Приведем примеры метафор из мансийских песен, в составе которых имеется сравнение:

Супыг <i>сыс</i> = <i>кве</i> сав нёр= <i>к(в)</i> = <i>м</i> палт	Как <i>осетровые спины</i> , [к своим] горам
ёхтысум.	приехала...
Порыг талих ёмас колкве та тўщтысум.	С <i>макушкой</i> [как у] <i>дудочника</i> красивый чум
	поставила;
Ты пасан войпи хўрум нёрк(<i>в</i>)ем,	Эти <i>подобные столу</i> , [мои] три [ровные] горы,
Ты улас лёлит хўрум урк(<i>в</i>)ем...;	Эти <i>со скамью</i> высотой три [мои] сопки...;
Ты луйи куккук луймаң тур <i>тур</i> = <i>к(в)</i> = <i>м</i> ...	[Как у] <i>звонкоголосой кукушки</i> этот звонкий мой
	голос...;
Хотаң пити мәнъ үс	[Как] лебединое гнездо, маленький городок... ;
Мәнъ щахл суй= <i>кве</i> =л,	[С шумом] как малый гром,
Яныг щахл мирың суйыл,	Как сильно гремящий гром,
Салыкёnum юв ты ювт;	Мои милые олени домой идут;
Хотаң товыл войкан колна...	Как лебяжье крыло, в белый дом...

Основным приемом построения песенных текстов является повтор. Повторы встречаются на разных уровнях текста и представляют собой разные единицы: фонетические, грамматические, лексические и синтаксические. Например:

<i>Ай лора</i> ки ин <i>вохэлтсм</i> ,	Если я сейчас спускаюсь=оказывается, к маленькому озеру,
<i>Ай лор</i> хўват хўв кярийэ,	По маленькому озеру длинный обозик,
<i>Вөн лора</i> ки <i>вохэлтсм</i> ,	Если я спускаюсь=оказывается, к большому озеру,
<i>Вөн лор</i> хўват хўв кярийэ...	По большому озеру длинный обозик...

В анализируемой строфе наблюдается повтор предложений, в которых происходит замена антонимов *ай* и *вөн*; в третьем стихе нет повтора наречия *ин*.

В формировании ритма олонхо, как отмечает Л. В. Роббек, большое значение имеет наличие слов, регулярно встречающихся в одних и тех же синтаксических позициях в составе параллелизма, и являющихся основным организующим ядром структуры параллелизма [15, 8]. Подобные функционально-семантические особенности текстов мы наблюдаем в хантыйских песнях.

Ай Тарлин хө ин йам пила
Ар мўв хайиийэлжсм.
Йау вантөхэл *кяртэм* хўв *кяр*
Арэл ма *кяртиийэлжсм* хуты.
Потэм усмэп *ар хотвул*
Арэлле *всрантыйэлжсмэн*.
Потэм ле нуки лаңкэм йам *хот*,
Хөс вэт *ухлап*, *ухлау* йам *хот*
Ма щи *всрантыйэлжсмийэ*
Ай Тарлин хө ин йам пила.

Повторы полные и частичные имеются и в мансийских текстах. Приведем примеры с повторами-синонимами:

Аквтох вос <i>эргаве</i> ,	Пусть также воспевают,
Аквтох вос <i>ўлылаве</i> !	Пусть также величают;
Аквтох вос <i>вāраве</i> ,	Пусть также кроит,
Аквтох вос <i>юнтаве</i> !	Пусть также шьет;

Ты сўп эрыг хўрум ўлым,	Уст [моих] эти три песни величальные,
Ты ам нёлм эрыг нила ўлым...	Языка [моего] эти четыре песни величальные...

Повтор может включать антонимичные пары слов:

Хоталь олнэ <i>лāглың</i> ўй ханса,	Со зверьями ногастыми всякие орнаменты,
Хоталь олнэ <i>товлың</i> ўй ханса.	С крылатыми птицами всякие орнаменты...

Как показывает материал, ритмичность в языке песни достигается путем подбора фонетически созвучных единиц. Тексты песен подобраны из соответствующих в смысловом и фонетическом планах вариантов слов в соответствующих для этого местах в структуре параллелизма. Так, в приведенных примерах параллелизм построен на основе постоянно повторяющихся суффиксов, слов, форм слов, цепочки эпитетов, целых предложений, использовании созвучных слов, контекстных синонимов, антонимов и др., так, например, слово *лүй олэулам* ‘пальцы=мой’ представляет собой случай метафорического переноса внутренней содержательной формы общенародного слова. Вся эта система художественно-выразительных средств способствует организации звуковой гармонии песни и высокого уровня образности.

Каждая личная песня представляет собой сеанс прихотерапии, приведем для примера часть личной песни Данила Николаевича Тарлина.

Ай Тарлин хө йэшэк арыём	Молодого Тарлина дорогая песня моя
Шурсыйэн күвэл лөрэн йәм сыйна	С хорошим звенящим звуком тысяч колокольчиков
<i>Ар сувийем</i> ат лөрыйэл,	Мелодия моей песни пусть звенит,
<i>Ар сувийем</i> ат ховийэл.	Мелодия моей песни пусть плывет.
Ма Йилпи ими аңкийемна,	Моя мама, жившая у ручья,
Хишэу йохэм не аңкийемна	Моя мама, жившая в песчаном бору,
Налмийэн шөпна хыйилэмем,	Оставила,оказывается, мне речь,
Сөхмийэн шөпна хыйилэмем.	Оставила мне шаги.
Ошолэн ики ащийемна	Отец мой с Осетного
Йошийем йоша щи энмэлтэм,	Вырастил мои руки умелыми,
Күрыйем күра щи энмэлтэм.	Вырастил ноги мои подвижными,
Йис хө ай пух ма арылэм,	Молодой мужчина- продолжатель рода, я пою,
Йис хө ай пух ма щи луплэм,	Молодой мужчина- продолжатель рода, Я говорю...

В личной песне одним из основных является ритмоорганизующая функция параллелизма стиховых рядов. В анализируемом тексте в составе ритмического параллелизма в формировании ритма участвуют единицы, встречающиеся в одних и тех же синтаксических позициях в составе параллелизма, и являющиеся основным организующим ядром структуры параллелизма.

Механизм действия здесь основан на подборе соответствующих в смысловом и фонетическом планах вариантов слов в соответствующих для этого местах в структуре параллелизма. Так, например, параллелизм построен на основе, состоящей из словесных повторов *ар сувийем; аңкийемна; шөпна хыйилэмем; щи энмэлтэм, ма арылэм, луплэм* и т.д. и вставке в соответствующих местах параллелизма антонимов: *налмийэн – сөхмийэн, йошийем – күрыйем, лант – йиңк, аңки – ащи* и др. Немалое значение при выборе соответствующего слова в меняющейся части параллелизма имеет равенство слогов в данных словах.

Пример мансийской песни:

Яңк нёлпа хурум хоптум кёрилум пыл,	Белоносых три [моих] оленя-быка если запрягу,
Аңха сып хурум хоптум кёрилум пыл,	[Белошеих, как у] куропатки три [моих] оленя-быка если запрягу,
Акв хурип хурум щакл	Три одинаковые горные сопки
Аквщос алмынэ сыплуванл	Однажды шеи подняв,
Тохта хайтэгыт.	Так же пробегают.

При создании параллелизма в обско-угорских личных песнях использован стилистический прием, построенный на эффекте тавтологии. Такие повторы Л. Н. Панченко называет тавтологическими выражениями [7,164]. Данный прием мы не считаем тавтологическим повтором, так как он выполняет наряду с интенсифицирующей еще и функции экспликации (уточнения) и квалификации (оценки). Реитератив несет новую дополнительную информацию. Приведем примеры.

Манс.:

Хурум совна совн лющ...	В три мелодии мелодичный плач...;
Нила совна совн лющ...	В четыре мелодии мелодичный плач...;
<i>Номтың нэ номтум</i> ат паты...	Женской души желание не лежит [к нему];
<i>Какрың нэ какрум</i> ат паты...	Женское нутро, нутро не лежит [к нему];
<i>Сыму</i> нэ мәнь <i>сымпалкем</i> ,	Сердца [моего] женского, маленького сердечка половинку,

Майтың нэ мәнь *майтпалкем*

Печени [моей] женской, маленькой печеночки половинку

Пёлп *элмип элмиу* касайл сылаве,
Пёлп *элмип элмиу* керыл щуртаве.

[Как] лезвием, острым лезвием ножа разрезают,
[Как] лезвием, острым лезвием железным проводят.

Необходимо, однако, отметить, что мы пользовались переводом песен, предложенным в сборниках, что не всегда отражает структуру наблюдаемой лексемы.

Приведем подобные примеры из хантыйских песен:

Эвийэн <i>тедпи тедлау</i> йәм тыхэл	Девочками наполненный полный дом;
<i>Самәу</i> не вөлты йа самийем	Сердце имеющая женщина, для жизни сердечко...
<i>Пушәу</i> мäl өхэллэ йәм <i>пүшия</i> мäl	В нарты, запряженные обозом, в хороший обоз я садилась...

Как демонстрируют тексты, ритмичность в языке песни достигается за счет многочисленных повторов параллельных единиц, путем подбора, в основном продиктованным принципом фонетического созвучия.

Текст песни создан с помощью ритмико-синтаксических параллелизмов, в нем организуется механизм контекстной синонимизации, в результате чего первая часть выполняет функцию пояснения по отношению к следующей части.

В личной песне с помощью эпитета наши предки выражали особенности этнического менталитета, своеобразии собственного мироощущения.

В песне эпитетом может выступить любое определяющее и поясняющее слово или группа слов. Для эпитета личной песни, наиболее характерной чертой является сложность его состава. Простые, однословные эпитеты в количественном отношении уступают составным эпитетам.

Таким образом, в обско-угорских личных песнях подобно олонхо рифма и лексический повтор выступают дополнительными средствами звуковой организации, а проявляются они ярче и выгоднее всего в пределах ритмико-синтаксического параллелизма, т.к. структура ритмико-синтаксического параллелизма сама регулирует метрические условия зарождения созвучия – тождественность синтаксических позиций гармонирующих слов.

В анализируемом корпусе хантыйских и мансийских личных песен в значительном объеме отражается лексика, связанная с картиной мира обских угров. Основной состав лексики песенных текстов представлен общенародной лексикой, и поскольку культура и быт манси и хантов имеют общую судьбу, то лексический состав песен не имеет больших различий, однако основные различия проявляются на уровне сюжетных линий и стилистических особенностей текста. Так, например, эпитеты, метафоры, тавтологии по своему лексическому составу в обоих сравниваемых языках существенно различаются. В отличие от хантыйских песен в лексике мансийских песен частотны лексемы: *гора, сопка*, что связано с особенностями природы. Вместе с этим оба языка располагают разнообразными ресурсами для поэтизации словарного состава песен, в том числе и морфологическими. Язык личной песни – особая форма национального языка, представляющая собой единую целостную систему, сохранившую древние поэтические нормы этноса, предназначенную для создания психологического равновесия личности в реальной действительности и одновременно повышения статуса личности в этносоциуме.

Литература

1. Steintz W. Ostjakische Völkedichtung und Erzählungen. Stogkholm, 1941; Austerlitz R. Ob-ugric Metrics. Helsinki, 1958.
2. Бурькин А. А., А. Х. Гирфанова, А. Ю. Кастров, Ю. И. Марченко, Н. Д. Светозарова, В. П. Шифф. Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома. СПб., Филологический факультет СПбГУ, 2005. 178 с.
3. Шмидт Е. Основы метрики в северохантыйском песенном творчестве (внутристрочный уровень) // История и культура хантов. Томск, 1995. С. 121-152; Widmer A. Die poetischen Formeln der nordostjakischen Heldendichtung. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden in Kommission. 2000.
4. А. Алквист. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки. Перевод с немецкого Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 179 с.
5. Волдина Т. В. Хантыйский фольклор: история изучения. Томск: изд-во Томского ун-та, 2002. 257 с.

6. Гриневич А. А. Поэтика обрядовых песен медвежьего праздника казымских хантов. Новосибирск, 2011. С. 13.
7. Панченко Л. Н. Особенности мансийских личных песен // Материалы XII Югорских чтений: Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы. Ханты-Мансийск, 2014. С. 161-165.
8. Венстен-Тагрина З. В. Феномен личной песни в традиционной культуре чукчей. Санкт-Петербург, 2008. 23 с.
9. Каксина Е. Д. Поющая женщина из Эхт Югана. Ханты-Мансийск, 2014. 128 с.
10. Мансийские (вогульские) песни. Сост. Ромбандеева Е. И. Ханты-Мансийск, 1998.
11. «Песни о судьбе» (Личные песни). Сост. Слинкина Т. Д. Ханты-Мансийск, 2013.
12. Сказки, песни, загадки народа манси. Сост. Кумаева М. В. Ханты-Мансийск, 2015.
13. Старинные песни народа манси (в записи Б. Мункачи, 1888-1889). Ханты-Мансийск, 2015.
14. Соловар В. Н. Способы выражения эмотивности в хантыйском языке // Вестник Угроведения № 3 (10) 2012. Ханты-Мансийск, 2012. С. 60-68.
15. Роббек Л. В. Функционально-семантические особенности языка олонхо. М. 2009. 26 с.

А. А. Бурыкин, В. Н. Соловар

Следы жанрового синкретизма и жанровых трансформаций в мифологических рассказах и малых жанрах хантыйского фольклора

Изучение конкретной этнической фольклорной традиции немыслимо без выяснения вопроса о связях между отдельными жанрами фольклора и реализациях одних и тех же элементарных минимальных сюжетов, мотивов, образов, и культурных констант иного типа, например, устойчивых сравнений, замещений, предметов с символическими функциями, а также предметов, имеющих какую-то значимость для традиционной этнической культуры. Нам известно, что весьма часто сюжет нарратива или сам нарратив – образец какого либо повествовательного жанра, мифологический рассказ или сказка постепенно вытесняется из континуума аналогичных образцов на периферию и меняет свои характеристики – прежде всего объем, и потом прагматику и жанровую отнесенность.

Мы начнем изложение материала с предмета, который наилучшим образом иллюстрирует объем интересующей нас проблематики – жанровых преобразований одних и тех же повествований или их фрагментов:

1. Эволюции мифа о солнце и луне с гендерной персонификацией.

У гренландских эскимосов зафиксирован миф следующего содержания:

Люди играют в тушение ламп, занимаются любовью при погашенных жирниках и мужчины метят своих партнеров сажеей; однажды

мужчина сходится со своей младшей сестрой, узнает об этом; брат и сестра, смутившись, убегают, бегают по кругу, преследуя друг друга, поднимаются вверх, старший брат, факел которого погас, превращается в луну, младшая сестра, факел которой продолжал гореть в солнце [1, 478-479].

У эскимосов Аляски зафиксирован такой миф:

Брат влюбляется в сестру (видимо, младшую – авт.) и преследует ее, она уплывает в лодке, потом улетает на небо и превращается в луну, сестра – в солнце; брат укрывает сестру, когда люди видят лунные затмения [2, 131-132].

Два варианта близкого сюжета зафиксированы у эскимосов Канады: к женщине приходит мужчина, которого она не может узнать: она метит своего гостя сажеей, потом видит эту отметку на лице своего брата; брат бежит за сестрой (или убегает от преследующих его родителей), сестра превращается в солнце, а брат – в месяц [2, 242-243].

В собрании чукотских загадок встретились два образца загадок, которые перекликаются по содержанию с мифологическим или сказочным сюжетом, бытующим у народов Северо-Востока Азии и Северной Америки, в частности, у эскимосов. Это следующие загадки:

1) *К'ол н'эвыск'эт гэтленьютэ пэнин атчы-четыльыт, нак'ам люткук лывавыркыт. Мэн'ин шэ микынэ к'ыриркынин? К'оо.*

Одна девушка со своим младшим братом всегда друг от друга прячутся, и друг друга видеть не могут. Кто из них на самом деле кого ищет? Неизвестно... (Тиркытир, й'ылгын – солнце и луна).

2) *Э'рыкут к'ол а'ачек к'оленавыск'атэты рэмкичигы. Эчги а'ачек пинтык'этгы, н'эвыск'эт атчыгыэ. Ынкаатагнэты пэнин ытлн тылельын, нак'ам н'эвыск'эт лдук лывавыркынен. Один юноша хочет прийти в гости к девушке. Когда он приходит, девушка прячется. Он все время двигается, но девушку увидеть не может. (Й'ылгын, тиркытир – луна и солнце) [3, №№ 39, 40].*

Первая из загадок, в которой указаны родственные отношения персонажей – что существенно, в ней фигурантами выступают старшая сестра и младший брат, то есть единственная пара кровных родственников, союз которых в архаической сибирской или евразийской традициях попадает под запрет как инцест [4; 5]: в этом плане родственные отношения героев эскимосских мифов непонятны или трансформированы под влиянием иных традиций.

У эвенов имеется загадка с похожим содержанием: в ней речь идет о тех же объектах – луне и солнце – с той же гендерной противопоставленностью и теми же родственными отношениями (впрочем, о последних судить трудно: возможно, текст является обратным переводом с русского языка):

Акадмар экэнтэки эммоттэн. Акадмар эрэкэн, дыккоттэн. (Нёлтэн, аткикан). Старший брат к старшей сестре приходит. Когда он приходит, сестра прячется. (Месяц и солнце). Точный перевод этого текста – «Чей-то старший брат к тетке-младшей сестре отца (которая, видимо, младше его) приходит», или «Старший брат к младшей сестре приходит» (если допустить, что в тексте сохраняется указание на гендер младшего партнера: в эвенском языке младший брат и младшая сестра обозначаются одним словом) [6, 112, 256].

Мы можем наблюдать, что подобные сюжеты, выступающие как этиологические рассказы о происхождении или обосновании запрета на инцестуальные связи, у эскимосов сохраняются

как образцы прозаических жанров, сказки или мифологические рассказы. У чукчей, как мы видим, мифологический рассказ с этиологическим содержанием свертывается в объеме до минимума и превращается в загадку

На материале мифологии американских индейцев такие сюжеты обсуждались К. Леви-Стросом [7, 123-124], к сожалению, в изложении К. Леви-Строса не указывается относительный возраст брата и сестры, что, как мы видим, является принципиально важным для понимания сюжета и оценки его возможных эволюций в нарративных формах¹⁷⁰.

Рассмотренные примеры показывают нам один из возможных истоков загадки как жанра. Оказывается, что некоторые загадки могут представлять собой свернутый нарратив: в нашем случае это варианты мифологических рассказов, которые существуют в более архаической традиции в виде довольно разветвленной системы вариантов, но при превращении в загадку теряют дифференцирующие их черты.

Чем именно вызваны такие переходы из одного жанра в другой – неясно: в виде одной из гипотез мы можем предложить, что предметами загадок были не только реальные объекты, но и некоторые нарративные тексты, а то, что мы теперь знаем как форму загадок, первоначально представляло собой определенную мнемотехническую систему запоминания мифологических рассказов, которые вторично разворачиваются из загадки: отгадкой таких загадок служат не слова-названия, а само содержание рассказа.

Рассмотренные примеры побуждают искать сходные образцы и ситуации в фольклоре обско-угорских народов.

Несмотря на наличие заметного количества загадок о небесных светилах в хантыйской фольклорной традиции мы не обнаруживаем прямых аналогий для мифологических рассказов и загадок о солнце и луне, приведенных выше. Тем не менее образ женщины-солнца – частичная персонажная аналогия рассмотренным выше мифологическим рассказам – встречается в хантыйских загадках:

На небесную женщину, божественную женщину не поднимаются глаза множества людей земли. (Солнце). (Немысова, Каюкова 2006, № 4)

¹⁷⁰ Огромное количество материалов по отношениям Солнца и Луны в мифах различных народов собрано в указателе Ю.Е. Березкина (Березкин 2014, А14. Затмения: отношения солнца с луной: А73.7..10.-.25.27.-.29.31.35.37.38.40.42.-.44.50.-.52.53.59.61..62.65.67.68.70.-.73).

Небесную божественную девушку тысячи людей не могут выгнать из дому. Придет время, она сама уйдет. (Солнечный луч) [8, № 6].

Примечательно, что хантыйские загадки о Вселенной, солнце, небе, месяце, как можно судить по их собранию [8] явно соотносятся с иным миром реалий и иными представлениями.

2. Миф о происхождении созвездия.

Среди мифологических рассказов ханты имеется такой текст: три крылатых человека – с Ваха, с Оби и с Енисея – бегут за лосем, ваховский бросает ковш, убегают на небо: «Теперь на небе три звездочки: это охотники бегут за лосем, а ковш это котел, который один из них бросил» [9, 69 текст № 7].

Судя по всему, здесь рассказывается о созвездии Ориона, и понятно, что ковш тут – Большая медведица. Очевидно, что записанный вариант является довольно поздним: в нем отражена география расселения ханты, но акцентирована особая значимость ваховского региона для рассказчика.

У эвенов имеется загадка о созвездии, которое по эвенски называется «Горные бараны» (что имеется в виду, установить не удалось). Перевод ее таков:

Три человека горного барана пешкой преследуют, всю жизнь преследуют, и не отстают, и не догоняют [6, 113, 256, № 22].

Несмотря на скудость сохранности жанра мифологических рассказов у эвенов, нам известны по крайней мере два варианта нарратива, объясняющего происхождение такого созвездия [10, 17; 11, 22, 42]. Варианты этих рассказов разобщены и в сильной степени трансформированы.

Мифологический рассказ о превращении охотников, преследующих зверя, в созвездие, известен у канадских эскимосов [2, 243-244].

Группа сюжетов «Космическая охота» известна в большом количестве сюжетов и их вариантов [12, В42: В42А-В42К]. Как и в предыдущем случае, в тех традициях, где мы фиксируем загадки с мифологической сюжетной основой, почти не представлены мифологические рассказы с тем же или сходным содержанием.

К рассмотренным здесь мифологическим рассказам примыкают следующие хантыйские загадки, связь которых с космической мифологией обско-угорских народов почти утрачена или далеко не очевидна:

Из какого ковша воды не глотают, из какого хорошего черпака не снимают жир? (Созвездие Большой Медведицы).

Хорошим охотником прослеженные лосиные следы. (Созвездие Лося – Млечный путь).

По черной земле божественная нарта пронеслась, только снежные глазки рассыпались. (Млечный путь).

Утром ли, вечером ли одна и та же важенка раньше всех домой приходит. (Утренняя Звезда) [8, №№ 11-14].

3. Загадки о звездном небе как предмете с отверстиями.

У ханты записаны следующие загадки о Вселенной и звездном небе:

1) *Высоко над домом священный лабаз.* (Вселенная, Белый свет) [8, № 1];

2) *На потолке оленья шкура, съеденная личинками оводов.* (Звездное небо).

Аналогичная загадка есть у эвенов: *Большая-большая черная покрывка с многими-многими отверстиями есть* (Ночное небо) [6, 114, № 24].

Содержание этих загадок может быть поставлено в связь с мифологической экспозицией, зафиксированной в одном из эвенкийских эпических сказаний: «Давно, давно, когда земля только становилась, когда небо-матушка подобно опрокинутому чуману было, жил один человек. Когда земля, словно ковер-кумалан, расстилалась, жил он, собирая ягоды. Появившаяся гора с холмик была, когда он жил; появившаяся река как ручеек была, когда он жил. Трава только пробивалась, а дерево величиною с четверть было, когда жил мати. Если посмотреть, что за жилище было у этого мати, оказывается чум-утэн из плах. Звали этого молодца Гарнас-мати-Гарпану-чан» [13, 257].

Опрокинутая посуда с дырками – одна из форм представлений звездного неба в загадках: у эвенов подобной загадки не отмечено, но, возможно, она отыщется среди загадок других тунгусо-маньчжурских народов (странно, но загадки о Вселенной, небе и небесных светилах у тунгусо-маньчжурских народов, в отличие от загадок о других объектах, не показывают общности). В данном случае эвенкийский эпический текст сохраняет нам мифологический элемент, реализуемый в загадках, представляющих разные этнические традиции.

4. Этиологическая сказка о том, почему у глухаря брови красные: трансформации нарратива.

У ханты известна следующая сказка с названием «Почему у глухаря глаза красные» Вот ее текст:

Когда-то жили все птицы вместе и не улетали в теплые края. Стало холодно, собрались птицы улетать на юг. Собрались все вместе и решили завтра лететь. Глухарь ночевал отдельно. Утром он прилетел туда, откуда должны были улетать птицы, но место было пустое, птицы уже улетели. Глухарь так долго плакал, что у него покраснели глаза. Весной птицы прилетели. Он рассказал, как провел зиму. Боровая птица решила больше не улетать на юг. Водоплавающая птица не поняла глухаря и стала на зиму улетать [9, 76, текст № 17].

Аналогичная сказка, объясняющая, почему у глухаря красные брови, есть у эвенов [14, 34-35; 5], и у кетов [15, 80-81]. Согласно указателю Ю. Е. Березкина, аналогичный сюжет имеет широкое распространение в Сибири: перечень народов, которым он известен – алтайцы, тофалары, шорцы, восточные ханты, кеты, северные селькупы, эвенки (туруханские, енисейские, сымские, баунтовские, Бурятия), эвены [12, В74, Красноглазый глухарь. 34-36].

Несомненно на основе данного этиологического рассказа появилась хантыйская загадка, сохраняющая основное содержание текста *Птицы в теплые края улетают, глухарь сидит и плачет. Осень* [8, № 36]. Любопытно, что предметом загадки становится нематериальное фенологическое явление природы, а не наблюдаемый материальный объект.

В ресурсах Интернета отмечена эвенкийская загадка «У кого брови красные?» (У глухаря). Следовательно, процесс преобразования повествовательного текста, причем текста опять-таки мифологического – здесь перед нами этиологический рассказ – в загадку может проследиваться даже внутри одной этнической традиции: у эвенков эта сказка также имеет широкое распространение.

Сделанные наблюдения и отмеченные аналогии вскрывают наличие предметных и сюжетных акциональных связей между такими, казалось бы разными фольклорными формами, как мифологические рассказы и сказки и малые афористические жанры фольклора – загадки.

Литература

1. Сказки и мифы эскимосов. М., 1988.
2. Огненный шар. Легенды, предания и сказки эскимосов. Магадан, 1981.
3. Бурькин А. А. Чукотские загадки. СПб., 2006.
4. Бурькин А. А. Мотив наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья: три возможных объяснения // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., «Петербургское востоковедение», 2003. С. 238-247.

5. Бурыкин А. А. Сказки обско-угорских народов в историко-типологическом освещении (заметки и наблюдения). // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера. Сборник майской Международной конференции Ханты-Мансийск, 2013. С. 26-51
6. Бурыкин А. А. Малые жанры эвенского фольклора. СПб., 2001.
7. Леви-Строс К. Леви-Строс К. Путь масок. Ревнивая горшечница. М., 2000.
8. Немысова Е. А., Каюкова Л. Н. Хантыйские загадки. СПб., 2006.
9. Мифы, предания, сказки хантов и манси. / Сост., предисловие и примечания Н. В. Лукиной. М., 1990.
10. Чадаева А. Я. Национальная игрушка. Хабаровск, 1986.
11. Данилов Е. А. Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ. Якутск, 1991.
12. Березкин Ю. Е. Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам : Аналитический каталог // <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
13. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. М., 1968.
14. Новикова К. А. Новикова К. А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан, 1987.
15. Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001.

А. А. Бурыкин

Богатство и бедность в фольклоре обско-угорских народов

Противопоставление «Богатый» – «Бедный» в формах его реализации в фольклоре, прежде всего в повествовательном фольклоре, представляет интерес в самых разных перспективах. В традиционном этнографическом приближении это имущественное состояние плюс социальные отношения с приоритетами последних и трактовкой их как классового антагонизма [1; 2; 3; 4]. К. А. Новикова писала: «Как и у других народов, у эвенов есть сказки о богатых и бедных. По сравнению с другими бытовыми сказками они являются более поздними, так как могли возникнуть лишь в период разложения первобытнообщинного строя» [5, 143], хотя не привела примеров таких сказок в составленной ею же сборнике, вступительная статья к которому здесь цитируется. Первое издание цитируемой работы К. А. Новиковой увидело свет в 1958 году и ее рассуждения понятны, но в перепечатке этой статьи в новом издании сборника эвенского фольклора 1987 года позиция исследовательницы ничуть не изменилась.

Странно, но те авторы, кто рассматривал мотивы богатства и бедности и взаимоотношения богатых и бедных в фольклоре народов Сибири не пытались сопоставлять фольклорный материал с этнографическими данными и наблюдениями. Этому находится свое объяснение: тема коллективного социального протеста, несмотря на всю желательность ее появления для этнографов и фольклористов марксистского толка, в нарративном фольклоре народов Сибири

не проявляется (как, впрочем, и в других фольклорных жанрах), а события, относящиеся к периоду коллективизации и преобразования жизни и быта коренных народов Сибири в 1930-е годы и ныне описываемые в исторических трудах, показывают социальный протест совсем иной направленности [6; 7]. Показателен один из лозунгов ненецкой мандалады «Долой кулаков и бедняков – мы все одинаковы» [8]. Аналогичные протестные выступления, которые получили широкую известность относительно недавно, имели место во второй половине 1940-х годов на Чукотке [9].

Характеристика богатства и бедности как социальных явлений при ее рассмотрении в не вполне традиционном этнографическом ракурсе вскрывает ряд нюансов в исследовании фольклора и этнографии. Прежде всего это специфика или степень адекватности отражения реалий действительности в фольклоре в продолжение вечной темы «Фольклор и этнография» – области, где как раз ожидается наиболее сильное проявление межкультурных aberrаций и культурных взаимовлияний, а чаще всего влияния политически активной культуры на политически инертную культуру. Невозможно оставить без внимания также и проблемы генезиса оппозиции «богатство» / «бедность» и самый качественный характер этой оппозиции в ее возможных проявлениях. В рамках современной этнографии и культурной антропологии весьма

перспективной выглядит возможность изучения противопоставления «богатство» / «бедность» как компонента системы культурных ценностей. Существенно, что при этом нам придется обратить внимание не только на абсолютные величины этих ценностей (престижность vs отсутствие оценки богатства и сострадание vs иные оценки бедности, например, бедность как следствие лени), но и их соотносительность и переход из одного качества в другое с его разнообразными механизмами. Кроме этого, интересным объектом рассмотрения является связь имущественного достатка и потестарности.

В не вполне традиционном этнографическом ракурсе проблема богатства и бедности в фольклоре – это частный аспект специфики или степени адекватности отражения реалий действительности в фольклоре в продолжение вечной темы «Фольклор и этнография», а также проблемы генезиса оппозиции «богатство» / «бедность» и самый характер этой оппозиции. В рамках современной этнографии и культурной антропологии весьма перспективной выглядит возможность изучения противопоставления «богатство» / «бедность» как компонента системы культурных ценностей, при этом нам придется обратить внимание не только на абсолютные величины этих ценностей (престижность vs отсутствие оценки богатства и сострадание vs иные оценки бедности, например, бедность как следствие лени). Есть интересный опыт исследования представлений о богатстве у ненцев в условиях современной культуры [10]. Осознается необходимость комплексного этнографического рассмотрения проблемы, выходящего за рамки материальной характеристики культуры этноса и отношения богатства и бедности к проблеме потестарности [11]. Есть и опыты рассмотрения поставленной проблемы на собственно фольклорном материале [12, 13], хотя кеты и их фольклор в этом плане представляют не самый репрезентативный материал ввиду малочисленности самого этноса, изолированности культурной традиции и не слишком большого объема фольклорных записей, а каракалпаки – поздний по времени и весьма высокий уровень развития фольклорной традиции, отдаленный от этнографической реальности.

Изучение представлений о богатстве и бедности по источникам, относящимся к этнографии и социальной истории имеет свои собственные задачи, главная из которых и изучение структуры социума и взаимоотношения отдельных социальных групп, различающихся по признаку богатства и бедности. Это важная проблема социальной истории коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, которая всегда привлекала к себе внимание этнографов, особенно в первой половине XX века, ныне у этой перспективы обозначаются новые задачи. Одна из них – насколько адекватной была государственная оценка богатых и бедных в условиях тайги и тундры в локальной системе средств жизнеобеспечения и представления о минимуме и излишках.

Тема настоящей работы – такие представления о богатстве и бедности. Которые характерны для традиционной этнической культуры народов Западной Сибири в целом, и не осложнены опытом соприкосновения с представителями иных культур, спроецировавшими сдвиг в системе ценностей этноса. Хотя, как показывает опыт, разнообразные заимствования в фольклоре так или иначе отражаются на традиционных мировоззренческих понятиях и этических представлениях.

Противопоставление богатых и бедных в среде сказочных персонажей у народов Сибири привлекало внимание фольклористов в 1950-е–1980-е годы и рассматривалось как проявление имущественного расслоения и как зачатки классовых противопоставлений (см. выше). При этом исследователи не обращали внимание на такие мотивы, как одинокий «бедный» (не имеющий ничего) герой в эпосе – мотивы, не имеющие социального звучания прежде всего ввиду отсутствия социального пространства, то есть классово, имущественно или потестарно расслоенного социума. Между тем именно эти мотивы ведут нас к пониманию самого противопоставления «богатство-бедность», как социокультурной оппозиции, «богатые-бедные» как социальной оппозиции, «богач-бедняк» как оппозиции героев нарративов – сказок или несказочной прозы¹⁷¹.

¹⁷¹ В эпических жанрах те группы персонажей, которые могут рассматриваться как богатые и особенно как бедные, образуют особую социальную категорию и фактически – свой локус: пример – царь, периферия ханской ставки, где живут те, кто слушает при ханском дворе в калмыцком эпосе «Джангар»: герои этой среды не играют в повествовании значительных ролей (иногда выступают в функции помощников) и выступают только как альтернативный временный локус с альтернативным социумом для эпических героев.

Архаический характер фольклорной традиции большинства народов Сибири позволяет не только оценить трактовку богатства и бедности как социально-потестарных характеристик на определенных этапах эволюции и в определенных формах организации социума, но и проследить генетические связи отдельных сюжетов и мотивов в системе жанров и сюжетов. Особый интерес вызывает рассмотрение понятий богатства и бедности у народов Западной Сибири, фольклорные традиции которых уже испытали воздействие со стороны других этносов, в частности русской фольклорной, прежде всего сказочной традиции.

При просмотре материала по сказкам и эпическим сказаниям народов Сибири на предмет актуализации концептов «богатство» и «бедность», «богатый» и «бедный» по репрезентативным собраниям¹⁷², включающим наиболее авторитетные издания текстов, выявляется целый ряд парадоксальных особенностей осмысления понятий «богатство» и «бедность», различия в трактовке которых, как можно видеть, зависят не столько от этнических традиций, сколько от полноты собранного материала и его качества, в частности, присутствия или отсутствия авторских «сказов» или собраний с заостренными социальными мотивами.

Вот образец текста, более или менее согласующийся в представлении о богатых и бедных с тем, что мы привыкли усматривать в фольклоре народов Сибири:

«Давным-давно, никто из старых манси не помнит – когда, жили-были муж и жена. Жили они очень богато, не знали и не ведали никакой нужды. Было у них несметное количество оленей. Оленей богатой семьи пасли бедные пастухи-манси» (манси: «Сали-урнэ-ойка» [15, 431]. Далее по сюжету сын этих оленеводов сам, наблюдая за трудом пастухов, становится тружеником. Последнее весьма любопытно в плане оценки привнесенных социальных трактовок сюжетов, близких к бытовым сказкам или не сказочной прозе – согласно внешним идеологическим установкам отрицательный богатый герой неисправим и может быть только наказан за свои негативные качества, носителем которых он с обязательностью должен являться согласно имущественному положению.

Согласно мифологическим текстам хантов и манси, Богатство – это прежде всего качество

природы, которым может при благоприятных комфортных обстоятельствах пользоваться человек. Наглядным примером такого понимания богатства является следующий мансийский текст – «Медвежья песня о старике Филине»:

*Направляюсь я искать места, богатые ягодой,
Направляюсь я искать места, богатые шишками,*

Какая же это показалась передо мною река?

Как вещей зверь, пытаюсь узнать:

Это река, которая в прошлом году

Была богата весенней рыбой;

Эта река, которая в прошлом году

Была богата осенней рыбой.

На ней тогда хоть и стоял запор с жердями,

На ней тогда хоть и стоял запор со стойка-

ми. [15, 317].

Любопытный пример понимания личного богатства вне оппозиции с иными персонажами нарративной основы сюжета представлен в мансийском тексте «Медвежья песня о спуске с неба»:

Верхний Дух, отец мой

В люлык и и меха черного зверя,

В богатом гнездышке / Вырастил меня.

В люльке из меха красного зверя,

В богатом гнездышке / Вырастил меня,

В семи домах с одним выходом

Не выпуская, меня вырастил. <...>

Отец надевает

И снова говорит:

– Ну вот, доченька, Уж как-я уйду.

Своего богатого гнездышка

Из собольих шкур, из звериных шкур

Не покинь, смотри! [15, 301].

Несмотря на сюжетные ожидания, заданные экспозицией, в этом тексте речь ведется не о дочери богатого семейства, а о медведице, предназначение которой, реализуемое в финале – прийти к людям, то есть стать предметом медвежьего праздника.

Представления о богатстве и бедности в повествовательном фольклоре хантов прослеживаются на иных образцах сказочных текстов. Прежде всего это бытовые сказки причем тексты из записей М.Ошарова 1930-х годов. В этом материале мы можем ожидать усиления социальных мотивов антагонизма богатства и бедности, но наши ожидания не оправдываются в полной мере. Рассмотрим текст сказки «Ими-Хиты и Вошинг Урт» [16], где мотив богатства актуализируется в контексте сватовства героя:

«Живут бабушка с внуком. Бабушка сидит дома, прядет нитки, внук бегает на улице и играет. Долго ли, коротко ли так жили, внук подрос, стал ходить на охоту и на рыбалку.

Так они жили. Вот однажды внук говорит бабушке:

– Бабушка, пойду-ка я к Вошинг Урту сватать его младшую дочь.

... Уговорил бабушку. Собрался. Вышел на улицу, бросил свои подоложные лыжи и, куда они носами встали, туда и пошел. <...>

Долго ли, коротко ли шел, вышел к огромному городу. Оглядел город кругом. Богатый дом всегда выделяется. Ими-Хиты вошел в этот приметный дом. Видит, Вошинг Урт сидит. Вошел, поздоровался:

– Здравствуй, дедушка Вошинг Урт!

– Здравствуй, здравствуй, внучек! Какими судьбами тебя сюда занесло,

какими судьбами тебя сюда привело?

– А-а, я, несчастный, так себе брожу. Устроили пир по случаю прихода гостя. Долго ли, коротко ли пировали, Ими-Хиты говорит Вошинг Урту:

– Я пришел к тебе торговаться-рядиться. Пришел свататься к твоей

дочери, которую ты держишь в богато убранной горнице. Может быть, надумаешь выдать ее за меня?

Вошинг Урт опустил свою голову и держал ее так ровно столько времени, сколько варится котел. Затем поднял голову и говорит:

– Что плохого в том, чтобы дочь замуж отдать? Отдам. Но ты сделай мне одно дело. У нас на краю города прижился летающий великан Тунгх с женой. Они же семь лет ежедневно похищают людей из моего города и кормят своих детей. Так они будут похищать людей до тех пор, пока не будут летать их дети. Вот если ты сумеешь увести прочь Тунгхов, тогда я отдам за тебя мою дочь».

Далее по сюжету Ими-хиты оказывает помощь детям птицы-великана Тунгха, дети улетают, а сам Тунгх становится помощником юноши. Финал текста таков: *«Пошел Ими-Хиты к Вошинг Урту и говорит: – Что приказано было, я сделал.*

– Теперь можно настоящий пир устроить, – говорит Вошинг Урт.

На весь город, на все юрты пир устроили. Месяц пировали, неделю пировали. Праздник кончился, теперь счастливо живут».

Эта хантыйская сказка во многом нетипична в сравнении как с пролтивопоставлением

богачей и бедняков – оно выражено только на словесном уровне в характеристике вновь вводимых героев, Вошинг-Урта и его дочери, так и в сравнении с волшебными-героическими сказками, с которыми ее роднит устранение героя-злодея – однако, в отличие от эпических шаблонов, герой не лишает жизни своего антагониста, а приручает его.

Показательно, что финал сказки «На весь город, на все юрты пир устроили» как бы уравнивает всех потенциальных героев сказки в социальном и имущественном положении, и это наблюдение может стать перспективным в изучении социальных мотивов тех волшебных и волшебюно-героических сказок, которые оканчиваются общим пиром, пиром на весь мир.

Мотив богатства или достатка в связи со сватовством представлен и в сказке «Три снохи» их того же собрания М. Ошарова [16].

Однако в этом стесте сразу же заметны заимствованные мотивы: такие персонажи как купеческая дочь и боярская дочь, выдают если не самый факт появления русского сюжета у ханты, то по крайней мере признаки влияния русского сказочного фольклора на хантыйский. Приведем начало этого текста:

В Малой Сосьве жили старик со старухой. Был у них сын. Все, живущие на Малой Сосьве, – охотники на красного и черного зверя. Малыш вырос и начал тоже охотиться.

Однажды сели они обедать. Старуха завела разговор:

– Старик, мы с тобой состарились. Сын наш вырос и начал охотиться, ходить по лесам, ездить по водам. Надо искать ему жену.

Старик говорит: ‘

– Здесь нет подходящих невест. Ты ведь сама знаешь, что мы живем на людной дороге, у нас много бывает проезжих снизу и сверху. Приедет хороший гость, плохая невестка ни еду приготовить, ни питья запаста не сумеет. Я так думаю: в Шеркалах живет один купец, у него есть дочь. Его дочь и сосватаем.

– И правда, так ладно будет, – говорит старуха. Как сказали, так и сделали. Съездили в Шеркалы, сосватали купеческую дочь. Приехали домой и стали жить-поживать.

Купеческая дочь готовит еду, приготовляет питье. Долго ли, коротко ли так жили, однажды после обеда старик говорит снохе:

– Ну, сношенька, дочь купеческая, приготовила бы ты мне деревянный котел.

¹⁷² Работа основана на электронном собрании сказок народов мира, в котором присутствуют наиболее объемные и авторитетные издания, см. [14].

Задумалась купеческая дочь: что за деревянный котел, и как его делают?

Старик сидел-сидел и говорит:

– Сноха, дочь купеческая, слышишь или нет? Приготовь мне деревянный котел.

Сноха, дочь купеческая, говорит:

– Откуда мне знать, как делается этот деревянный котел? Рассердился старик, вскочил и говорит:

– Не надо мне такую сноху, которая не умеет ничего делать!

И прогнал свою сноху, дочь купеческую. Опять стали жить втроем.

Много ли, мало ли жили, однажды сели обедать. За обедом старуха говорит:

– До каких же пор сын наш будет так ходить? Мы скоро совсем состаримся, надо подыскать ему жену. Старик рассуждает:

– Что пользы взять плохую? Брали купеческую дочь. купеческая дочь не

сумела ужиться. Я думаю, надо посватать дочь городского боярина.

Поехали опять в Шеркалы, сосватали боярскую дочь. Приехали домой, стали жить-поживать. Боярская дочь еду готовит, питье припасает.

Долго ли, коротко ли так жили, однажды после еды старик и говорит:

– Ну, сношенька, дочь боярская, сделай-ка мне деревянный котел.

Боярская дочь задумалась: как сделать деревянный котел? А старик

сидел-сидел и говорит:

– Сноха, дочь боярская, я тебе по-хантыйски говорю, сделай мне деревянный котел.

– Да откуда мне знать, как этот деревянный котел делается? Вскочил старик и говорит:

– Не надо мне такую сноху, которая не умеет ничего делать!

И прогнал свою сноху, дочь боярскую. Много ли, мало ли времени прошло после этого, однажды старуха говорит старику:

– Ну как, старик, до каких пор наш сын будет без жёны ходить? Мы умрем, как он один будет жить? Старик говорит:

Э, старуха, как хочешь, я теперь в окрестности не знаю, кого взять...

Сосватали купеческую дочь, не смогла ужиться, взяли боярскую дочь, тоже не вытерпела.

Старуха говорит:

– Нечего нам искать невест из богатых мест. Вот, здесь у нас, на берегу, у спуска к охотничьему амбару, живет девушка-сиротка.

Старик отвечает:

– Как хочешь, как тебе нравится.

– Если захотят прожить свой век по-хорошему, то и так проживут, – говорит старуха.

Поговорили, посудили, позвали сына.

– Сынок, -говорит мать, – мы опять задумали искать тебе жену. Решили теперь взять местную. Подойдет тебе сиротка-девушка, которая живет у спуска к амбару?

– Вам лучше знать, какая сиротка у вас уживется. – Мать сходила, уговорила сиротку-девушку, – и мигом справили свадьбу.

Отпировали и стали жить-поживать.

Далее по сюжету задача «Сделай мне деревянный котел» оборачивается загадкой, смысл которой – «дай мне трубку с табаком». То одна задача, которую отец задает сыну – сократить дорогу – также оказывается скрытой загадкой, которую отгадывает невестка: чтобы дорога казалась короткой, надо петь.

Еще один мотив, в котором более чем наглядно – в виде устойчивых формул – в хантыйском повествовательном фольклоре реализуется противопоставление бедных и богатых второстепенных персонажей повествования – это мотив богатырского пира. Он обнаруживается в изученном нами материале в двух текстах, которые, как нам кажется, имеют близкую, но все же не тождественную жанровую отнесенность. Первый из них – текст «Камень семпыр» [15, 91-100], который мы склонны считать богатырской сказкой, хотя и с необычным сюжетным наполнением. Приведем описание этого пира:

Племянник вызвал его. Дядя свалился к ним, как издали падающая капля дождя, как издали падающая снежинка. Они устроили большой пир для всей деревни, устроили большой пир для всего города. Месяц или неделю ели они. Богатая женщина, богатый мужчина облизывали пальцы; бедная женщина, бедный мужчина унесли еды на месяц, унесли еды на неделю [15, 100].

Весьма сходное, соержжащее почти те же формульные словосочетания описание богатырского пира встречается в тексте «Сыновья мужчины с размашистой рукой и Тяпарской женщины» [15, 141-160]. Мы полагаем, что этот текст можно отнести к образцам хантыйского героического эпоса в прозаической форме исполнения. Вот как выглядит описание богатырского пира в этом повествовании:

Там был устроен большой пир для всего города, для всей деревни. Сколько ни есть в месяце многочисленных и длинных недель, они пили и ели. Богатая женщина, богатый мужчина брали

концами пальцев один кусочек, брали два кусочка, поели и удалились. Бедная женщина, бедный мужчина ели и пили, сколько ни есть в месяце многочисленных длинных недель [15, 156].

Показательно, что этот фрагмент не является завершающим для текста, который имеет продолжение.

Мотивы «Богатырская еда» и «Богатырский пир» отнесены к типическим местам героического эпоса [17, 9; №№ 13, 21]. Хантыйские тексты с героическим содержанием тут не составляют исключения и служат хорошим подтверждением этому при том, что в героических сказках и эпических текстах хантов встречаются и иные устойчивые мотивы и типические места. Обращает на себя внимание то, что, хотя в повествовании среди героев социального фона есть «богатые» и «бедные», обе категории приглашаются на пир, и «бедные» имеют возможность (и соответственно, право) сделать себе запас еды на продолжительное время.

Понятие богатства в отдельных хантыйских повествованиях ассоциируется с военной добычей. Вот пример из небольшого по объему текста «Борьба с народом Ахыс-ях», который по жанровой принадлежности похож на историческое предание:

Когда шаманы вернулись, они сказали, что Ахыс-ях получают богатую добычу. А в следующую ночь в лагере Ахыс-ях умер один человек. Наутро все войско умерло. Одна девочка осталась, эту девочку подобрали Каитах-ях. С тех пор Ахыс-ях не нападают на Аган. Это давно было, много поколений прошло [15, 174].

В некоторых хантыйских фольклорных текстах мотив богатства актуализируется как тема женского благополучия. Наглядный, хотя и весьма необычный по сюжетике пример – мансийское эпическое повествование «Женщина-богатырь» [15, 388-400].

Краткое содержание начальной части еткста: женщина-богатырь – сестра семи братьев – побеждает шестерых ненцев, седьмой – Аут-Отыр – одолевает ее, но не убивает, женщина выходит за него замуж, но намеревается вернуться к братьям и для этого хочет завладеть оленьей упряжкой. Следует диалог: *Что ты без дела все бранишься? – Аут-отыр спрашивает.*

– Три года стало, как я за тебя, богатого человека, вышла, а хоть бы одно поленце на оленях привезла, все на себе дрова таскаю! [8, 390]. Далее богатырша завладевает упряжкой и исполняет свое намерение.

Еще один мансийский текст, в котором представлено понимание богатства как женского

достатка – это текст «Предание о поселке Леуши» [15, 428-429], похожий на образцы несказочной героической или исторической прозы, завершающийся песенной концовкой:

С Огневого стороны, с Черновской стороны тридцать человек пришли, и от них, от домов их Леуши и поныне стоят.

Огневого рода тридцать сыновей.

Пламенного рода тридцать сыновей

Пришли с далекой стороны.

Милая синяя сторона моя,

Лесная Огневая

Родная сторона.

Люди там богато

И радостно живут,

Из шелка кроют женщины одежду.

Сердце мое, славная сторона! [15, 429].

Тема связи богатства с детским достатком и благополучием ретенка представлена в уже цитировавшемся нами мансийском тексте «Сали-урнэ-ойка»: *Давным-давно, никто из старых манси не помнит – когда, жили-были муж и жена. Жили они очень богато, не знали и не ведали никакой нужды. Было у них несметное количество оленей. Оленей богатой семьи пасли бедные пастухи-манси. День и ночь они смотрели за оленями у подножия Уральских гор.*

У богатых оленеводов был единственный сын, они его очень любили и баловали. Одежду он носил из дорогих оленьих шкур, к столу ему подавали дорогие кушанья. Но юноша был ленивым и беззаботным. День проходит, два проходит, а он ни в лес на охоту не ходит, ни в чум дров не занесет [15, 431]. Однако к концу повествования югоша из богатой семьи перевоспитывается и превращается в положительного героя.

Мотивы, порицающие богатых, появляются в сильно руссифицированных сказках, при этом смысловая составляющая в них доходит до абсурда. Рассмотрим мансийскую сказку «Эква-пырьсь и купец» [15, 377-384] – вот ее экспозиция:

«В божьем городе, в царском городе живет купец. Бедняки приходят к нему молить и просят хлеба. Он их бьет, пинает ногами, ругает и выгоняет вон. Собираются к нему бедняки ночью, собираются днем. Он посылает бедняков на другую сторону Ледовитого моря прессовать уголь. С народом обходится он очень плохо.

В этом текстк Эква-пырьсь, персонаж, который для фольклора манси может считаться мифологическим героем второго поколения, наделяется функциями борца за справедливость и за благо простого народа. Еще одна иллюстрация

такой же трактовки образа Эква-пырися – финал данного текста:

Все сняли шапки. Эква-пырися показался с парохода. Идут с царской дочерью, взявшись под руку. Люди стали кричать: – Наш бог, наш царь приехал!

Эква-пырися пришел домой. Сделал богатую свадьбу, чтобы всей деревне наесться, всему городу наесться [15, 383]. В заключении сказки царь уступает Эква-пырися свое место и становится у него помощником.

Считается, что Эква-пырися, хантыйский Ими-хиты – персонажи, тождественные Мир-сусне-хуму, представляющему обско-угорский пантеон «За миром смотрящий человек», в нем еще ощутимы черты героя-первопредка [15, 45-46]. Как пишет Н. В. Лукина, «Дальнейшее развитие образа Эква-пырися, а вместе с тем и превращение мифологической сказки в бытовую прослеживаются в мансийских текстах [15, 377-388, № 141–143]. Сказки такого рода специально проанализированы А. И. Баландипым (см. [18]). Здесь наиболее выпукло проявляются черты Эква-пырися как «низкого» героя (по терминологии Е. М. Мелетинского). Он – бедняк, купеческий или царский работник, плохо одет, у него повое имя Ванька и уничтожительный признак – сопливый нос, но по сообразительности, уму и находчивости он превосходит всех остальных и, как водится, выходит победителем в любой ситуации. Герой защищает бедняков от угнетателей, одурачивая или побеждая хитростью и смекалкой богача Усынг-отыра, шамана, русского богатыря, купца, царя, попа и т.д.» [15, 47].

В этих текстах понятие богатства актуализируется в контексте чужих, русских социокультурных реалий и наслаивается на гротеск изображения действительности, в особенности – ее социальной составляющей, которая полностью чужда традиционному обществу обско-угорских народов.

Те же мотивы связанные с действиями аналогичного персонажа мы находим в мансийской сказке «Сказка о Миленьком» [15, 385-388].

Вот фрагмент из нее: *Их взяли и всех посадили в тюрьму. После этого Миленкий собрал всех бедняков и нищих. Наменял мелочи: три копейки, пять копеек. Наложил мелочи полнехонько в мешок. Раздал все деньги беднякам. Говорит царю:*

– Я хочу, пожалуй, домой идти [15, 388].

То, что богатство в отдельных фольклорных произведениях ассоциируется исключительно

с инокультурными, русскими реалиями, как вещественными, так и социальными, наглядно показывает мансийская сказка «Охсар-ойка и Король-ойка» [15, 469-472]. Приведем фрагмент этого текста: *«Его жена и Король-ойка поднялись на берег. Все в дом вошли. Красиво и богато оделись в новые пальто, сапоги. Наелись. Легли спать. Стол с едой не убран, так и стоит.*

На другой день корабль показался. Охсар-ойка смотрит: это царь со своим народом в гости едет. Охсар-ойка был одет в тонкие сукна, в тонкие шелка. Корабль к берегу причалил. Царь поднялся на берег, думает: «Какой богатый мужчина! Поэтому он и просил весы. Какой счастливый зять!» [15, 472].

В этом тексте, содержащем мотив обмана в демонстрации имущественного богатства (как в сказке Ш. Перро «Кот в сапогах» нет вообще ни одной реалии, которую можно было бы связать с культурой обско-угорских народов. То, почему Охсар-ойка убивает реальных владельцев того имущества, которое он выдает за свое и чем они виноваты перед ним или перед кем-то другим – остается непонятным в контексте того гуманного отношения к богатым героям сказок, которое характерно для сказок обско-угорских народов.

Источником богатства могут быть герои со сверхъестественными способностями. Такова мансийская сказка «Волшебная палка» [15, 467-468]. Содержание этого текста сводится к тому, что старик, принимающий облик глухаря, одаривает юношу едой и дорогими предметами, которые крадет городской старик; в конце сказки юноша убивает этого старика.

Пример, рассмотренный выше, нельзя назвать типичным для трактовки богатства и отношения к богатству у манси и хантов. В гораздо большей степени эти социальные и этические понятия прослеживаются в текстах, повествующих о сверхъестественных существах. Показательно, что богатство, понимаемое как изобилие охотничьей добычи, оказывается даром сверхъестественных существ – покровительницы охотников мис-нэ или менква, и это богатство легко может быть утрачено при несоблюдении этических норм. В рамках генеалогии угорского пантеона мис-нэ составляют часть сверхъестественных существ-народа мис, который считается потомками великанов-менквов. По рассказам манси, люди мис живут в тайге, занимаются охотой, имеют в качестве собаки медведя или соболя, их дома богаты, внутренние помещения отделаны мехами. Сверхъестественные существа мис-нэ – это молодые женщины народа

мис, которые устанавливают отношения с охотниками, могут вступать с ними в связь и дарят охотничье счастье. Считалось, что мис-нэ среди были среди предков особенно удачливых охотников. Приведем некоторые тексты на эти сюжеты полностью:

Мис-нэ

Старик с устья Сижмы пошел ловить рыбу и поймал очень много. Гребет домой, смотрит: впереди в водвороте дочь водяного царя, жепщина волосы расчесывает. Женищина окунулась, положила гребень, он плыл сверху по воде. Старик, гребя, взял гребень и положил позади себя в лодку. Проехал немного, а когда оглянулся, то там сидела женищина. Он погреб домой. Жепщина на берег вышла и вошла в дом. Его жена, бывшая дома, принесла рыбу.

Долго, коротко жили, Мис-нэ родила сыночка. Старика не было дома, он куда-то ушел. Мис-нэ поставила котел на огонь. Человеческая женищина спрянула поварешку. Как ни ищет Мис-нэ, не находит поварешку. Она снимает котел голыми руками. Потом говорит женищине:

– Если ты не сумела жить в этом доме, богатом черным зверем, красным зверем то оставайся бедной! Если бы мой сыночек начал говорить, тогда только и я бы начала говорить.

После этого она ушла со своим сыночком. Старик пришел домой, Мис-нэ нет. У него не стало силы что-нибудь добывать. [15, 449-450].

В данном тексте Мис-нэ, встретившаяся сказочному герою в облике дочери водяного царя. Этот образ Мис-нэ, которая может выступать в роли покровительницы охотников и хозяйки добычи, не столь типичен, как образ Мис-нэ из следующей сказки «Мис-нэ и охотники» [15, 450-451].

Живут трое мужчин. На заре они идут на реку, по которой ездил их отец, радостные от тормовки. Отплывают. Долго ехали, коротко ехали, один мужчина говорит:

– Зарядите винтовки. На следующем повороте реки много зверей-юров ползает.

Зарядили винтовки. Приплыли к следующему повороту реки – никаких зверей-юров нет. Человек говорит:

– Зарядите винтовки. На следующем повороте ходит медведь. Приехали к следующему повороту – никакого медведя нет.

Тот же мужчина говорит:

– Зарядите винтовки. Приедем к следующему повороту – ходит лось.

Приплыли к следующему повороту – никакого лося нет. Говорит человек:

– Зарядите винтовки. На следующем повороте дикий олень ходит.

Приплыли к следующему повороту – никакого оленя нет.

– Мужики, – говорит, – подведем к следующему повороту, подведем к яру, где наш отец убивал оленя.

Они подъехали к яру. Пристали, вышли на берег. Смотрят: валяются рога оленей, убитых их отцом. Затем сели в лодки. Долго ехали, коротко ехали, стоит Мис-нэ. Мис-нэ говорит:

– Посадите меня.

Стали они ее сажать. Она идет к берегу, одна нога лосиная. Говорят:

– Ну ее, пусть остается.

Ну, так и оставили. Долго ехали, коротко ехали, стоит Мис-нэ. Также говорит:

– Посадите меня.

Они двинулись к берегу. Начали сажать, она идет, одна нога оленья.

Ну, оставили ее. Долго ехали, коротко ехали, стоит Мис-нэ. Говорит:

– Посадите меня.

Начали они сажать, одна нога лошадиная. Поехали дальше. Мис-нэ говорит:

– Если вы не захотели поест, то поезжайте. Говорит: – Если зажиточный, богатый дом вам не нужен был, то поезжайте.

Они говорят:

– Что нам делать с зажиточным домом? У нас у самих есть зажиточный дом, богатый дом.

Мис-нэ говорит:

– От вашего зажиточного дома, богатого дома только пустые стены остались.

– У нас много полных, безразмерных амбаров. Мис-нэ говорит:

– Пустые стены остались. – Говорят: – У нас оленья стада в сотню быков.

Мис-нэ говорит: – Лес из сухих деревьев только, – говорит.

Долго ехали, коротко ехали, приехали домой – только пустые стены стоят. У амбаров тоже пустые стены стоят. Идут к оленьему стаду в сотню быков – они превратились в лес из сухих деревьев. Умерли от голоду.

Образы сверхъестественных существ, от которых может зависеть благосостояние и достаток человека, в религиозных представлениях и в фольклоре обско-угорских народов разнообразны, и в известных нам фольклорных повествованиях и событиях, связанные с этими существами.

И действия человека-героя повествования по отношению к этим существам, оказываются разными. Сверхъестественные существа у мансов и манси не всемогущи, и они могут попасть в беду и нуждаться в помощи человека. Один из примеров – рассказ «Менкв в болоте» [15, 452-453]:

Живет один старик. Живет и думает: «Схожу-ка я в лес».

Пошел. Куда повернет голову – туда и идет. Шел, шел и вышел к болоту. Оказывается, в болоте менкв провалился. Старик хоть и повернул обратно, меикв его заметил:

– Внучек, внучек! Сбегай к бабушке. Ее дом там, среди больших лиственниц.

Старик пошел. Пришел туда, через дверь слушает. Слышно – ребенок плачет. Жена менквы говорит:

– Не плачь, сынок. Скоро придет твой отец и принесет тебе поест.

Постояв на улице, старик сразу в дом вбежал. Поспешно молвил:

– Дед провалился!

Старуха сходилла в передний угол. Принесла рукав от шелковой шубы, принесла рукав от суконной шубы.

– Покачай моего ребенка. Старуха пошла.

Когда старик качал ребенка, мальчик пытался из люльки выбраться, чтоб съесть его. Старик на улицу убежал. Смотрит: старуха вырывает целые лиственницы с корнями и бросает их в сторону мужа. Менкв говорит:

– Дома ли твой внук? Что мы ему дадим?

Пришедший мужчина думает: «Наверно, убьют меня». Убежал. Домой пришел. Сделал себе шубу из подаренного ему шелкового рукава, сделал себе суконный гусь из подаренного сукна.

И теперь живет счастливо и благополучно.

Известен и опубликован вариант этого текста [15, 453-454]:

Жил в давние времена охотник-манси. Жил он один. Ходил на охоту. Однажды ушел он на охоту в дальний урман. Охотясь на лесных зверей и птиц, он заблудился. Идет по лесу и слышит чей-то крик. Этот крик похож на человеческий. И охотник отправился на то место, где кричал человек. Мужчина-охотник увидел, как в болоте тонет человек. Тонуций подозвал мансийского охотника ближе и говорит ему:

– Сынок, подойди сюда. Но очень близко не подходи, иначе и ты завязнешь.

После этих слов тонуций человек сказал ему:

– Сынок, у меня есть к тебе просьба: там, в густом лесу, стоит изба, в этой избе живет

моя жена. Скажи ей: «Иа перепутье семи болот отец утонул».

И отправился мансийский охотник разыскивать ту избу. Долго, коротко шел охотник. Вот он увидел избу. Подошел к ней, в дверях стал прислушиваться. А в это время женщина качала и убаюкивала ребенка.

– Сынок, сынок, не плачь. Отец нам привезет жирного мяса.

Мансийский охотник зашел в избу, и женщина перестала качать ребенка. Ребенка она все еще в люльке содержала, а он уже был подростком. Он язык вошедшему мужчине показывает – так есть хочет. И тогда охотник сказал такую весть:

– На перепутье семи дорог отец утонул.

Женщина успокоила своего сына. Потом она отрезала рукав от шелкового платья и отдала доброму человеку за то, что он принес весть. Вышли они из дома и отправились туда, где тонул человек. Подошли к болоту. Женщина стала с корнем вырывать дерева и кидать их в болото. Подала один конец дерева и вытащила своего мужа из болота. И муж спросил ее:

– Чем ты, жена, отблагодарила доброго человека? Жена ответила:

– Я ему отдала рукав от шелкового платья. И от этих слов у него заболело сердце.

– Почему ты не отдала все платье?!

Муж с женой отблагодарили доброго человека и отправились к себе домой. А мужчина-охотник отправился дальше. Долго, коротко шел, снова заблудился. Никак не может найти дорогу домой. Так неизвестно куда идет по лесу. Видит – вечереет, и луна уже высоко в небе взошла. Слышит он, что кто-то кричит:

– Вверху повис! Помогите!

Мансийский охотник смотрит: крикнувший сидит на верхушке сосны. И тогда охотник вырвал сосну из земли и взвалил себе на плечо. Мужчина прислушивается, а тот покрикивает:

– Кур, кур, кур!

Поставил он сосну на землю, и неведомый черт прыгнул ему на спину. Наш охотник упал в обморок. У этого неведомого черта был берестяной кузов, который зацепился за сук сосны. Кузов был огромный: он был спит из трех огромных берестяных полостей. Мужчина-охотник очнулся. Взял кузов, взвалил на плечи и отправился искать свою деревню. Долго шел и пришел в свою деревню. Вывалил все из кузова и увидел столько шкурок белки, лисицы, соболя, сколько не видел за всю жизнь. Он раздал все

богатство охотникам деревни. И сам стал жить богато. И теперь живет.

Мужчина-охотник очнулся. Взял кузов, взвалил на плечи и отправился искать свою деревню. Долго шел и пришел в свою деревню. Вывалил все из кузова и увидел столько шкурок белки, лисицы, соболя, сколько не видел за всю жизнь. Он раздал все богатство охотникам деревни. И сам стал жить богато. И теперь живет.

Надо заметить, что менкв как помощник, благодетель или благодаритель – необычное явление для фольклора обско-угорских народов, в религиозных представлениях хантов и манси у него другие функции, чаще всего менкв является носителем зла и опасности.

В некоторые версии мансийских рассказов мис-нэ, выступающая в этом случае как единственный персонаж, является дочерью бога войны Хонт-Торума войны, или же младшей сестрой братьев-богатырей с верховьев р. Ляпин – тех же самых менквов. По другим рассказам, мис-нэ имеет мужа, им является Пайпын-ойка, помощник Хонт-Торума [19]. Имеются данные, что у манси различаются Вор-Мис-нэ “Лесная женщина Мис” и Вит-Мис-нэ “Водяная женщина Мис” [20].

Персонажи, сходные с мансийскими хозяйками тайги мис-нэ, имеются у целого ряда народов Западной и Южной Сибири [21]. Согласно воззрениям алтайцев, среди обитателей мира духов имеются духи *албыс* или *албасты* – это красивые молодые женщины, не вышедшие замуж, или дочери какого-либо эззи – духа-хозяйки горы или леса, они встречаются с охотниками и вступают с ними в связь. Считается, что этих духов-девушек приманивают сказки и песни, рассказываемые охотниками – так появляется мост, связывающий сказительскую традицию, в которой заключена способность привлекать покровительствующих духов, и шаманскую практику, в которой важное место занимает призывание духа-помощника. Такие же духи в женском обличье есть и у тувинцев, но у них они не так прелестны, как у алтайцев. Впрочем, у тувинцев *албысы* могли менять пол и нападать на мужчин и женщин, превращаясь при этом в существа противоположного пола по отношению к тому, на кого они нападали. Некоторые ученые считают, что образы хозяйек гор и рек – это контаминация образа матери-земли с духами-хозяйками гор и рек, однако, как мы полагаем, такое допущение не обязательно: во-первых, у соседних с тувинцами народов духи-девушки представляются как дочери духов-хозяев гор и

лесов, во-вторых, оно основано на гипотезе о древнем тотальном матриархате в верованиях и общественных отношениях, которая в наши дни не находит подтверждения.

У шорцев духами-хозяевами гор были частью мужчины, частью женщины. Хозяйка гор выращивала соболей, покровителем охоты был сарас или колунак – колонок. Горные хозяйки зверей и дичи у шорцев тоже любят сказки и песни. У кумандинцев хозяйки тайги представлялись как женщины, то же самое мы наблюдаем у многих тюркоязычных народов Южной Сибири.

У якутов имеется обычай изготавливать куклу, изображавшую умершего, в которой какое-то время будет находиться его душа. Сходный обычай изготовления изображения *иттерма* характерен и для манси, и для хантов, от которых он, видимо, заимствован ненцами, но только у якутов эти представления связаны с определенной половозрастной категорией умерших, чье изображение предписывается изготавливать, а именно – с категорией молодых незамужних женщин, той самой, к которой принадлежат в виртуальном мире прекрасные хозяйки тайги-покровительницы охотников. Но на что именно направлены были обычаи якутов, имеющие целью взаимодействие людей с миром духов – на содействие появлению новых хозяйек тайги или на противодействие ему, то есть на стремление оставить душу ближе к людям – пока непонятно. Отметим, что у хантов и манси, по некоторым данным, изображения-*иттерма* молодых женщин, девушек и детей хоронили либо в могиле, либо в лесу – но, в отличие от *иттерма* других категорий умерших, не хранили дома.

Представления, согласно которым девушка, умершая до замужества, становилась лесным духом характерны для корейцев – это был один из мотивов ранней выдачи девушек замуж. У бурят, как и у тюркоязычных народов Сибири, также имелись женские духи тайги – ими тоже становились рано умершие девушки и молодые женщины, считалось, что они имеют талисман, обладающий волшебной силой, и склоняют охотников к связи.

Согласно воззрениям кетов, женский персонаж, который можно встретить в тайге, по верованиям кетов имеет несколько другую природу – это медведь или сын медведя Кайгусь, появляющийся перед людьми в образе «лесной девки». Данная функция медведя в мифологии кетов не имеет аналогов среди фольклорных произведений или поверий народов Сибири, а мотив

оборотничества такого персонажа уникален, если не считать рассказов тувинцев о духах, способных изменять пол. Кетские материалы об образе «лесной девки» обособлены еще и тем, что Кайгусь, кажется, существует у кетов в единственном числе, в то время, как по большинству рассказов у манси и по рассказам в других традициях, прекрасные хозяйки тайги существуют во множестве.

Среди духов-хозяев эвенков присутствуют духи *сэвэки*, покровительствующие охотникам и имеющие облик молодых девушек. В одном из рассказов девушка-сэвэки приносила одному охотнику удачу, но, когда он рассказал о ней другим, он потерял свою охотничью удачу и вскоре умер. У западных эвенков дух охоты – *мухон* (то же, что *мусун* у эвенков) представлялся людям в виде девушки.

Один из персонажей пантеона негидальцев, близких по языку и культуре к эвенкам – это Калгама или Кокгама (разные записи одного и того же имени), это женский дух-хозяин тайги, который является охотнику в образе прекрасной женщины.

По воззрениям нанайцев, среди многочисленных духов имелся дух-женщина, помогающая охотникам, которого называли «моя жена». У орочей, как и у негидальцев, бытовали мифы о духах Какдзямю. Какдзямю – это дух охоты, он, как орочи, живет семьей. У него есть сумочка с шерстинками зверей – так же, как у женских божеств и духов других тунгусских народов. Однажды Какдзямю вступил в связь с женой охотника, забыл у нее свою сумочку, после этого охотник стал удачливым – такой вот настоящий мопассановский сюжет. Как видно, покровителями охоты могут быть не только прекрасные девицы, но и духи-мужчины, и они тоже оказывают охотникам благоденствия – но через посредство их жен, и стоит заметить, что у близких друг к другу по языку и культуре народов представления о духа-хозяевах довольно сильно различаются.

Нивхи говорили об умершем «ушел к своим» – здесь в виду имелись духи «горные люди», про умершую незамужнюю девушку «ушла к жениху», также, очевидно, к «горному человеку»: последнее явно указывает на изменение статуса. Чукчи думали, что души-*увиритти* одиноких женщин живут в мире мертвых сами по себе в одиночестве – таким образом, эта категория человеческих душ обособляется от других умерших и выглядит потенциальным ресурсом для превращения их в хозяйек тайги или тундры.

У ительменов среди сверхъестественных существ имеется дух фех, который превращается то в мужчину, то в женщину в противоположность полу того человека, с которым он встречается в лесу.

По представлениям айнов, среди многочисленных обитателей виртуального мира, духов камуй имеется особая категория духов *васанги*, которые могли превращаться в красивых женщин.

Таким образом, хозяйки тайги, являющиеся помощницами охотников и весьма сходные по поведению и функциям с мансийскими *мис-нэ*, представляют собой такую категорию сверхъестественных существ, представления о которой широко распространены среди народов Сибири. Представления о такой категории духов, генеалогически связанной с духами-хозяевами высшей категории или божествами с одной стороны, и с людьми в их перевоплощении в виртуальном мире, с другой стороны, оказываются характерными для многих народов, что находит разнообразные подтверждения и в религиозных представлениях, и в мифологических рассказах, и в обрядности.

Аналогичные сюжеты, часто с очень похожими на обско-угорских *мис-нэ* персонажами, встречаются у других народов – у нивхов («Айн и горная хозяйка»), в нивхском фольклоре обретенное таким образом богатство сохраняется надолго при следовании обычаям (нивхи: «Горная красавица»). Иногда богатство и бедность регулируется внешне рационально, но за рациональностью стоят персонажи со сверхъестественными функциями (чукчи: «Оленевод и семья волков»). Этот же сюжет зафиксирован у эвенков с усилением социальных мотивов в трансформированном виде (эвенки: «Почему эвенки стариков уважают»: люди обидели хозяйку зверей, явившуюся под видом старушки). Сверхъестественные персонажи определяют судьбу богатых и бедных героев, различающихся личными качествами и у других народов (ненцы: «Два брата и великан»; энцы «Два брата»).

Особый интерес для нашей темы вызывает бедный, ничего не имеющий герой в экспозиции сказочного текста, в котором вообще отсутствует потестарное противопоставление персонажей по признаку достатка. Один из образцов проествования о подобном герое – мансийский текст «Богатырь Невеличка. Вот его начало: *В одном селе ли, в одном поселке ли живет Богатырь Невеличка, его имя – Патум-пирва-люлит-ойка. Есть у него внук, маленький внук.*

Сам его воспитывает. Это бедный мужчина. Кормит он своего внука костями сухой рыбы и тем, что сам найдет. Так и воспитывает. Внучек едва-едва шагает, мал еще. Однажды внучек говорит своему деду: – Сделай мне стрелу, хочу поиграть. [15, 411]. Данный образец, как кажется, представляет сюжет об одиноком ничего не имеющем герое уже в трансформированном виде – у него есть дед, хотя и эта фигура может оказаться трансформом какого-либо из персонажей обско-угорского пантеона.

Аналогичные тексты имеются у других народов, в частности у селькупов («Сказка про Ичу» и др.). Подобные сюжеты, как мы полагаем, являются трансформациями мифологических рассказов об одиноком герое, для которых значимыми является не антропогоническое или этногоническое содержание, какое обычно присутствует в подобиях еткстах или вкладывается в них традицией или отдельными исполнителями, но фортуногенез, то есть объяснение происхождения «нормального» достатка у героев такого типа.

Интересный предмет в контексте противопоставления богатых и бедных – герой-сирота, в женской персонификации и в позднейших преобразованиях («Золушка») представленный огромным числом вариантов, присутствующих в самых разных традициях¹⁷³. Такие сюжеты хранят генетическую память об обиноком герое: социальная конфликтность их вторична. Ср.: «*Говорят, жил в давние времена один богатый эвенк с тремя сыновьями. Одного работника имел – молодого парня-сироту. Этот парень был у него охотником, много добычи приносил, кормил их. Сыновья хозяина часто обижали парня-работника, смеялись над ним*»: герой наказывает своих обидчиков хитростью (эвенки: «Бедный парень-охотник»).

Диспропорция открытых и скрытых качеств (нарядная одежда и умение или неумение делать что-либо полезное) характерна для сюжетов о девушке и лягушке (эвенки, орочи, нанайцы: сюжет «Царевна-лягушка» с другой композиционной точки зрения). Усиление социальных мотивов в сюжетах поглощает при выстраивании новых текстов даже архаические этимологические мотивы сказок о животных

(нанайцы: «Бедный и богатый старик»: в текст инкорпорирован этимологический мотив о черных кончиках ушей зайца; удэгейцы: («Бедный и богатый», «Два старика Канда»), этот же сюжет есть у орочей, ульчей и нивхов); в данном случае порицается и наказывается не богатство, а жадность. Для сказок тунгусских народов Дальнего Востока богатство ассоциируется с трудом или с удачей, бедность – с ленью, неумением что-л. делать, наказанием за что-либо.

Показательно, что «богатство» и «бедность» как оценочные или статусные ценностные категории оказываются полностью иррелевантными для эвенских эпических сказаний. Достаток может иметь сверхъестественную природу: «*Жил один человек. Один-одиношенек. Хотя он жил одиноким, все же был богатым. у него была одна юрта, большая юрта. У этого человека огонь всегда готов, он сам за дровами не ходит, за водой не ходит. И у него всегда все готово: пища приготовлена, а чтобы кто-либо готовил, не видно*» (эвенки: «Делгэни») [22]¹⁷⁴. Под «богатством» понимается самое имущество, «бедность» как эпический концепт отсутствует, ср. «*Старший брат всегда по долинам больших рек обитал. Ойинде всегда по озерам обитал, рыбачил, Младший брат их Мэтэлэ всегда по большим горам обитал, дикого оленя, горного барана добывал. Это было все, что они имели, это было богатством их*» (эвенки: «Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ», запись А. А. Даниловой).

Социальные мотивы в тунгусском эпосе несколько усиливаются в поздних фиксациях эпоса, в которых сохраняется и ценностная архаика: «*Жили эвенки. Жил очень богатый старик со своей старухой. У них было много родственников и людей, которые работали на них. Несмотря на то, что старик был так богат, никого не обижал. Поэтому те, которые работали на них, очень уважали старика. У старика было очень много оленей. И он, и его люди были очень удачливые охотники*» (эвенки: «Нэлтэк», запись В. А. Роббека).

В эвенкийском эпосе богатство – свойство земли, а не людей: «*Эта милая Средняя земля, Так устроенная, Имела много зверей, скота. На солнечных склонах жили Бесчисленные*

¹⁷³ Существенно, что сюжеты о гонимой падчерице присутствуют в изобилии даже в тех традициях, где в социуме нет жесткого противопоставления между родными детьми и приемными детьми-сиротами.

¹⁷⁴ Здесь и далее цитаты из эвенских эпических текстов даются по рукописям, подготовленным автором данной статьи к публикации в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

дикие олени-самцы. У горных вершин Бега-ли вприпрыжку зайцы. У рек в ельниках было много белок – [Такой] богатой стала страна» (эвенки: «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» [23, 240].

Из большого числа примеров видно, что «богатство» в фольклоре народов Сибири – норма, обусловленная природными и социальными факторами и поддерживаемая синкретическими

(социальными и религиозными) этическими нормами. «Бедность» персонажей – наследие этиологических мифов или иллюстрация уклонения от социальной нормы. Конфликты «богатых» и «бедных» персонажей с индивидуальной основой вторичны, те же конфликты с коллективной основой представляют собой весьма позднее явление, во многом обусловленное, а точнее, спровоцированное социальной конъюнктурой.

Литература

1. Воскобойников М. Г. Бытовая сказка эвенков // Фольклор народов Севера СССР : сб. науч. тр. / Ленингр. гос. пед. ин-т, 1980. – С. 20-53.
2. Беликов Л. В. Основные виды устного народного творчества чукчей. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1956.
3. Беликов Л. В. К характеристике устного народного творчества чукчей // Ученые записки Ленинград, пед ин-та им. А. И. Герцена, т. 167. Л., 1960. С. 271-293.
4. Беликов Л. В. Особенности формирования основных повествовательных жанров в чукотском фольклоре // Фольклор и этнография народов Севера /Межвузовский сборник научных трудов. Л., 1986. С. 3-30.
5. Новикова К. А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан, 1987.
6. Ерныхова, О. Д. Казымский мятеж (Об истории Казымского восстания 1933-1934 гг.) / О. Д. Ерныхова ; ред. В. Н. Ерныхова ; рец. : В. И. Сподина, Т. А. Молданова ; Департамент образования и молодеж. политики Ханты-Манс. авт. окр. – Югры, Об.-уг. ин-т прикладных исслед. и разработок. – 2-е изд., доп. – Ханты-Мансийск : ИЦЦ ЮГУ, 2010.
7. Ханзерова Ирина. Правда без срока давности // Нарьяна вындер, 2014. 31 марта.
8. Мандалада // Википедия URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Мандалада>. 27 января 2016 г.
9. Задорин В., Омруев И., Шарыпова А. Коллективизация по-чукотски // Мир Севера, 2011, 1 (74). С. 20-27.
10. Мартынова Е. П. Представления о богатстве у ненцев Ямала // Сибирский сборник – 4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой). СПб: МАЭ РАН. 2014. С. 161-170.
11. Богатство и бедность в традиционной культуре. Материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2014.
12. Андреева Е. А. «Хорошая жизнь»: Категория богатства в кетском фольклоре // Богатство и бедность в традиционной культуре. Материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2014. С. 120-124.
13. Глеубергенова Н. А. Понятие «богатство» в фольклоре каракалпакского народа // Богатство и бедность в традиционной культуре. Материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2014. С. 162-165.
14. Басангова Т. Г., Бурыкин А. А. К разработке электронных ресурсов для фольклористики создание и опыт использования электронной библиотеки сказок народов мира // Информационные технологии и письменное наследие. E1'manuscript-10. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 28-31 октября 2010 г. Уфа, Ижевск, 2010. С. 32-35.
15. Мифы, предания, сказки хантов и манси. / Сост., предисловие и примечания Н. В. Лукиной. М., 1990.
16. Ошаров М. Северные сказки. Новосибирск, 1936. (электронная версия).
17. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание. Новосибирск, 2005.

18. Баландин А. Н. Язык маньсийской сказки. Л., 1939.

19. Мифология манси // www.yamalarchaology.ru/index.php.

20. Виноградова Д., Непомнящий Н., Новиков А. Неандерталец жив? // www.alamas.ru/rus/publicat/Novikov.htm

21. Бурыкин А. А. Представления манси о хозяйках леса мис-не и их аналоги в религиозных воззрениях народов Сибири и Дальнего Востока // Словцовские чтения-2007: Материалы докл. и сообщ. XIX Всерос. научно-практической краеведческой конференции. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2007. С. 134-137.

22. Эпос охотских эвенков. Якутск, 1986.

23. Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990.

В. Н. Соловар

Хантыйская загадка

Загадка – вид устного творчества; замысловатое иносказательное описание предмета или явления, предлагаемое как вопрос для отгадывания; задается с целью испытать сообразительность, развивает способность к поэтической выдумке [1].

В хантыйском языке слово *моьцэпты* происходит от слова *моьци* – сказка, *моьцэпты* – это то, что сказывается, рассказывается, как сказка. В отличие от сказки, которая сказывается только после захода солнца, когда все готовятся ко сну, загадка загадывается в любое свободное время, когда человек не занят трудом, когда у него есть желание развлечься. Для привлечения внимания загадывающий произносит: «Ма моьцэптем» или «амамэпцем» – моя загадка., затем загадывается сама загадка. Любая народная загадка состоит из двух элементов: текста самой загадки и разгадки.

Народные хантыйские загадки возникли в условиях отсутствия письменности и в течение веков являлись одним из средств сохранения духовного опыта народа, были способом передачи ценных, иногда необходимых советов и наставлений молодому поколению, а также средством развлечения. Загадки, как и другие жанры устного творчества народа, являются художественной формой отображения объективной действительности, своеобразным средством поэтического выражения общественного бытия и сознания того или иного народа. Возникновение загадок исследователи связывают с верованиями первобытных людей, которые одухотворяли живую и неживую природу. Многие явления природы и животные не назывались прямо, они были табуированными, поэтому их названия заменялись эвфемизмами [2].

В загадках окружающий мир представлен в конкретных вещах, предметах. Образы загадок зримы и осязаемы.

Наши предки стремились познать окружающую их природу, природные явления, материалы и орудия своей повседневной трудовой деятельности, сближая и сопоставляя одно с другим. Загадки появляются не в одно время, они возникали в результате наблюдений над жизненными явлениями, над пережитым в течение многих десятилетий и столетий. С социальными изменениями связано появление новых тем в загадках.

Рассмотрим тематический состав загадок [3].

Загадки в словесной форме сохранили до наших дней многие ныне исчезнувшие из жизни реликты рыболовного и охотничьего быта, мировоззрения, языковые особенности, тонкие и ценные наблюдения над явлениями природы, т.е. весь своеобразный этнографический мир, который отличает один народ от другого. Тематический состав загадки определяется своеобразием истории, хозяйственно-бытового уклада, нравов, обычаев, природы края, в котором обитает этнос. Самыми многочисленными являются загадки об орудиях труда, о предметах домашнего обихода, о предметах охоты, рыболовства. Хантыйские загадки можно разделить на следующие *тематические группы*:

1. Вселенная и явления природы.
Торэм цурэс нүвти юх. (хятэ);
Хотлаңэп пирмэң тэхты (хөсэт);
Йүх тый хишэм ньаң пслэк (тылац);
Нуви сух ляртийэп, питы сух йүвэрицэп (ат па хатэ);
Сот хө и есам (йцук);

Ишны илтийэн цсел вух (йеук посем) ‘Под окном серебряная монета висит’ (сосулька);

Патлам хот сунэн лайц лөйэл (йиук посыйэл).
2. Растительный мир.

Жизнь в тесном и постоянном соприкосновении с природой научила хантов хорошо понимать внутренние ритмы ее жизни, научила любить природу и доверяться ей. Встречаются загадки о разных породах деревьев, о ягодах. Приведем примеры:

И сот хөйэл лэматсүхэн, и сот хөйэл, ньарлуулжты (тэйлэн сүмэт, нохэр йүх, вөнши) ‘Сто человек в одежде, другие сто раздетые’;

Йүх тый сальи-вульи (йөм) ‘Вершина дерева сверкает’;

Йүх тый хув нос (аниши);

Юх тый хурау хинт (нохэр) ‘Вершины дерева узорчатый кузов

для сбора ягод’;

Ньэрэм күтэлэн вүрты ухшамэн ими омэсэл (мөрэх) ‘Посреди болота женщина в красном платке сидит’;

Карты хот лытийэн и не лыймад (нохэр сем) ‘В железном доме одна женщина сгнила’;

Сер вөнт, мур вөнт сямэн питы түйшэл ики лоль (вои) ‘В дремучем лесу стоит мужчина с черной бородой’.

3. Животный мир.

Хумалхаи сот соям (вүлы хөхэлты пэнтэл);

Йухан кимэлэн кивартэм турэн лер лоль (вүлы пурты вой);

Йүх тый вел ловэн хө (лауки);

Семэн ан ныты вөн лор кимэл сэй панэт сорьсу пернайэт (тор пэнтэт);

Хотэл ван, лепенэл хув (савне);

Кэв семэн, пэйлэн лапэт шурэс ата-хятла рөнитлэт (хайшайэт);

Ики түйи пүн өхтөйэн мэнэл (нымсар ими);

Йиук илти сямэн калац (панне);

Мув күтэн лусэх (мэйлэн хул);

Хөлэм вүрэн шөмлэн йүх (сөх);

Сот оутан йиук вөрт пух (лар);

4. Человек и его тело.

В загадках о человеке встречаются почти все предметы и явления, которые связаны с его жизнью и бытом.

Антэл пунмад мэр ай пухэл най сот мув хулуйэва йаңхсэлэ (нумэс) ‘Пока он надевал пояс, его младший сын сто божественных земель обходит’;

Хойми нүтөйсүэн (семэн) ‘Котелки с золой’ (глаза);

Ай вой өнхийсүэн (нюл вүсүэн) ‘Мышиные норки’;

Тамиты вантлэм вөл, тумиты вантлэм

антөм (күникар) ‘С одной стороны посмотрю – есть, с другой посмотрю – нет’;

5. Предметы материальной культуры.

Лапэт хор сух ньүкьесу ими хөс вэт оуэт лүв тэйэл, кят оуэт лүвнэл лыпацунэн ‘У женщины в шубе из кожи семи оленей двадцать пять ребер, два ребра вывихнуты (нүки хот);

Амамэтисем, илэн сот, нөмэн сот ‘Внизу сто, вверху сто (хот хэры, хот ланэл);

Хот питэр цсел вух (ишны);

Сот хө и йош (ов лүнк);

Ким хот сунэн вөн турэнлэн йис хө лоль (цу-хал);

Каврэм йиуки шорэс шөпи урэм вухсар ванкары (нүт нөр).

Основным занятием хантов до недавнего времени были охота, рыболовство, оленеводство, поэтому появились загадки, связанные с этими промыслами.

Например:

Най пэлаттэн хө мув вортэл, йиук вортэл (сесы);

Ухлы көккөк шувийэл, хивийэл (тыньцаң);

Амамэтисем, вүр сот сем (пилт) ‘Сто глаз леса’;

Йиук илти сот сем (холэн) ‘Под водой сто глаз’.

Итак, загадки чутко отражают хозяйственно-бытовые изменения в жизни народа, являются надежным историческим источником, в котором все своеобразие национально-этнографического мира, который в настоящее время быстро исчезает, так, например, не используются уже при охоте пилт ‘перевес’ (сеть для ловли уток), редко ставят сесы – ловушка для добычи боровой дичи, не ставят в жилище цухал чувал (традиционная печь).

Синтаксическая структура загадок

Синтаксическая структура загадки представлена простыми /односоставными и двусоставными предложениями, реже сложными предложениями. Односоставное предложение может быть представлено составом *подлежащего*:

Хойми нүтөйсүэн ‘Котелки с золой’; *Мув күтэн лусэх* ‘Плоский, как земля в разрезе’; *Ай вой өнхийсүэн* ‘Мышиные норки’; *Йүх күтэн ланты лунас* ‘В середине дерева лобаз с мукой’; *Көрт вүтти кэлы хөс* ‘За деревней яркая звезда’; *Төрэм еслэм ньоп күр* ‘С неба спущенная нога лосёнка’; *Йиук илти күмри хот* ‘Под водой шумный дом’; *Вои күтэн лыптэн йүх* ‘Посередине деревни лиственное дерево’;

составом сказуемого: *Лор күтэлэн цсел вуи ан шөпи ноптөйэллэ;*

Лапэт лор вантлэ.

Загадки представлены также в форме просто-двусоставного предложения:

Ньай йүрэн ими и ухшам хир лытийа луумэл ‘Четыре ненецкие женщины под одним платком скрылись’; *И ики сот ньаь тэхэл* ‘Один мужчина сто лепешек бросает’; *Хотэл ван, лепенэл хув* ‘Дом=ее короткий, сени длинные’;

И пелкэл рүва, и пелкэл пан ‘С одной стороны – обрыв, с другой стороны – песчаный плёс и др.

Структура загадки представляет собой сложное предложение: *Нөмэн сывасунэн-күрэнэн лярлэнэн, илэн сот хор цайхрийэл;* *Нуви сух лярнийэл, питы сух йуэрцэл.*

Художественная организация загадок.

Отличительной особенностью народной загадки является краткость, лаконичность изложения и образность. Обычно загадка состоит из одного, двух или более суждений и при устной передаче должна хорошо запоминаться. Например: *Сот хө и есам* ‘Сто человек одну грудь сосут (букв.: ста человек одна грудь); *Төрэм шурэс нүвпи йүх* ‘Небесное дерево с тысячей ветвей’; *Хотланэл пирмэн тэхты* ‘На крыше шкура с дырками от личинок’; *Йүх тый хув нос* ‘Длинная рукавица вершины дерева’.

Основным стилистическим средством загадки является метафора.

В основе метафоры лежит сопоставление двух явлений /предметов/. Загадки о явлениях природы и окружающей действительности построены в основном на метафорах и сравнениях, связаны с образами человека, животных, предметов быта. В хантыйских загадках загадываемый предмет не называется. Вместо него – его метафорический эквивалент. Например, вместо прямого выражения мысли: «Через горячий котел перекинута узкая ручка котла», мы отмечаем метафору – *Каврэм йиуки шорэс шөпи урэм вухсар ванкары (нүт нөр)* – Через кипящее море тощая лиса перегнулась; *Йис хө йүвтэм ньол вүс нөпэт лоль (мойпэр хот ов)* – Отверстие от стрелы, пущенной древним человеком, век торчит; *Па мув эвэлт китэм вүна пөцка и пелкэл нуви и пелкэл вүрты (карэн пушэх)* – Бочка, отправленная с другой земли, наполнена наполовину белым вином, вторая половина – красным вином. В данных загадках также вместо реального мира – его метафорическое обозначение.

В качестве метафоры в загадках чаще всего выступают существительные. Например:

Йиук илти сот сем (холэн);

Йам тор үвты сый лапэт лор елты сабэл (шайуан);

Лор күтэлэн цсел вуи ан шөпи ноптөйэллэ (тохтэн). Метафорами в загадках могут быть

также глаголы: *Лөмэлтам, пуналтам акаь ова хөхэтэл, мўла хөхэтэл (йэуэт); лапэт лор вантты (пилт хөр); Тум мув эвэлт китэм вөнэл тэм мува йухтэс, тэм мув эвэлт китэм вөнэл тум мува йухтэс (непек); Турэн тый, варэс тый өхтөйа хөүхэл, тэм омэсты мув иса керлэлэ (илэм).*

По способу создания, соотношения образов реальных и метафорических загадки можно разделить на следующие группы:

1. Один загадываемый предмет сопоставляется с каким-нибудь одним же метафорическим предметом. Например: *Сер вөнт, мур вөнт сунэн вүрты ухшамэн не холлэл (ноңх); Йухан кимэлэн кивартэм турэн лер лоль (вүлы пурты вой); Пятлам хотэн хот хэр хуват нуви нүл хятэл (тылэц).*

2. Один загадываемый предмет выражается через несколько метафорических предметов, например:

Күтлэн вүс лепенэс, кят пелэк ан лепенэс (молци); Карты вои нүмнийэн йүх вои, йүх вои нүмнийэн тухэл вои (карты ньол); Сыры хөйэл лольэм тэхийэн йулта хөйэл лоль (вүлы оңэт).

3. Несколько загадываемых предметов сопоставляются с несколькими метафорическими предметами, например:

Карты неңэл лавэтэл, сүмэт неңэл вулытэл (нүт кавэрэл, лыйэлэн ньорйалэлы); Төрэм пух, күрэс пух нарэсэл, лымэцлал-хумэцлал йаклэт (вот на тэйпэр). В ряде загадок метафорический заменитель загадываемого предмета не называется, только подразумевается.

Например:

Амамэтисем, елэнэ – ит (сул) – Вкусное на свете – одно; Йэлэн йитэлэн – лаль, вана йухэтлэт – ит (васы күйт) – Вдали войско, вблизи – один; Йүх тый сальи-вульи (йөм) – Вершина дерева сверкает; Хот ланэл сальи-вульи (хөсэт); И пелкэл рүва, и пелкэл пан (лайэм).

Итак, в основе построения загадок лежит сопоставление различных предметов по их отдельным качествам и признакам. Можно выделить следующие типы образования метафорических загадок:

1. Предметы сопоставляются на основе их общего внешнего сходства. Например:

Карты мухты сухэм етмал (йинтэн па сухэм) ‘Через железо нитка прошла (игла и нитка); *И пелкэл рүва, и пелкэл пан (лайэм),* в данной загадке говорится о топоре, одна часть топора – обух, он сравнивается с обрывом, другая часть топора сравнивается с плесом, т.к. она покатая.

2. Предметы сопоставляются по цвету. Например:

Сер вонт, мур вонт сўнэн вўицлэм нөйән хө лоль (сўмәт лыпәт хойса) – В дремучем лесу стоит мужчина, покрытый желтым сукном (береза с пожелтевшими листьями); *Сер вонт, мур вонт сāmән нуви ухиамәу ими омәсәл (лөньц аукәл)* – Посреди дремучего леса женщина в белом платке сидит (заснеженный пенек); *Пātлаm хотән хот хār хўват нуви нўл хātәл (тыләц); Хьөрәм күтәпән вўрты ухиамәп ими омәсәл; (мөрәх).*

3. Предметы/явления сближаются на основе признаков их внутренней организации. Например:

Пау нāлат икилө төрәм алмәс (сөсы); Нўм мўв эвәлт тўвәм пөцка катсыр вўнайән ләлтәм (васы пушәх).

4. Предметы сравниваются по их функции в жизни человека. Например:

Хошәм – ит (иләм) ‘Теплое – одно’; *Кāt хот күтән лавәм өхлүйә тәләсүйәл (нуләц)* – Между двумя домами санки с углем катают; *И хөйәл, лөийәл, и хөйәл нāхәл (онтәпән наврәм)* – Один его мужчина висит, второй его мужчина смеется (ребенок в люльке).

Итак, в загадках всевозможные предметы и явления реальной действительности вступают в самые разнообразные отношения и раскрываются с самых разных сторон. Рассмотрев загадки об одном предмете мы видим, какими сторонами, качествами он сопоставляется с другими предметами, как создается загадка.

Мир реальный и мир метафорический в загадках по своей тематике в принципе адекватны, но метафорический мир более разнообразен по своей предметности и более значим в поэтическом отношении. Метафорический мир создает художественную образность, придает загадкам поэтичность.

Сопоставляя загадываемые предметы с предметами, выполняющими функции метафоры, загадка усиливает тот или иной признак реального предмета, делает его более значительным, например: *Каврәм йиуки щорс шө пи урәм вухсар ваукары (нўт нөр)*, в данной загадке котел сравнивается с морем, в котором горячая вода, ручка котла сравнивается с тощей лисой, идущей через это море.

Некоторые загадки строятся на звуковом образе. Звукоповторами загадка воспроизводит ритм движения или звука, связанных с умалчиваемым предметом. Например:

Лāты-пāты вәтсот, лāты-пāты хөтсот, Йонтәл, йонтәл сора, вәрәл-вәрәл сора (вўлы хөхәлты сыйәл)

‘Щёлканье пятисот, Щёлканье шестисот, Быстро-быстро шьет, Быстро-быстро делает;

Кўлыты, кўлыты кātән, лөңх йасәу, мөңк йасәу нөхәмты хөт хө (өхәл) ‘Двое скрип-скрип, шестеро молитвы читают’;

Ухлы көккөк шувийәл, хивийәл; (тыницау) ‘Безголовая кукушка шумит, свистит’.

Часто предметы и явления неживого мира сопоставляются с живыми существами, в этом случае возникают олицетворения. Например:

Патлаm хот сўнән лāц лөйәл ‘В темном углу дома болотная птица поёт (вода капает); *И икилө йўнәл вўсәл вөна тәл, сāmәл-мухләл хул кāлләт (хот лыти);* И ики сот наңк аләл (лупас); *Питы ухәп сот хө и хоп лыпийән улләт (ицраука хушан); Кāt ими нәр вениши сāңхәм эвәлт хātәмәлүнән (сөм йиуқ)* – Две женщины с крутого берега скатятся (слезы). В данных загадках капающая вода сравнивается с пением выпы; лобаз сравнивается с женщиной, который несет сто листовниц; коробка со спичками сравнивается со стами мужчинами, лежащими в одной избе; слезы сравниваются с двумя женщинами, которые катятся с крутого безлесного обрыва.

Олицетворения одухотворяют неживой мир, придают загадке большую поэтичность, создают яркие образы и картины.

При создании образов в загадках используются числа. Общеизвестно, что у разных народов имеются числа, обладающие определенными магическими свойствами. Магические числа в загадках имеют значение преувеличения, необходимого для заострения внимания. Например:

Сплән ит; Сот хө и есәм; Сот хө сәварл и хө перәтәл ‘Сто человек рубят, один ворочает; *Йām хө тāйәм алты кэши тый ләпәт лор елты кāл (вуцкўв)* ‘Меч хорошего хозяина через семь озер видно (купол церкви); *Төрәм шүрәс нўвпи йўх* и др.

В основе загадок лежит поэтическое/метафорическое мышление. Загадки возникают из необходимости максимально удовлетворить поэтические потребности народа. Процесс загадывания и отгадывания загадок доставляет несомненное эстетическое наслаждение: мы наслаждаемся красотой народного поэтического мышления, восхищаемся яркими метафорами, смелыми поэтическими ассоциациями загадок, их тонким юмором.

Литература

1. Словарь литературоведческих терминов. М, Просвещение, 1974.
2. Аникин В. П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957.
3. Хантыйские загадки. Ханты амаамэтшет. Khanty Riddles. СПб., ООО «Миралл», 2006.

В. Н. Соловар

Хантыйская сказка (заметки)

Рассмотрим бытовые и кумулятивные сказки. Стиль бытовой сказки снижен. Художественность создается лаконизмом, использованием речевых богатств повседневного языка. Бытовые сказки предельно приближены к реальной действительности. В них высмеиваются различные пороки людей: глупость, жадность, лень, воровство, непослушание, нечестность, скупость, страх людей перед сверхъестественными силами. Их качества доведены до предельной степени – абсурда, поэтому они всегда предстают в смешном виде. Сюжеты бытовых сказок в основном кратки.

Действие развивается в привычной обстановке: герои сказки заняты повседневными делами. Типичное начало сказок: *Имеуән-иксеуән вөсүән* ‘Жили-были муж с женой’ [1; 2; 3; 4].

В сказке *Вуйау хāйәп* «Жирный кулик» рассказывается о том, как старик ставит ловушку для ловли рыбы, проверяет ее. Он добыл с помощью лука и стрелы кулика. Сварили они с женой кулика, жиром наполнили всю посуду. Но жира все больше и больше. Взобрались они на постель. Скоро жиром наполнился весь дом. Так они и захлебнулись в жире. В последнем предложении содержится скрытое поучение. Таким жирным оказался кулик. Ханты знают, что речной кулик очень маленький, в нем нет мяса, а жира тем более. Стоило ли добывать его, да еще и луком и стрелой. Насмешка кроется даже в предложении мужа уколоть кулика иглой.

В этой сказке высмеивается жадность супругов. Они наказаны за то, что были неразумны, не потрудились искать дичь подальше от своего жилья, хотели насытиться маленькой птичкой. Гиперболизация доведена до высшей точки: оказывается, от кулика бывает очень много жира, что даже можно утонуть в нем.

В сказке *Пāлтапәу ики* «Трусливый мужик» рассказывается о том, как жена поставила тесто и ушла в соседний дом. Тесто поднялось и выплыло из посуды. Муж услышал звук падающего

теста, испугался, бросил в ту сторону топор и кинулся к двери. Но зацепился за дверную ручку. Так и висел, пока жена не пришла. В сказке высмеивается трусость, вера в сверхъестественные силы, глупость мужа. Эта короткая сказка оживляется за счет диалога мужа с предполагаемым сверхъестественным существом и женой.

В сказке о женщине-кукушке порицается лень, непослушание детей. Сказка поясняет детям, почему в настоящее время кукушка не вьет гнезда и подбрасывает своих птенцов трясогузке и йөмлөтне. Эта сказка близка к мифам, так как в ней есть превращение женщины в птицу.

В бытовые сказки мы включаем также сюжеты о проделках хитрецов. Такие сюжеты являются мировыми. В хантыйской сказке главным действующим лицом-плутом является Кавц «проказник». Все, что делает плут, основано на обмане. В сказке наблюдается система повторений. Сравним два варианта этой сказки. В варианте А Кавц живет с матерью, но в его проделках ему помогает жена. В первый раз он продает чудесный котел, который кипит прямо на снегу. Во второй раз он продает чудесный нож, который умеет заставить нерасторопную жену быстро готовить еду. В результате котел оказался обыкновенным, жен своих они зарезали. Плуता призывают на суд к царю, к шее ему привязывают камень, заталкивают плута в бочку, чтобы бросить его в реку. Но мимо шел поп и услышал, что в бочке кто-то чем-то брякает. Хитрец сообщает ему, что он считает в темноте деньги. Поп открыл бочку и сел туда вместо плута. Плут забил бочку гвоздями, и попа утром бросили в реку. Хитрец является к попаде и говорит: «Батюшка просит мешок золота». Попадья дает ему мешок золота, и хитрец отправляется к царю, чтобы сообщить ему, мол, ты приказал меня бросить в реку, меня отпустили и денег дали. Царь отправляется туда же, а его дочь достается плуту.

В данной сказке наблюдается заимствование из русских социально-бытовых сказок, мы

видим отрицательное отношение к царю, попу. Высмеивается их жадность, глупость; как можно считать деньги в темноте, кто может утопленного наградить деньгами и отпустить. В сказке царь и поп наказаны.

В варианте Б рассказывается о жене и муже Кавш. В варианте А жена подчиняется мужу, здесь же они как бы действуют сообща. В первый раз они продают собаку, которая, якобы, сама ходит в лес и приносит дичь, зверей. Во второй раз он продает такой же чудесный нож. И жена становится проворной, как быстрый соболь.

Сыновья Вошәң ворт ики только после второго случая поняли, что они обмануты.

Плут собирается с женой в гости, ведь у Тонтон ики есть две красивые дочери. Он опять что-то замышляет. Он убивает жену, но так это обыгрывает, что никто об этом не догадался. Когда он понимает, что младшая дочь Тонтон ики что-то поняла, он отрезает ей язык. Тут призывают мудрую колдунью, чтобы та раскрыла, что же происходит. Но в этот момент плут устраивает панику, все выбегают на улицу, а он в этот момент опрокидывает слепую старушку головой в горячий котел. Хитрец придумывает, как успокоить ее сыновей, он и их обманывает, в конце сказки он получает все их добро. И до сих пор возит их добро к себе.

В обоих вариантах сказки плут обладает предвидением, уже в начале сказки он знает, что к нему придут гости, у него уже готов план действий. Плут совершает зло, но оно остается ненаказуемым, он всегда в выигрыше.

Творцы сказок о плутах дают героям ум, веселый нрав, острый язык.

Основные средства раскрытия образов в бытовой сказке – гиперболы, эпитеты, приемы контраста и сатиры. Глупость героев преувеличена и доведена до невероятных размеров. Кавш активен, умен, он проявляет необычайную хитрость, изворотливость. Его не наказывают даже после преступлений. Народ любит его. Сказка смеется не над плутом, а над теми, кто попадает на проделки хитреца, кто верит всяким чудесам.

Бытовые сказки направлены на разоблачение общечеловеческих пороков и недостатков.

К кумулятивным сказкам мы относим сказки типа Шовәрле «Зайчишка» и Тепәллә «Желудочек». Основной художественный прием этих сказок состоит в повторении одних и тех же действий, пока эта цепь не замыкается. Сказки «Шовәрле» и «Тепәллә» представляют собой

чистую схему. Они делятся на однотипные короткие предложения, обе сказки состоят почти из одних диалогов.

В короткой экспозиции сказки «Тепәллә» повествуется о том, как живет Тепәллә. Он занят повседневными делами: рыбачит с помощью ловушки «пул», добыл щуку, сварил ее, съел и лег на солнце. Солнце стянуло ему живот. Далее идет кумуляция. Тепәллә идет к Солнцу, Тучам, к Северному ветру, к Большой горе, Змее, Собаке, к его Хозяину, к Огню и Воде. Тепәллә повторяет при этом один и тот же вопрос: «Ты, действительно, велик?» Каждый из девяти опрашиваемых отвечает с достоинством: «Да, я велик, но тот (туча, ветер, большая гора и т.д.) более велик, чем я».

Последним звеном в цепи является Вода. Вода наказывает его молча. Она не отвечает на его дерзкий вопрос.

Сказка осуждает высокомерие, учит не перекладывать свою вину на другого, уважать других и справедливо оценивать их заслуги.

Сказка «Шовәрле» не содержит значительных событий. Композиция сказки проста, она состоит из экспозиции, из кумуляции и из финала. Сказка начинается с самого обыкновенного случая, но это событие приводит к нарастанию отрицательных явлений. Зайчишка ел осоку и порезал губу. За экспозицией следует цепь (кумуляция). Создание цепи вызвано тем, что зайчишка обращается к огню, воде, большому бобру, к мужчинам со стрелами и луками, к мышам. Нарастанию напряжения способствует повторение совершенно одинаковых конструкций. При присоединении каждого нового звена повторяются все предыдущие. Каждый из героев спрашивает, какая же вина у тех, кого нужно наказывать. Высшей точкой напряжения является жалость, которую проявили мыши. Именно они пожалели зайчишку и побежали портить стрелы мужчин. С этого момента действие разворачивается в обратном порядке с увеличившейся скоростью. Предложения очень кратки и тяготеют к рифме, к стихам.

Такие сказки, несомненно, предназначены для детей. Сказка Шовәрле имеет четыре повтора, которые различаются только присоединением новых героев. Повторы содействуют лучшему пониманию и запоминанию текста.

Итак, композиция сказки организована цепочным присоединением, но затем действие доходит до мышей и разворачивается в обратную сторону. Действие сказки начинается с обращения зайчишки к огню и заканчивается

действием огня. Заяц в начале сказки порезал губу, а в конце сказки у него обгорели кончики ушей и лапки. И только в конце становится ясно, что не случайно в начале сказки заяц порезал губу. Он как бы дважды наказан за то, что натравливал всех героев сказки друг на друга. Нарастание событий происходит только из-за того, что он порезал губу. Каждый из героев пытается дать резкую оценку его поведению, но он не слушает никого. Заяц оказывается, не только не осмотрителен, но и очень жаден, что подчеркивается четыре раза. Заяц ищет виноватого, но не желает задуматься, что никто, кроме него не

виноват. И только маленькие мыши, которые его пожалели, привели зайчишку к еще большему злу. Жалость, оказывается, бывает причиной зла. И зло в конце сказки все-таки наказано.

Сказка Шовәрле интересна и жива еще потому, что здесь говорят, чувствуют, действуют и думают природные стихии: вода, огонь, а также животные и люди. В этой сказке они живут рядом, зависят друг от друга.

За внешней простой формой скрыта глубокая мысль о гармонии в природе, о том, что нарушить ее очень легко, и эта гармония зависит от разумного поведения каждого.

Литература

1. Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., «Наука», 1975.
2. Дульзон А. П. Кетские сказки. Томск, изд-во Томского университета, 1966.
3. Пропп В. Я. Поэтика фольклора. М., «Лабиринт», 1998.
4. Цыбикова Б.-Х. Б. Бурятские бытовые сказки: АКД. Улан-Удэ, 1993.

В. Н. Соловар.

Фразеологизмы хантыйского языка, связанные с укладом жизни и обычаями

Фразеологическая единица обладает семантической целостностью, особым фразеологическим значением, не является суммой значений ее компонентов [1]. Фразеология хантыйского языка тесно связана с укладом жизни народа, этническими и культурными традициями, его мировосприятием и психологией.

Рассмотрим фразеологизмы, которые отражают особенности духовной жизни ханты. Фразеологизмы чаще всего образуются в результате метафорического или метонимического переосмысления всего свободного словосочетания, например: нүмәса пунты ‘запомнить’ (букв.: положить в мысль). Такие обороты возникают, обычно, в разговорной речи. В основе их лежат наблюдения человека над окружающей действительностью, наблюдения за повадками животных, птиц. Так зооморфные образы используются для характеристики поведения и характера человека: пулши кәлши ‘сплетница’ (букв.: сорога со сплетнями) – сорога (вид рыбы) очень быстро меняет место пребывания, что послужило появлению в речи данной метафоры; Нәу амп нәлән ‘Твоя собачья жадность’ – характеристика жадного, прожорливого человека, не знающего меры в еде.

Ампа-сава версайәм ‘Оскорбили’ (букв.: собакой-сорокой сделали); Лүүв ай вой лон хурыйе ‘Жадный’ (букв.: образ мышины жилы); Лүүк ики ‘Бесчувственный человек (букв.: глухарь)’.

Многие устойчивые выражения сохранились в фольклоре, исчезнув из разговорной речи, например: Ньөрәм хор кӯр эвәтсәв, вәнт хор кӯр эвәтсәв ‘Мы охотились (букв.: резали ногу болотного зверя, резали ногу лесного зверя)’; Лүүй тый, пау тый нӯл ‘Мало (букв.: кончик пальца, кусочек с кончик большого пальца)’ и др.

Понимание устройства мироздания отражено во многих устойчивых сочетаниях, называющих небесные тела, например:

Моц хә хур (букв.: облик мужчины Моц); Кӯрәу вой (хур) ‘Большая медведица’ (букв.: образ лоса). В обско-угорском фольклоре существует миф о лосе, которого догоняет на лыжах Моц хә (видимо, представитель фратрии Моц). Этот же этноним встречается во фразеологическом сращении Моц хә нымлән пәнт ‘Млечный путь’ (букв.: лыжный след мужчины Моц); Ат төвляты хә ‘Вега?’; Алән хәңәл нос ‘Знак утренней зари’. Возможно метафорическое переосмысление свободного

словосочетания, например: *Пáлэу тýt* ‘Молния’ (букв.: грозы огонь); *Тэрэм тýt* ‘Северное сияние’ (букв.: неба огонь); *Нул йýх* ‘Радуга’ произошло от *нулэсты йýх* ‘Орудие для снятия мездры со шкур’ (данное орудие имеет сходство по форме с радугой). Словосочетание при переходе во фразеологизм подверглось фузии. Сотпи кáр ‘Созвездие ножн’; *Моц не хот пай* ‘Женщины Моц дом’; *Пур вулпи кáр* ‘Возничий?’

Рассмотрим фразеологизмы, связанные с обычаями и традициями. Многие фразеологизмы связаны с табу, при этом запретное слово заменялось эвфемизмами, например: *Ай хота питэс* ‘Началась менструация’ (букв.: в маленький дом попала); во время менструации женщина жила отдельно в специальном маленьком домике; *Ким питэс* ‘Началась менструация’ (букв.: наружу вышла); *Кýрэл мөрыйэс* ‘Началась менструация’ (букв.: нога сломалась).

Как видно из примеров, перечисленные фразеологизмы синонимичны. Приведем еще примеры: *Вулыман вэлты* (букв.: прекратив жить), *йэл мánман вэлты* (букв.: вдаль ушедши жить), *Па цирэн вэлты / Па цира вэлты* (букв.: по-другому жить), *Мөшэна вэлты / Кáшапа вэлты* (букв.: большой жить) – так говорят о беременности женщины, так как на эту тему налагалось табу для сохранения потомства от плохого влияния. В данных примерах мы наблюдаем лексические, грамматические вариации.

С народными поверьями связаны фразеологизмы: *Көккөкөн атэм вантэл* ‘Кукушка предвещает плохое’ (букв.: Кукушка плохое видит). Кукушка не вьет гнезда, не выкармливает птенцов, поэтому с нею связаны плохие приметы, проклятия, например: *Нýл хот сýнэн көккөкөн ат лөйлайэт* ‘Пусть этот род прекратится’ (букв.: пусть четыре угла дома кукушка обпоет) – древнее проклятие сохранилось в фольклоре.

Огонь почитался у хантов, как божественное начало, это подтверждают и фразеологизмы, например: *Тýt имие, пáлэулан вөн йицкэн ал увлайунэн* ‘Огонь – женщина, уши твои большой водой пусть не зальет’, *Тýt имие сэмэн лавлэ* ‘Огонь-женщина, побереги глаз’ – эти слова необходимо было произнести прежде, чем лить воду в огонь или что-либо бросить в него.

Рассмотрим еще примеры: *Нуви лов шáни эвэлт питы лов шáниша омэслэм* (букв.: со спины белого коня на спину черного коня сажусь) – так говорили, когда впервые после зимы, весной садились в лодку, при этом каждый обрызгивал голову водой, оберегая тем самым себя от несчастья на воде. *Имэлтыйэн овэн йухан овэла*

йухтэс, лөүх сэм питмау вөн лор, кáлт сэм питмау вөн лор ‘Наконец он приехал к устью реки, к красивому большому озеру’ (букв.: к озеру, на которое упали глаза бога, на которое упали глаза богини); *Йацута питты* ‘Утонуть’ (букв.: попасть в выпиваемое, т.е. в воду), здесь прослеживается связь с явлением табу, поэтому использовались эвфемизмы; *Лухилэс* ‘Умер’ (букв.: смылся); *Ши вýш эвэлт амплал ай эвэтмэсийэт, ата йил, көртэлэн пелна хáл* ‘С этих пор собаки перестали лаять (букв.: ночью в деревне тишина, комар умирает, слышно)’; *Кáт мýв кýта хойты, Хуй кáт мýв кýта хойса* – *хунтас* ‘Кого ранили (не до конца попали)’ (букв.: между двумя землями попали – убежал’).

Сравните синонимичный фразеологизм: *Муйкэм нартэл мýн йýпэвэн шөк вантэл кáт мýв кýт вөлэпсийэн* ‘Сколько еще поколений после нас будет горе испытывать в ненормальной жизни’ (букв.: в жизни между двумя землями); *Сем вантты тарэм шáртэт вөллэт* ‘Есть сильные способы колдовства’ (букв.: глаза видеть), этот фразеологизм связан с этническими способами предсказания (гадания) каких-либо событий; *Тáм вөтыца питлэв ки, вошэв эви, пух полт темлэв* ‘Если сейчас начнем драться, то город наш разрушим (букв.: засыпаем гнилыми щепками)’. Это означало, что борющиеся разрушат город до такой степени, что он будет представлять мелкие кусочки гнилого дерева. Древесную труху клали в люльку ребенка, чтобы она впитывала влагу.

Многие фразеологизмы дают характеристику человеку, его качествам, поведению, например: *Вэлты вýсэл áнтөм* ‘Жить не умеет (букв.: жить дыры=его нет)’, *Вэлты вýс áн тáйэл* ‘Жить не умеет’ (букв.: жить дыры не имеет); *Вýслы ут* ‘Глупый, бестолковый’ (букв.: бездырый); *Рөпитты вýсэл áнтөм* ‘Работать не умеет’ (букв.: работать дыры=его нет). Общая семантика устойчивого сочетания – неумение что-либо делать. Ясно, что в мировоззрении хантов отсутствие дыры, отверстия характеризует человека отрицательно, предполагается, что именно через отверстие человек получает знания, ср. рус. У тебя что, голова дырявая? Ветер в голове.

Как видно из примеров, это фразеологическое сращение имеет синонимы, оно сочетается почти со всеми глаголами, например: *Вөнэлтыйэлты вýсэн áнтө, ма хáнлэм; Нýхты вýсэн па áнтө, пáрты вýсэн па áнтө; Йýх пáлат лоль* ‘Стоит без дела (букв.: в рост дерева стоит)’; *Имэллык сүхэл мánэс* ‘Жена перестала сердиться’ (букв.: жены злая кожа ушла);

Имеллык сүхэн ким этмэс ‘Жена, обозлившись, вышла (букв.: жена в злой коже (шкуре) вышла)’; *Нýлэм шөпэн пүтэртэл* ‘Говорит на средне-обском диалекте’ (букв.: половиной языка говорит); *Лýв лунэм яснэл тал мýва áн мánэл* ‘На него можно положиться, он надежный’ (букв.: слова, сказанные им просто в землю не уйдут); *Йөцэн илта пөхэллэ* ‘Не сидит спокойно’ (букв.: острием снизу колят); *Ислал вýсыйэт* ‘Сглазили’ (букв.: душу взяли) – человек при этом сильно болеет; *Ши неүнэн күтлэлэл слты мánэл* ‘Очень довольна’ (букв.: выше половины этой женщины идет); *Ув хө, вот хө* ‘Легкомысленный, непостоянный’ (букв.: мужчина течения, мужчина ветра) – данное качество человека сравнивается с течением реки, с ветром; он (человек) так же меняет свои решения, поведение, как ветер, как течение реки уносит все прочь, вдаль. *Вөнт йýх, вёр йýх хурасэн* ‘Сдержанный, терпеливый’ (букв.: как дерево леса, как дерево узкой полосы леса); *Лýв вөлэпсэлэн төрэм йэцалт лольлэт* ‘Они хорошо живут, достойно’ (букв.: они в жизни прямо перед небом, вселенной стоят); *Мýн ши күтэн йош вýшан пунман ши омэслэв* ‘Мы между тем сидим, бездельничая (букв.: сложив руки)’; *Иса сэм лáп хáтицэман лýв хуцапа мánа* ‘Смело иди (букв.: глаза закрыв)’; *Шитэн па сүхэл ут* (букв.: другую шкуру имеющий), *Па сүх пелэка йис* (букв.: стал другой стороны шкуры, ткани), *Па сүха йис* (букв.: другой шкурой, тканью стал) ‘Сошел с ума, вышел из себя, стал нервным, вспыльчивым, т.е. изменился в плохую сторону’.

Фразеологизмы описывают психическое состояние человека. Как видим, имеется три синонимичных примера, они варьируют грамматически, лексически: *Мýв хуйат* ‘Угрюмый, одинокий (букв.: земляной человек, т.е. смотрит в землю)’; *Йөшэла йухтэс. Ин икэлэн па йөшэл лáп вýсы. Иса күтэн вана ши йухтэс* ‘Разозлился (букв.: промежуток=их коротким стал, т.е. расстояние между ними укоротилось, уменьшилось)’; *Лýв акань хотэла ши лунас* ‘Он чувствует себя неловко (букв.: в дом куклы влез, т.е. старается быть меньше, незаметнее)’; *Йаснэл лайэм мөүх иты мánэл* ‘Он говорил убедительно (букв.: слово=его, как обух топора идет)’; *Иса ши күтэн ай стэл, ай луул* ‘Как ни в чем не бывало ходит (букв.: между тем просто выходит, просто входит)’; *Пүй күниэм тылцэл хýвлэс* ‘Болтает, треплется’ (букв.: месяц чесания зада всплыл).

Представляют интерес фразеологизмы, отмечающие интеллектуальную деятельность человека, в состав которых входит имя существительное

нумэс, Нумэса пунты ‘Запомнить’ (букв.: класть в мысль, ум); *Нумсэн йэл пунэ* ‘Думай о будущем (букв.: мысль, ум дальше положи)’; *Нумэслэн хýва пуналэн* ‘Думайте о будущем’ (букв.: мысли далеко положите) – в данных примерах наблюдаем лексическую синонимию – положить дальше, положить далеко, грамматические изменения возможны для двух других компонентов данного устойчивого сочетания.

Нумэс верты ‘Подумать (букв.: мысль сделать)’; *Нумсэм щив мánэмэс* ‘Подумал (букв.: мысль туда ушла’, семантика этих примеров совпадает, хотя имеются грамматические и лексические различия. Негативные эмоции человека представлены при сочетании лексемы *нумэс* с прилагательными *кáши* и *ван*: *Нумсэл кáши кем хуйат* ‘Человек, который беспокоится, волнуется (букв.: мысль близкая боли)’; *Лýв шенк ван (рыш) нумсэл* ‘Он плаксивый’ (букв.: мысль его короткая); *Нумсэл вана йис* ‘Он скоро заплачет (букв.: мысль=его стала короткой)’; наличие параметрических слов *хýва*, *вана* в приведенных устойчивых сочетаниях указывает на то, что в хантыйской языковой картине мира короткая мысль менее всего предполагает эмоциональное равновесие человека, уравновешанным становится тот, кто думает о будущем.

Как видим, два последних примера синонимичны.

Структура фразеологизмов представлена: фразеологизмами, структурно равнозначными словосочетанию: а) именные, например: *Вýслы ут* ‘Глупый, бестолковый’ (букв.: бездырый предмет, человек); *Лýл вүйэм сүхлал* ‘Одежда, в которой человек умер (букв.: дух взявшая одежда)’; *Пөры хирые* ‘Сердитый’ (букв.: мешочек икры); *Пирэц икэв хутац кáт каш* ‘Старик что-то не в духе (букв.: два желания)’;

б) глагольные, например: *Хот вýс төхэрти* ‘После похорон кого-либо принести в жертву животное или птицу’ (букв.: закрыть дыру дома); *Кáт мýв кýта хойты* ‘Не до конца попасть’; *Пáсан катлалэн* ‘Держите стол’; *Тáм сэм, тум сэм рунэлтэмап мáр* ‘Пока он моргал’;

в) междометные, например: *Хута лоль* ‘Да где тебе’ (букв.: где стоит) выражает недоверие, неуверенность.

2. фразеологизмами, имеющими структуру предложения, например: *Лýв хýл леты вýсэл áнтө* ‘Он не может есть рыбу, не умеет (букв.: у него нет дыры есть рыбу)’; *Нумсэл лулал* ‘Стал добрее, мягче’ (букв.: мысль=его тает); *Ух пунэл* ‘Молится’ (букв.: голову кладет); *Айэн вуруа имэнэн нýлэмэн төсы* ‘Ребенок стал говорить’

(букв.: малышу ворона язык принесла); *Льхилэс* 'Умер' (букв.: смылся).

Следуя классификации В. В. Виноградова [2], основанной на различной степени идиоматичности компонентов в составе фразеологизма, мы выделяем в хантыйском языке: 1) Фразеологические сращения, например: *Вуйа щелэмтэс* 'Исчез' (букв.: в жир растопился); *Вўслы ут*; *Йәл хот сўнэн көккөкән ат дөйләйт*; Пулши кэлши; *Муй поух лэсэн?*;

Кўрэл мөрыйэс; *Йөщэн илта пөхәллә*; *Алтәм аңки* 'Социальная мать, которая несла новорожденного из дома, где он родился' (букв.: несшая мать); *Алтәм пух (эви)* 'Сын (дочь), которых несла алтәм аңки в общий дом из ай хот'; Нумәса пунты.

Фразеологические сочетания, например: *Хур вўты* 'Фотографировать' (букв.: образ брать); *И нурыяа питсәһән* 'Поженились' (букв.: в одну постель попали).

Литература

1. Ширманкина Р. С. Лексикализация фразеологических единиц в эрзянском языке // Лексика и грамматика финно-угорских языков. Саранск. С. 73-77.
2. Виноградов В. В. Лексикология и лексикография. Избранные труды. М., 1977. С. 118-161.

В. Н. Соловар

Хантыйские сказки. Тексты

Ханты моьш

Имулты артэн төрэм вош, хон вош вөс. Щиты төрэм вош, хон вош хуца вөлтәлән и именән-икенән вөлләһән.

– Имулты ата йис, ими һаврем щиты тайяс. А муй ики вўра, муй ими вўра, ин икиле па щиты партса хон хуца, пөп хуца. Ин икиләнүки дөмәтлэс-пунантәс, тухи щиты мәнәс. Ин хөйәл лупийәл:

– Икиле, муй айкәлән йухәтсән?

– Муй айкәлән йухәтсәм, имем һаврем тайяс.

– Һаврем тайяс ки, муй немән муй сыйән пундәлән. Муй немән, муй сыйән пундәв, Йәтән хөйә немәтлэв.

– Йа, щитәлән ин икиләнүки йухи керләс, йухи мәнәс. Ин имәл хуца йухтәс.

Йа, хуцы, һавремән муй немән, муй сыйән пунса.

– Муй немән, муй сыйән пунса, Йәтән хөйә немәтса.

Щитәнән йәл вөлмәтсәнән, йәл холмәтсәнән, щиты вөлмәтсәнән. Имултыйән ат күтәпа йис, ими и пух па тайяс. Йа щиты, муй ики вўра, муй ими вўра, икиле па щиты мәнәс, хон хуца муй пөп хуца. Тухи йухтәс, лупәл:

– Имем и пух па тайяс.

– Йа, икиле, пухән Ат Күтәп хөйә немәтлэв.

Йа, щитәлән йухи мәнәс. Имәл хуца йухтәс.

– Йа, хуцы һавремән муй немән пунса?

– Муй немән пунса, Ат күтәп хөйә немәтса.

Йа, щитәлән йәл вөлмәтсәнән, йәл

холмәтсәнән. Щиты вөлтәнән имәлтыйән алән йира щиты йис. Хөһәл щиты тывәс. Ими и пух па щиты тайяс. Щиты, муй ими вўра муй ики вўра, ин ики па щиты мәнәс, хон хуца муй пөп хуца. Тухи йухтәс.

– Йа хуцы, икиле, муй айән-кәлән йухәтсән?

– Муй айән-кәлән йухәтсәм. Имем и пух па тайяс.

– Алән хөйә немәтлэв.

Щитәлән йухи мәнәс. Имәлән иһшәслә:

– Йа хуцы, һавремән муй немән пунсән?

– Алән хөйә немәтса.

Щитәлән йәл холмәтсәт, йәл вөлмәтсәт. Щиты вөлтәл күтән хон ики хөләм эви тайяс, хөләм эвәл хул щиты вөтшәслә. Муй илта мәнәм утән төсыйәт, муй нөмәлта мәнәм утән төсыйәт. Иса хулт щиты вөтшәсыйәт. Имәлты арт, и ат хөләм хө хон икәнән тухи щиты вохсайәт. Хон икән лупийәл: «Щиты вўш, ма мирем күртәсәс, ның и ат хөләм хө ән пәлү йәһүләты кәншты, ма эвиләм кәншты». Алән хөһәл хө лупәл: «Кәншты йа мәнлэв. Щәлта йухәтлэв, ух-сапәл сәвәрты тәхийән ухәв-сапәлв щәта сәвәрлә». Хон ики лупәл: «Ән вөйтләлән ки муй вўра». «Йа, щиты ки, па йәһүлэв».

Хон ики похатүрәл мәнмәл шивәл хулас. Таңха, сәран хопән мәнләт. Ин хонән ләтүтән-муйән ләщатты питсайәт. Алән хөһәл хөйәл лупәл: «Муй, ләтүтән муй верлэв, и пўш шай йәһүлэматы хәл тәхты мўң щиты төсәв». Щитәлән ин хон йох Ас хўват, муй щорәс хўват йәл

ловәлмәсәт. Ловәлтәлән имәлтыйән Ас хонәнән, муй щорәс хонәнән, вантәлән, и хәшап вөийәл. Вөн йайәл пәла Алән хө лупийәл: «Йа, ййвтә». Ин утәл щиты ййвәтсәлэ. Нөләл мўв күтәпа ән йухтәс, ил кәрийәс. Атәл күтәп хө йайәл пәла лупийәл: «Па нәң ййвтә». Кўш ййвәтсәлэ, нөләл хәшап питәра ән йухтәс, ил кәрийәс. Щиты артән Алән хөйәлән ййвәтса хәшап мухты нөләл мәнәс. Хон ики похатүр щәлта нух лөльәмтәс. Йа щиты йәһә вўйәнәтсәт, шайән-муйән йәһшәсәт, айән-кәлән: «Йа хулта мәнты йох?» «Хон икән эвәл кәнши йох». Щиты йәһә вўйәнәтсәт, йәһә мәнты щиты питсәт. Муй Ас хўват мәнләт, муй щорәс хўват мәнләт. Щиты мәнәтлән ай воша йухәтсәт, ай воша йухәтсәт, вўты кәтәлсәт. Нўр лөвәт, мисәт төп шөшиләләт. Хөта вўйәнәтсәт, вөлмәтсәт. Йа щиты вөлтәлән Алән хөйәл лупәл: «Карты кәл павәллэв». Карты кәл, таңха, павәлты питсәт. Карты кәл павәлтәлән Алән хөйәл лупийәл: «Тәмиты муйиты вөлты питлэв».

Хон ики йохлал пәла лупәл: «Па йай саты алщанттэв муй атәм. Йохлал лупләт: «Па муй атәм. Ма вөн йайәм вөн йайәм ат вөл, ай йайәм ай йайәм ат вөл. Хон ики похатүр лупәл: «Нәң мет ай йайәм вөла». «Ма мет ай ат вөлләм». Йохлал лупләт: «Щиты ки щиты». Йохлал карты кәл павәлты мәнәсәт. Ләтүт кавәрты мет вөн йайәл йулән хәйсәлэ. Мис хөта йәһшәс, вуйәһшәк мис хурәс, вөн мулты пўтәл нык тәхәртсәлэ. Щиты пўтәл кавәртман омәсәл. Ас пәла вантыйәс, мулты арт турны өхләт етсәт, йисәт. Вантыйәл: немәлты утән ән талләйәт, лыв саттәла йиләт, тал өхләт. Турны өхләт йисәт, йисәт, мис хот хонәһә щив омәссәт. И икиләнүки турны өхәл сәм эвәлт ил кәрийәс. Тўшәһә хурыйәл илта талләлэ. Щитәлән турны өхәлләл тәхсәлэ, тәхсәлэ, и турны өхәл щиты мулсәлэс. Лўв хуцала щиты йил.

– И, йивләп-әсләп па йухәттем вөнта ки вөллән, ләтәм тәхи па тәм, йәһшәс тәхи па тәм. Ин кавәрты пўтәл йирәл эвәлт кәтләмсәлэ, йухи йәһшәсәлэ, щитлән кимлы пәла каремәс, тум мәнәс. Турән өхләл хуца йухтәс. Щитәлән турән өхәлән шәшән каремәс, тал өхәл шәшән каремәс, Ас пәла муй щорәс пәла мәнәс.

Я щиты, нөмәсыйәл, па щиты ин рөпитты йохләм йухәтләт, ләтүт верты хәйиләм хө па щиты немәлты ән версәм. Щитәлән мис хөта хөхәтлэс, ай мисләнүки хуремәс, нык мулсәлэ, пўтәл хәш кавәрмәс, хәш әнтө. Йохлал йухәтсәт. Ләтәһә йәһшәсәт, ин Алән хө лупийәл:

– Тәм мулты пўтән ән па кавәрмәл.

– Ма щиты кўш кавәртсәм, лўв, әлнөмлә, каврәм верәл вәвтам.

Щиты, таңха, йөхәт хәтлә йис, па ин йохлал мәнты питсәт. Алән хөйәл атәлт щиты хәшәс. «Йухи хәшәм тәхәла төлөм». Йохлал ким етмәлән нәһийәлмәл савәл: «Ин мулты утәл пәла тўшлән муй хўва талләлән, муй вана талләлән шәһә».

Щитлән ин ай ики мис хөта йәһшәс, мис хурәс. Пўтәл нык мулсәлэ, пўтәл хәш кавәрмәс, хәш әнтө. Вантыйәлләлэ: тәм турны өхләт етсәт, йиләт. Йисәт, йисәт, мис хот хонәһә йухәтсәт. Турны өхәл сәм эвәлт и икиле ким кәрийәс. Турны тўшәһә хурыйәл илта талләлэ. Турны өхәлләл щиты тәхсәлэ, тәхсәлэ, и турны өхләл мулсәлэс. Ин ут лўв хуцала щиты йил. Йухи лүһәмәмәл саты тўшәһә хурыйәл эвәлт күншәмәслэ, лөһшәтәм ййх хөла щив тәпәлмәслэ.

Я щиты, пўтәл каврәс, йохлал кўш лавәл, имәлт артән йохлал щиты йухәтсәт, ләтәһә йәһшәс щиты питсәт.

– Хўв мулты мәр па щиты йәһшәс, пўтәм каврәс, па нухиләл лўвләл эвәлт атәлт ләкәнәсәт.

– А-а-а, йухи хәшәм верәв вермәв мәр.

Ләвмәл-йәһшәсәл ййпийән лупәл: «Мулхәтәл пўтән ән кавәртүтән тәм щиты вөлләл». Йохлал лупләт: «Тәм щиты. Ин утән муй ййхән сәһкән, муй кәшийән пөхәлсән, ин утән ил щиты нөрийәлсән. Ләвмәл-йәһшәсәл ййпийән щитәлән ин карты кәл аләмсәт, щиты шөшәсәт».

Щиты шөшәсәт, имәлт артән кәв кимәла йухәтсәт. Щив йухтәм тәхәлән карты кәл вөн кәв шөпа йирсәл. Вөн йайәл ики пәла лупәл:

– Йа, нухлы пәла тәхәмә, ин утәл кўш тәхәмәслэ, мўв күтәпа ән йухтәс, ил кәрийәс. Ай йайәл пәла лупәл: « Йа, нәң тәхәмә».

Ищиты мўв күтәпа ән йухтәс, ин кәв шөпәл карты кәләл муйәлән ил кәрийәс. Йа щитәлән похатүр ай йайәл пәла лупәл: «Йа, нәң тәхәмә». Кўш тәхәмәслэ, иши хөйәл вер. Катләмсәлэ ин кәв шөп нухлы пәла тәхәмәслэ, карты кәл олнәл нух сүхнемәс. «Йа, – лупәл, – ның тәта вөлаты, ма хўв йәһшәләм, ван йәһшәләм, шәһә йухәтләм». Ин карты кәл хўват нухлы пәла йөһшәл щиты пунәмсәлэ. Щиты мәнәс нухлы, нух йухтәс, йәһә па, лөһшә кўрмәһә йөш, мөһк кўрмәһә йөш вөлләл. Щиты йөшәл хўват щиты шөтәл, щиты шөшәс, шөшәс, имәлт арт вантыйәл: и тәхийән турән хот, варәс хот омәсәл. Сәмәл па щиты вохла, нухәл па щиты потла. Щиты мурта төйәммәл савәл. Щив йухи лунәл, хон ики вөн эви щәта омәсәл. Хон ики вөн эви йәшәлт лөльәмтәс:

– Э, лупийәл, – Алән хө, нәң па тәм найәһә мўв, вөртән мўва муйән тыв алсайән.

– Хәннәхө и мўва-йиһкә хөн йухәтәл.

Щитәлән лўв муй шайән йәһәлшәсәс муй әнтө, хуйән вөлы.

Ма, – лупэл, – икем ши йухатэл, ма икем И ухуп йемэн вой. Лылжэн па хэлэм йиңкэп пөщкайжэн тайэл, ов кимпелэкэн омэслэжэн.

Ин ай икэн ким етмилэс, лылжэн йиңкэп, хэлэм йиңкэп пөщкайжэл пелшэс. Ил хэньемэты партса, ил хэньемэс. Йэша вэс, хөллэлэ, икэл ши йухэтмал сабэл. Икэл йухи луңэл, хот лыпийэн тыв мәнэл, тухи мәнтал сабэл. «А, – лупийэл, – ханты хө кәлаң епэл авэл, хәннэхө кәлаң епэл авэл, ма тәмхатэл аңкем эвэлт ащем эвэлт йүвэм сухлам пөссэм.

А, щитлэн ин ай ики нух лольэмтэс. Ин утэл лупэл:

– И пүш леты кәрнорэң муй йэщалт йил. Ким етлэмэн, тәхантлэмэн.

Ин щитэнэн ким етсэңэн, ин ут лулпи лөйөт таймал, талта-тулта лөхлүйэллэлэ, льяксыйэллэлэ, кат хө йунтты кэв хара йис. Ши ньола питсэңэн. Ин утэл и олнэл сэвэрлэлэ, и олнэл са олтэсэл, и олнэл сэвэрлэлэ, и олнэл олтэсэл. Имэлт артэн ин утэл ши хошэмса.

Ин утэл лупэл:

– Йа, йиңк йаңлэмэн. Ма тум пөщка эвэлт йаңлэм, нәң тәм пөщка эвэлт йаңша.

Ин ай ики пөщкайэл йаңшемэслэ. Ин утэл лупэл: «Тәм Алжэн хө ши кем йөра йисэн, ши кем тарма йисэн, тәм сухмэң мүй, пунтэң мүй аңкэл ай вер ән пәкэл и йош тыйэн нух алэмты». Ши артэн ин утэл күншемэслэ, шойтэл эвэлт кэв хара йовэлмэслэ, нухэл нухийа шүкалэс, лүвэл лүва шүкалэс. Түтэн әлсэлэ, ил мәнэм сүлтмэл ил сеңксэлэ, нух мәнэм сүлтмэл нух сеңксэлэ:

– Хәннэхө йисэң нөпэт тывталэн тәмиты вөлмалэн муй ханты не, ханты хө вөлты щир тайэл.

Щитлэн лүв муй йухи луңэтлэс, лүв муй әнтө, ин хө ин йөшэл хүват йэл шөшмэс. Лүв хүв шөшмал хуйэн вөлты, лүв ван шөшмал хуйэн вөлты, мулт артэн ши елэл па ши потты сабэл, сәмэл па ши вохты сабэл. Йәллы пелла вантыйэл: турэн хот, варэс хот омэсэл. Щив ши йухтэс, йухи луңэл, хон ики күтэп эви щата омэсэл. Ин ут йэщалт лольэмтэс:

– Э, Алжэн хө, муй алтэн утэн алсайэн, муй төтэн утэн төсыйэн.

– Энэмты хәннэхө и мүйа-йиңка хөн йухэтэл.

Лүв муй шайэн-хөйэн йаңшэс муй әнтө, хон ики күтэп эви лупэл:

– Ма икем кат ухэп сэвэп вой, ши хэлэм йиңк, лылжэн йиңк пөщкайжэн пелша, ма икем мүй тый эвэлт ши керлэл.

Ин ай икэн ким етмийэл, лылжэн йиңк, хэлэм йиңк пөщкайжэл пелэтэл. Ил хэньемэты партса, ил хэньемэс. Йэша вэс, ин утэл йухтэс. Хот

лыпийэн тыв мәнтал сабэл, тухи мәнтал сабэл. «Хәннэхө кәлаң епэл авэл, – лупийэл. Ин неңэл лупэл:

– Муй тәхи эвэлт кәлаң епэл авэл, ма аңкем эвэлт, ащем эвэлт йүвэм сухлам там хатэл пөссэм.

Ши артэн Алжэн хө нух лольэмтэс хэньемилэм тәхэл эвэлт. Ин утэл лупэл:

– И пүш леты кәрнорэң пүл йэщалт йил.

Щитэлэн ин утэл лупэл: «Ким етлэмэн, тәхантлэмэн.

Ким етсэңэн, тәхантты питсэңэн, ин утэл мулхатэл хөйэл муй вэс, ши киньша йөр сабэл, ши киньша тарэм сабэл. И олжэн эвэлт сэвэрлэлэ и олнэл олтэсэл, и олжэн эвэлт сэвэрлэлэ и олнэл олтэсэл. Имэлт артэн ин утэл ши хошэмса. «Йа, – лупийэл, – йиңк йаңлэмэн. Нәң тум пөщка эвэлт йаңша, ма тәм пөщка эвэлт йаңлэм. Ин Алжэн хө пөщкайэл йухи йаңшемэслэ. Ин утэл йэша йаңшэс, лупэл: «Эвеңэн-пухңэн хөнты түймайа, митрайа питман». Ши артэн ин ай икийэн күншемэсы, кэв хәрәла йовэлмэслэ. Ин ут лупэл: «Ким етлэмэн, тәхантлэмэн, ким етсэңэн тәхантты. Ин ут пәтэр ух лөйөт таймал. Ин пәтэр ух лөйтэл талта-тулта лөхлүйэлсэлэ, льяксэлэ, кат хө йунтты кэв хара йис. Тәхантты ши питсэңэн. Мулхатэл хөйэн муй вэс, ши киньша йөр сабэл, ши киньша тарэм сабэл. И олжэн эвэлт сэвэрлэлэ и олжэн эвэлт олтэсэл, и олжэн эвэлт сэвэрлэлэ и олжэн эвэлт олтэсэл. Ин ут имэлт арт ши хошэмса. Хошэмал артэн лупийэл: «Йа, йиңк йаңлэмэн. Нәң тум пөщка эвэлт йаңша, ма тәм пөщка эвэлт йаңлэм».

Щитлэн ин Алжэн хө пөщкайэл йухи йаңшемэслэ. Ин ут йэша йаңшэс, лупийэл:

– Э, хөнты эвеңэн-пухңэн и түймайа и митрайа питман.

Ин ут шойтэл эвэлт күншемэслэ, кэв хәрәла йовэлмэслэ, васы лавэлты васы йөш хәрэн тывса, пилт лавэлты пилт йөш хөлэн тывса, нухэл нухийа шүкалэс, лүвэл лүва шүкалэс. Түтэн әлсэлэ, ил мәнэм сүлтмэл ил сеңксэлэ, нух мәнэм сүлтмэл нух сеңксэлэ. «Ханты хө йисэң нөпэт тывты артэн щиты вөлманэн муй хәннэхө вөлты щир тайэл» Щитэлэнн лүв муй йухи луңэтлэс, лүв муй әнтө.

Ин ай ики йэл шөшмэс. Лүв хүв шөтшал хуйэн вөлты, лүв ван шөтшал хуйэн вөлты. Имэлт артэн нухэл па ши потла, сәмэл па ши вохты сабэл. Холты тәхи вантыйэл. Йәллы пелла вантыйэл иши турэн хот, варэс хот омэсэл. Щив шөтэл, йухи луңэл, хон ики ай эви щата омэсэл. Йа ши, хон ики ай эви лупэл:

– Йа, Алжэн хө, муй алтэн утэн алсайэн, муй төтэн утэн төсыйэн.

– Йа, энэмты-пунши хәннэхө, и мүйа-йиңка хөн йухэтэл.

Лүв муй шайэн-хотэн йаңшэс муй әнтө.

Хон ики ай эви лупэл:

– Ма икем – хөлэм ухэп сэвэр вой. Нәң лылжэн йиңкэп, хэлэм йиңкэп пөщкайжэн пелша.

Ин ай ики лылжэн йиңкэп, хэлэм йиңкэп пөщкайжэл пелшэс. Ил хэньемэты партса. Ил хэньемэс. Ин утэл имэлт арт ши йухэтмал сабэл. Йухи луңэс. Хот лыпийэн тыв мәнэл, тухи мәнэл. Лупийэл:

– Хәннэхө кәлаң епэл авэл.

Ин неңэл лупийэл:

– Хута хәннэхө кәлаң епэл авэл? Ма аңкем эвэлт, ащем эвэлт йүвэм сухлам пөссэм.

«Антө», – лупийэл.

Ши артэн Алжэн хө нух лольэмтэс. Ин утэл лупийэл:

– И пүш леты кәрнорэң пүл йэщалт йил. Ким етлэмэн, тәхантлэмэн.

Ким етсэңэн тәхантты. Нуви вух лөйөт таймал, ин нуви вух лөйтэл талта-тулта лөхлүйэлсэлэ, льяксэлэ, кат хө йунтты кэв хара йис. Тәхантты ши питсэңэн. Мулхатэл хө муй вэс, ши киньши йир сабэл, ши киньши тарэм сабэл. И олжэн эвэлт сэвэрлэлэ, и олнэл олтэсэл, и олжэн эвэлт сэвэрлэлэ, и олнэл олтэсэл. Мулты артэн ин утэл ши хошэмса. «Йа, – лупийэл, – йиңк йаңлэмэн, нәң тум пөщка эвэлт йаңша, ма тәм пөщка эвэлт йаңлэм».

Ин Алжэн хө ин пөщкайэл катлэмсэлэ, йухи йаңшемэслэ. Ин утэл йэша йаңшэс, лупэл: «Э-э-йа, хөнты эвеңэн-пухңэн и түймайа и митраяа питман. Тәм Алжэн хө щикем йөра йис, щикем тарма йисл. Тәм сухмэң мүй пунтаң мүй аңкэл и йош пәтыйэн нух алэмлэлэ, па лота омэслэлэ. Ши артэн ин утэл шойтэл эвэлт күншемэслэ, йунтэм кэв хәрәна йовэлмэллэ, пилт лавэлты хө пилт лавэлты хөрэн луртла, васы лавэлты хө васы лавэлты хөрэн луртла. Лүвэл лүва шүкалэл, нухэл нухийа шүкалэл.

Түтэн әллэлэ, ил мәнэм сүлтмэл ил сеңклэлэ, нух мәнэм сүлтмэл нух сеңклэлэ:

Ханты не йисэң нөпэт тывтыйэн, ханты хө йисэң нөпэт тывты пурайэн тәмиты вөлманэн муй ханты не, ханты хө вөлты щир вөл.

Щитэлэн ин неңэл пила мәнты питсэңэн. Ши шөтшанэн имэлт арт неңэл иньшэсэл:

– Шоп, ның муй митрайэн, муй пищэн тыв төсыйты?

– Хот шәнш хуца хишем-парем ай ларашлэнки, ай ларашлэнки лыпийэн васы

пушэх луват путалы. Йош пәтыйа омэслэн, нумсэн хулта питэл, щив төлуйэн. Мүй түвэм митрайэв ши. Ма мөнты хуцы хул йуремэсем.

– Я, ат хабэл.

Иши шөтшанэн лөйөт тайсэңэн, лөйтлэн пелэтсэңэн. Щиты хон ики күтэп эви хуца йухэтсэңэн, хөлэм хуйата йисэт. Хон ики вөн эви хуца йухэтсэт, нәл хуйата йисэт. Щиты карт кәлэла ши йухэтсэт. Ин Алжэн хө лупэл:

– Муй вүрэн йирсацлэв, ның имэт, ма ики. Ма ныңэт сырыяа йирлэлам, мет нүмпелэка ма.

Олжэн хон ики вөн эви йирэс, цәлта хон ики күтэп эви йирэс, цәлта хон ики ай эви йирэс, цәлта лүв вэлши. Ин йохлалэн, таңха, карты кәлэл талты ши питса. Карты кәл талса, талса, ин хон ики вөн эви нух ши етэс, таңха. Вөн йайэл луптал сабэл:

«Хон ики вөн эви щит йа ма имем».

Щәлта хон ики күтэп эви етэм арт, ай йайэл луптал сабэл:

«Хон ики күтэп эви щит йа ма имем».

Щиты хон ики ай эви етэм артэн хон ики похатүр лупэл:

– Хон ики ай эви щит ма имем. Йа, карты кәл сэвэрмэлэв, ат хабэл. Мүй хон ики эвэт кәнши ән йаңхсэв, и лотэн вөсэв, мүй йухи йухэтлэв, ух-сапэл сэвэргы тәхийэн ухэв-сапэлэв щата ши сэвэрла. Ай йайэл лупэл: «Я хуцы, сэвэрмэлэв, карты кәлэл ат хабэл».

Карты кәлэл сэвэрмэсы, ши вөшемэсы. Нөмэсэл: ил мәнлэм, ил питты тәхемэн нухем нухийа шүкалэл, лүвем лүва шүкалэл. Нухлы ки мәнлэм, ин мөнты неңем лупэм тәхийа щив лөлжэн йухэтсэм ки, па щив йаңхлэм лөлжэн. Йош пәтыла муйлаж, шанш ухлал муйлаж пулшәңэн ши льяксэлэ, льяксэлэ ин йошнэл нухлы пелла ши пунэмсэлэ. Нухлы пелла ши ванкэс, ши ванкэс, имэлт артэн иши тәхэла нух йухтэс. Ши йөш хүват па ши шөшмэс иши хотэл вөнта. Лүв хүв шөшмал хуйэн вөлты, лүв ван шөшмал хуйэн вөлты. Ши ин хотэла моңш хө йухтэс.

Тухи йухтэс, хот шәнша шөтэл. Йәнапа, хишем-парем ларашлэнки. Ларашлэнки нух пүнлэлэ, Йәнапа, васы пушэх луватты путалы вөлмал. Йош пәтыйа омэссэлэ, ин утэл йош пәтыйэн ләрыты питэм артэн ил мәнмал ән вөслэ, нух мәнмал ән вөслэ, вошэл хонәңэн ши ил кэрийэс.

Щитлэн нәхемийэс-мухемийэс йарәшьэк-пәтньэклэнкийа йис. И ух пелкэл күншемэллэ – карэн пәрийэл, и ух пелкэл күншемэллэ, лүйэн хулийэл. Щиты вош хүлы хүват ши шөтэл. И тәхийэн йарәшьэкэт-пәтньэкэт үвлэт:

– Э, нәң, карәң ухәп ики, мўн хуцава тыв йўва. Тәта омса. Хон ики эвет ши төсьийәт. Хон поры вўна йаһльәв.

– Ма сәр па ванаһәк йәңхләм, – лупийәл.

Ши кўт йохән шәншән пөхәллә, ши кўт йохән йәллә пөхәллә. Шиты мәнәс, мәнәс, шиты хон хот вўша питәс. Хон хот ова йухтәс, хон хот лыпийа питәс. Ов шәнша шәншәл нерман лоль. Хон ики эви вөн йайәл пила омәсәл. Хон ики кўтәп эви ай йайәл пила омәсәл. Хон ики ай эви хон ики похатүр пила омәсәл. Путәртләт, Аләң хөйәл әнтөм, вантә, тарәм лаль хәрән вәлса. Щәлта хон ики ай эви пәсан эвәлт ши лольәтәс, ов пәла Йәңхемиләс, йарәшьәк-пәтвәкләңкән йош пеләк эвәлт кўншәмәслә, пәсан хонәңа наврәлсәлә. Хон ики ай эви лупәл:

– Ин тарәм лальән вәләм хөйән ши йухтәс.

Йохлал ши артән омәсләт, сый әнтөм, кий әнтөм. Шитәлән хон ики ишиты ухәл есәлман омәс, похатүрәл партсәлә ух-сапәл сәвәрты тәхийа, ухләл-сапләл сәвәрсә.

– Нәң йайнәлән, – лупийәл, – муй вүрән ләңхалән сўтытты, нәң сўтыталы.

– А, муй вүрән сўтытләләм, мир йәңхты, йох йәңхты йөш кәт пеләка ат йирлайнән па ат лольәңән щәта, ныклы шөтши хөйән лов атәмән ат тәхлайнән, вўтлы шөтши хөйән ханты атәмән ат тәхлайнән. Шиты сәйлы оләң, питлы оләң шиты ат пәрләнән. Йа, нәң евенәлән хөләң йиңк алтыйәлты, хөләң тәхи лухитыйәлты утләнкийа ат вәлләнән.

Шитәлән ин үпәл ики пила вўна муй кәт лапәт йаһщсәңән, муй хөләм лапәт йаһщсәңән. Ши вўнайән йаһщман йўпийән үпәл ики хон вуләл па лўвәл мәсы, па щўньәл-хөләлән па үпәл ики йўкана ин па ши омәсәл. Моһщем ши йәтшәс.

Текст записан у Молданова К.Т (д. Юильск)

Заклички

Пәләң акийәт, айәлта вәлаты, айәлта вәлаты, ловаң кўр, войаң кўр, йөм йўх сәвәп, анши йўх сәвәп вүрлән хўват гўвалән. Ма һавремләм ал пәлтапталән. Сәмләл мәнлјәт.

Щәңры-хонра акем ики, сот пәлңа, шурәс пәлңа хул ләвалы, хул йаһщалы.

Текст записан у Ерныховой А. Н. (с. Казым)

Путрәт

Пўпи хот

Ләңки кәншман йәңхтәмән оләң сыры па пўпи хот вөйтләсәм.

Сыры тови вөйтләсәм па ши ләңки кәншман шөшийәлтем сат, хөл пайән шөтшем сат кәрщшәк мўв пай. Ин мўв пайа мәнсәм, вантыйәлләм, пўпи хот ов ши вөл щәта, щәлта мўв пайәл өхтыя шөшсәм, сўвән ши пөхәлты питсәм. Ин шиты сўвән пөхәлтем сат нымәлнәләм илпийән щәта ши үмемәс. Ши үмийәл... Шитемән рома лольәмсәм, имәлтыйән сыйәл ши роммәс. Сыйәл роммәм артән айәлта шәшән ши вохәлсәм, йәша па лольсәм па шитемән ши мәнсәм. Мәнәм ширемән тўңа шөшсәм па Щўнь йухан тыйән ләңки пәнтен шөшийәлтем сат Кўщма йайәм ики шив етмәс. Щәлта щәта иса па әнт лупсәм. Иса мәшйайән тайсәм шитәт вөйтләмем. Иса па ши хайсәм. Шив па йөхәт әнт йәңхсәм.

Щәлта йөхәт йәм хўват вөлмем йўпийән па и шив йухәтсәм, иши Щўнь йухан тыйа мәнсәв, Хўллор Вөнтөн икән пила йәха мәнсәв хөләм хуйат. Шив йухәтсәв, ләңкийән шөшиләтем сат мўв хота па йухәтсәм. Ин пўпи хотәма йухәтсәм, овәл вөл лоташәк. Овәл кўш пөхлыйәлсәм, иса потәм ләп. Иши нух мәнсәм па ши сўвән пөхәлты питсәм. Шит сўвән пөхәлтем сат па ши ин ут умемәс. Шив лольәмсәм йәм хўват. Ши лольсәм, лольсәм, имултыйән сыйәл ши роммәс. Айәлта ил вохәлсәм па илән па йәша лольсәм. Ши ләңкийа шөшәмсәм. Хәтәл мәр ләңкийа йәңхсәм, йәтән йухи йухәтсәм, хөйнәләм әнтөмнән. Ши пәтләты питәс. Шиты омәстем са Кўщма йайәм ики йухтәс. Щәлта нөмәсләм, муй вүрән лупләм, лупты ширем әнтөм.

Имәлтыйән омәссәм, омәссәм, нөмәсләм, нохәр йўх ләпәс пўл мөрәмәсәм па шит лўвәла шәшәмсәм. Щәлта ин вой мутшәслә. “А муй, – лупийәл, – пўпи хот вөйтсән”. Щәлта ши путәртман омәссәмән, щәлта йәтән ин Вөнтөнәмән йухтәс, па омәссәв, шай йаһщсәв, утсәв па щәлта имәлтыйн па ши нохәр йўх ләпәсән шәшәмсәм. Муй лўв, пўпи төтләты вөндләм ут, вөләл, ши мутшәслә. “Нәң муй пўпи хот вөйтсән?” Ма лупсәм: “Вөйтсәм. Төһәл и пўш па вантсәм, па шив хайсәм”.

Ши щәлта ат холсәв, йөхәт хәтәл шив ши мәнсәв. Щәлта лөһщ кўл, сойәм хўват мәнсәв, па намән, сойәм тый нөрәм хәрәлән, морһәм пай вөс, өхәлләв шив йирсәв, щәлта кўрән вўты ши мәнсәв. Щәлта хөлһи кимәлән мин Кўщма саңән ухрәп йўхәт версәмән. Ши йўхләмән муйләмән мин сырыя ши мәнсәмн. Щәлта Вөнтөнәмән йулта ләпсәң йўх сәврәс па йулта йил. Щәлта тухи йухәтсәмән па шив шөшсәмн хот ова ухрәп йўхләмән кўш ил китыйлләләмән, нух рәкәнсәт, нўр потәм. Кўш йәша утсәмән, ов иса әнтөм. Йўхән па кўш йўвтыйәлсәм, ин Вөнтөнәмән

щәташәк лольәс йәлән, тыв ши хәтәмәс. “Муй, – лупийәл, – тәмәщ тәхийән пўпи хот хөн вөлләл. Нәң потәм ай кўвәщ кимәллән рупсәмәсәт. Ши сый хөлсән”. Ши нух мәнәсәс тухи хот ләңәла ма нух йәңхты тәхәма. Ши пөхәлты питсәлә сўв йўхән. Ин ут шәңкап илән па ши умемәс. Ин ут умемәм са хөхәлман йира ши мәнәс йәл. Мин щәта ши лольсәмән. Щәлта хуты верлә, хулща овәл вөйәтлә. Шиты хөйнәләм йира мәнсәңән па йирәншәк тута ши лольәңән. Ма ши тыйәң йўх воңхсәм па нарәмсәм пөхәлты мухәлайә. Кўш пөхәлсәм, пөхәлсәм мухәлайә, иса хот ов ән вөйтсәм. Йа ши, хәтләв йәтән пәла ши питәс, тәл хәтәл ван хәтәл. Щәлта ма па ши йира партсайәм па пушканем муйсәмән йәлән ши лольләм. Лын па пур павәрт сәвәрты ши сонтәмәсәңән. Шиты пур павәрт сәвәртсәңән па щәлта ши хот ләңәл ши нурсәв пур павәртән, хот ләңлән ләп павәртән нурсәв. Павәртләл шив кәлән сәвиман вөсәт. Щәлта овәл щәта. Нўрам сўмәт хотләңәлән тайәс. Ин нўрам сўмәт илпи эвәлт овәл йилпа вермәл. Тум хот овәл па ләп теммәл, ширән ши ләп ши потса. Щәлта ши овәл ән па төхрыйәлсәв, ши ширәлән пәлка ши вөс. Ләңләл пурән верман вөс па ром вөлмәл лўв, иса па йөхәт сый ән верәнтәс.

Шиты ши вохәлтәсәв, иса ромәммәл артән йўхән-муйән хөләнтсәв, иса ән нухал, роммәс, щәлта ши пур павәртләл йира вўсәв па ма ил ши вохәлсәм лыпийа. Ил вохәлсәм, мўвләл йира утсәм па ромәммәл, щәлта кәлән пунәлсәм, па нух мәнсәм, нух ши тәлсәв. Ши еңхәсмәв йәтшәмән, ата ши йис. Атлән па хот хәрәва мәнсәв.

Текст записан у Молданова В. А. (с. Казым)

И путәр тайләм. Ма вантмем әнтө. Кәт хотәп көрт. Кәт ими һавремлән пила вөлләнән. Икилән вөнта мәнсәт ләңки вәлпәсләты. И йўкан икәл ими кәт һаврем тайәл. И йўкан имәл и ай һаврем тайәл.

Ин имәңән кўтән атма вөлләнән, вөтща әнт вантләнән. Шиты вөлтан кўтән и имәл вөйәма мәнәс. Йис пурайән хәнтәт лупийәлләт: «Ар лөмтутәң сўмәт әңкәл ал сәвра. Шит Вөнт утәт». Ши кўш хуты са шөшийәл. Вөнт ут эвәлт ши пәлтәмәл. Йухи йухәтәл, па вөн шухаләң хот, вөн пўт нык ихәтләлә, каврәм йиңк кавәртәл. Щәлта каврәм хөйәм йухи хәтәлтәл. Щәлта тум хотәң имәл лўв хушәла ши йухәтәл. «Нәң па мулты мутшәсән?» Тәм имәл лупәл: «Муй ма мутшәсәм, икем хөләң сухлеләл пөсты мосәл». Щәлта ата йис. Ши пәтләс. Имәлтыйән хөлләлә,

кәт һавремәң имән хотән шухлән ши тывәс. Ай һаврем холләл. Тәм имән ши лывәсәс, Вөнт Ут ши йухтәс. Пәлман ши омәсәл, һавремәл шанша вўслә. Щәлта овләл ай овийәт, ин утәл ухәл йухи метшәмәлән, каврәм йики өмпийән ши темәтсәллә. Ин утәл тўңа питәмән ин ампи өхәл кирәс. Щәлта һавремәл ләлтәс па ши хунтас. Ванән, алпа, көрт вөс. Көрт хәрыйа йухтәс, саһли питәс, путәр уш иса әнтөм. Ши көрт эвәлт хуйатәт вохәс. Көртәла ши мәнәс. Тум имәл һавремәңәл пила иса шәпийәмәт. Әңкәл шиңән әңкәла ух пөшхәл шив омәсләтәм. Ин һавремәл па шухал рат хонәңа шив омәсләсә. Щәлта ин имән па йухтәм көртәла ши мәнәс.

Аңкиләвән шиты ши пәлтапталыйәв: «Ның пәтләмән ал хөхәтләты, Кар имийән кәтәлләйты».

Текст записан у Тоголмазовой У. Г. (с. Казым)

Тәм путәртты путрем әнтө хўв йис путәр. Хөләм хотәп вөн көрт йохәм. Щәлта мир ши йухтыйәлсәт. Ши вөн көрт атәлт талты хәщәс. Шиты талты хәвәл, и мулты икиләнқи вўтәлта ши йил. Шив йухәтәл па кәт хопты тайәл кирман. И хотәла лунәс, тўт йўх ән тайәл. Вөнт ут тәмиты омәсмәл, кўрнәл ова вортмәл, әл тәхәл павәрта вортман омәсәл. Щәлта ин ханты икән пәлтәпән йухәтлә. «Мулты вүрән ким ат йухәтләм», – нөмәсыйәл. «Тәм хотәм тўт йўх ән тайәл», – лўв лупәс па ким етәс. Ким питмәлән, хоптәңәл шума навәрләнән. Хоптәңәл лўвлән-нухилән мөриты муртән ши мәнләнән пәста. Йа, щәлта йохәм кўтәпа перна щүртәмәл. Ши мәнты ширәлән Амһа вөн көрт йохәма ши йухәтәл. Шив па вөлмәтәл. Путрем па шив ши мәшәләс.

Хөс хотәп көрт вөс. Увәс Вөрт ики хөс хотәп көрта йухәтәл, щәта вөләм мир хулуйәва вәлсәлә. Төп пирәщ имәңән-икәңән лыләңа хәщсәңән. Ин Увәс Вөрт икән тәм көртән көщайа вөләм икәл ими имийа вўслә. Лўв кәт пух тайәл. Ин Увәс Вөрт икән лупәл:

– Пухнәлән ши вәлләләм.

– Пухнәләм ки вәллән, мәнты па тәта вәлә.

Ши хөс хотәп көртән вўлүлал Увәс мўв пәла хул ши кәкәрмәсыйәт. Ин Увәс вөрт имәл пәла лупәл: «Пухнәлән хур лыпийа омсалы, лын мўв авәт ал вантсәңән, әнт ал арталәсәңән».

Хўв тәхәл хўв мәнсәт, ван тәхәл ван мәнсәт. Вўлы рўтщәптәты шив ши лольсәт. Йухан тый лорәл кәрәпсәң. Щәлта ин ими пухнәл хур эвәлт ким етәлтәслә. Ин Увәс вөрт ики ин имәл пәла хишәмтәс: «Муй пәта һавремәңәлән ким есәлсәлән, лын щәха мўв-йиңк ши арталәләнән».

Ин имэл па лупийэл: «Муй тэмкем ньавремүнэн мэйшяа вөнтэрэн хөн вөлжөнөн, иши кишты лянхалжөн». Увэс вөрт икэн лупэл: «Ин ньавремүнэлан мўва авэт иши мурт ши арталжөнөн». Шялта аңкэл лупэл: «Тэмкем ньавремүнэн муй уш тайлжөнөн мўв йиңк арталэты».

Йа, шялта хўв тэхэл хўв мәнсэт, ван тэхэл ван мәнсэт. Увэс вөрт икэл вөлты тэхийа йухэтлэт. Ляпэт нўки хот лоль. Шив йухэтлэт па и ат холсэт, шялта Увэс вөрт ики лупэл: «Тата ванэн хөс хотэп көрт вөл, пирэщ именең-икеңэн шята вөлжөнөн, ай пухэн шив мэты мосэл, вөн пухэн тата ат хабэл». Шялта Увэс вөрт икэн көртлал вантты ши мәнэл. Лўв мәнэл па сора ан йухэтэл.

Пухэл вөнашэк йис, аңкэл иньщэсты питэл: «Аңка, мўн муй аши тайсэв?» Шялта аңкэл пухэл пелла лупэл: «Ащэн хөс хотэп көртэн мирэл пила вэлса. Апщэн тата ванэн хөс хотэп көртэн вөл. Пухийэ, йаңха ши хөс хотэп көрта, апщэн шята. Апщэн шяха, ньавремэт йунтлэт, ньавремэт киньща паста хөхэл, ньавремэт пила кўла ки питэл, лўв нўмпелэка питэл. Нан ши ай икэн йира вохэ, лупа: «Нан ма апщем, аңкэнэн вохсайэн, аңкэн хуца мәнлэмэн». Ин вөн пухэл партэм тэхэла ши мәнэс. Хөс хотэп көрта йухтэс, йана, апщэл шята ши вөлмал. Вохты питсэлэ. Ин ай ики лупэл: «Хэ, ма аңки хөн тайлэм, ма аңкенеңлам-ащенеңлам тата ши вөлжөнөн». Шялта йайэл лупийэл: «Нан айа вөлмэнэн там Увэс вөрт икэнэн ал тыв төсыйэн, аңкемэн тута нўки хот хуца вөл». Йа, шялта ин апщэл нөмэсыйэл: йа, мәнлэмэн ки мәнлэмэн.

Шялта нўки хота йухэтсэңэн, йухи лунсэңэн, ай пухэл вўты ан мәнэл. Аңкэл лупэл: «Вўты йўва. Ма пухем нан». «Хэ, ма аңкенеңлам-ащенеңлам хөс хотэп көртэн вөлжөнөн, пирэщ именең-икеңэн».

Шялта ин ими ай пухэл пелла лупэл: «Пухийэ, аңкэн ки ма, талта пулшэн льякса, пулжэн ма ўнэл вўсема ки питэл, нан ма пухем, ант ки питэл, нан па хуйат ньаврем. Шялта ин ай ики аңкэл ўнэл вўса пулжэл льяксэллэ, аңкэл ўнэл вўса пулжэл ракнэс. Шялта аңкэл лупэл: «Пухийэ, вўты йўва». Пухэл вўты йис, аңкэлэн эвэмлэсы-мосэлтэсы. Аңкэл лупийэл: «Талта ляпэт мэра вотас пойэклэм. Нын ащэн мўва мәнатэн, талта пухэн сыйлы-хөслы вўты йаңхатэн, ащэн төрэма альэм йеңк хоптэрка вўлы катлалэн па йухи ванэлгалэн. Там йеңк хоптэрка вўлэн киралэн, ши мәнтан йит мәнэлэн, вўлэн муй иты тўна мәнэл, ўккэлэн тывэлт ал талалэн, тухэлт ал талалэн. Карэпсаң тыйпи Мосэм йухан тый лора тухи йухэтлэтэн. Шялта шяха товийа йил, йиңк лант кўта ши лыллэл. Лелы йерэмтанэн ши

хоптэрка вўлэн шята хуралэн».

Ин пухэн ащэн пелла ши мәнсэңэн. Имэлтыйэн товийа ши йис. Шялта нўр лор йеңкэт ши лулэсэт. Ин ньавремүнэн хоп версэңэн па лөп версэңэн. Шялта ин йуханэн хўват еслайа ши мәнлэңэн. Шялта щиты мәнтан кўтэн ин Мосэм йуханэн шөпа карты варэн верэм, мяттырэн, Увэс вөрт икилан шята. И ики варэл лавэл. Ин утэт хул вуйэмтэмэт. Ин ай икэл вөн лөп вўс па Увэс вөрт икэл вөн лөпэн шаритсэлэ, ши хэлэс. Па йохлал ши нармэлсэлэ лөпэн, хуй төса хойса – хэлэс, хуй кат мўв кўта хойса – хунтас. Ин ай икенеңэн хопэн вар сўн эвэлт талсэлэн, па ши лелсэңэн хопэна.

Щиты мәнтан кўтэн йайэл лупэл: «Тата ши, илампа, көрт вулэв там ай ваншаң тэхийэн». Шив вўты катэлсэңэн, вўты шөшсэңэн, и хотыйэ хуца тўт сўлмийэ нух етэл. Шив йухи лунсэңэн, мяттырэн, пирэщ именең-икеңэн тўтэн ши хөрлэты вўтщэмал. Шялта ин ай икенеңэн луплэңэн: «Щащенең-щатщашенең, нын?» Ин шащенең-щатщашенең луплэңэн: «Хилыйеңэн, муй нын йухэтсэңэн?»

Йэл холмэтсэт, йэл вөлмэтсэт. Шялта ай хилэл щатщашэл пелла лупэл: «Щатщаша, ма немем муй?» Шатщашэл лупэл: «Ма немэн ан вөлэм муй, вөлты-холты питлэн па нем вөйэтлэн». Шатщашэл пелла лупэл: «Манем хўл вэлпэслэты нэш вера». Шатщашэлэн нэшэн верлайжэн. Йайэлэн йаңхлэңэн йухана, хўлыйэ вэллэңэн, хўлы карыйэ йухи аллэңэн. Шатщашэл лупэл: «Па нан ай хилыйэ, нем ки ант тайсэн, Йўхлы нөрэм нөртман ворта нан вөла. Хөнты йисэн акань веншэп неңэн мухэл, акань веншэп хөйэң мухэл мўлэттыйэн Мосэм тый икийа омса.

*Текст записан у Тоголмазовой У. Г.
(с. Казым)*

Кавэщ

Кавэщэңки аңкэл пила вөс. Имэлтыйэн хөллэлэ, мойэң утэтэн ши йилы. Шухал эвэлт кавэщты пўт алэмэллэ, лоньща омсэллэлэ. Мойэң утэңэл йухэтлэңэн, вантлэңэн: лоньщ өхтыйэн пўт кавэрэл. Ин пўтэл Кавэщлэ алэмэллэ, йухи төллэ. Мойлэты йохнэл йухи ши вохлэлэ: «Йўватэн, пўтем ши йэтшэс».

Йухи лунлэт. Ин хөйжөн ши луплэңэн: «Пўтэн тыныйэ». Вангалэн, йам пўт. Лўв ант тынылэллэ: «Там пўтем манем мосэл. Вөнта мәнлэм па пўтем такла муй иты вөллэм».

Пўтэл ши тынылэллэ. Хөйжөн ши мәнлэңэн. Имэл пелла лупэл: «Йеша вөл хөйжөн йухлы ши йухэтлэңэн».

Имэл сапэл калы хирэн йирлэлэ: «Шяха хөйжөн йухэттанэн ма нанты шай кавэщты

партлэм. Нан ал хөлэнта. Хөлмит пўш луптемэн нан хуцэна йилэм па саплэн шөпа эвэтлэм». Ин ут ил ши ракэнэл. Ши увэл.

Ин хөйжөн ши йилжөн, лыкжөн. Муй иты пүтрэмэсжөн, щиты ши версэңэн.

Ин Кавэщ ши ўвэл:

– Тэха, шай кавэрта! Нан па ил хулты улсэн.

Имэл ант па хөлэнтэл. Хөлмит пўш увэтмал йўпийэн ин имэла кэшэл пила ши шякэл. Ин имэл нух навэрмэл, шай кавэщты питэл. «Вор кэлэн нух есэллэм па вэлши питсэн кавэщты». Ин хөйжөн Кэши вохты питсэңэн. Кэшэл тынысэллэ.

Щиты ин вөн шухлэна ши питсэңэн ин хөйжөн. Пўтлэн шукатсэңэн. Имилэн вэлсэңэн. Шялта Кавэщ хон ики хуца сутытты ши төлы. Хон икийэн саплэл кэвэн йирты партла па Аса ши есэлла, пөщкайа сеңкла па Ас хонэна ши төлы. Пятлама йил. Лўв кэвэн пөщка лыпийэн йунтэл.

И хө мухты шөшэл па ши сый хөллэлэ. «Хуй шята? – иньщэслэлэ. «Ма пятлам тэхийэн вух лўнэтлэм, – Кавэщэн лупэл.

Тумийэн пөщка пелка ши пунла. Шялта лўв йўканэла пөп ики лыпийа омэсэл. Пөп икэл пөщкайэн омэсэл па лупэл: «Немэлты вух тата антэм».

Кавэщэн лупэл: «Пятлама йил па шивалэлэн».

Ин хө йира ши питэс.

Алэна пөп икэн йиңка ши китла, кўш увэл: «Ма Кавэщ хөн!»

Кавэщ пөп имэл хуца мәнэл. «Пөп ащем ики сорны вух хир вохэс». Тум имэлэн вухи хирэн ши мэсы. Ши хирэл пила хон икэл хуца мәнэс па лупэл: «Манты йиңка вущкийэлсэн, ма вухэн мэсыйэм па есэлсайэм».

Ин хон ики сонтэмэс и шив. Щорэса ши есэлса. Кавэщэн хон эви йоша ши павэтсэлэ.

*Текст записан у Пендаховой Г. А.
(с. Полноват)*

Хусэн хө йихэн хө суваң вөрт

Йайжөн па апэлне вөллэт. Апэлэл мәнэл нарэс йўх верты йўх эвэтты. Шанш малат тохнэм мал йөш хўват мәнэл. Хўв мәнэс, муй ван мәнэс, вантлэлэ: мўва омсэм кўл йўх пурэхэн мулты арат лўвшўк, ханнехө лўвшўк.

Йўхэл сэвэрлэлэ, ил питгалэн овэт хоп вула овэтла, хумлат хоп вула хумлатла. Йўхэл сэвэрлэлэ, нарэс йўх верэл, йухи мәнэл. Нарэсты питэл. Лўв нарэсты рўвэлэн леспэл, хотэл пөшасэл тел лунла кўрөң, тухлэң войэйэтэн; ханты ки вөс, ханты йухтэс. Щиты хув-ван нарэсэс, имэлтыйэн хө кат пух йухи лунлэңэн: «Йайэнен лавэллайэн, өхэл өхтыйэн лавлэсман омэсэл».

Щиты шурэмэл, нух лольэмэл. Апэлнеңлэңэн ант есэлла, лўвэла кўншемэмал, ов вөнта талсэл. Йайэлэн щухрыйэн лоньщэмла па ши пәрэл. Ши йўпийэн ким ши етэл, йайэл икийэн лавэлла. Ши мәнлэңэн. «Мойа мәнлэмэн увэс йурнэт хуца».

Тухи йухэтлэңэн, йанапа, вош кал, тумилал лынэт лавэлман вөлмэл. Вана йухэттан артэн ин утгалэн нөлэн ши китла, шялта шашэн алмийэлла. Хўв-ван лальэссэт па йамащсэт па поры верлэт. Нар нанк павэрт эвэлт поры верты пата хот омэслэт. Мулты вэллэт па вөн пўт ихэтлэт, вўна йаңши ши нарэмлэт. Йайэл икийэн таңла: «Ал кўтщэптыла».

Лўв кўтщэма йис. Тум шуши ай вөртэл нарэң телэн шөшийэл. Пут ши кавэрмэл, арталэллэ, щирэн алты кэшэлэн пўт нөрэл шөпа сэвэрмэллэ. Хот пөсэна кавэрэл, ин утэт ши мәр ким питсэт. Лўв атэлт ши хашэс. Ши хөлэн ляхрэл ши еңхла. Щиты хабэл па лал төхэрла. Нух верлэтэлэн ищкийэн ши потла. Йеша вөл, ов пўншмэлы, кат не ов эвэлт йухи вантлэңэн: «Йихэн хө хусэн хө суваң вөртлэс, вөллэн?»

Вўлы акань лўвэн вущкэлы мэвэл хўват, ши кашалэлы. Щиты хув-ван тайса төхэрман, нухэл хулэс, лўвэл хулэс. Нөмэсэл: «нөрэм кутэпэн лехөйжөн тайлэм, тыв ки йухэтлэңэн, лылэм етэлтэлы». Щиты нөмэлмэмал йўпийэн атлэн лехөйжэл йухэтлэңэн па ши төлы. Шята ляпэтла-йаңэлшэлы көсэна йитал вөнта. Щиты көсэна йил, лупэл: «Мәнлэм нўр каншты».

Лехөйжэлэн ляхэрэн малы. Щиты мәнэл па вөртлал воша йухэтэл, ин утгал хунтамэл, ляпэт вөрт төп вөл. Мухэллэлэ, пантилал вөйэтлэлэ па нөхэлты йулта питлэлэ. Вантлэлэ: катэн мәнлэңэн. И нөл йўвэтэл, и нөл вэяа карэтлэлэ. Шив мәнэмэл, ух сухлал хуремэллэ, антэпа ихэтлэлэ па ши хайлэлэ. Ин утгэл пүтэртлэңэн: – Манты муйа катэлсэн?

– Ма хөн катэлсэм. Хусэн хө йихэн хө суваң вөртэн и нөл вэяа карэтсаймэн.

Хусэн хө йихэн хө суваң вөрт па мәнэл, па кат хө шивалэл, шялта па кат хө. Ляпэтмит хөйэл пила ши кўртэсэл. Йөхэллэн-нөллэн хулуйэва йўвэтлэңэн, йөрлэн иса хулалэт. Шялта вантлэлэ: ин хөйэл лўв ляхрэл тайэл, төп вўщна лўйэлэн хөл тайэл. Шялта есэллэлэ па ил омэсэл. «Йамащлэмэн», – ин хөйэл лупэл.

Йамащсэңэн, көрта мәнлэңэн, апэлнеңлэ икийа маллэ. Поры верлэт. Хўв йаңщсэт, ван йаңщсэт, вўлэң анасэн лэщатла па йухи ши сонтэмэлжөн. Ши мәнэм щирэнэн ин па вөллэңэн.

*Текст записан у Молданова В. А.
(с. Казым)*

Эдип в свете этнографии. Хантыйские сказки и древнегреческий миф

Рассуждение на заявленную тему объединяет несколько сюжетов, которые, казалось бы, имеют очень мало общего. Тем не менее имеется несколько причин, побуждающих нас рассматривать обозначенные в статье проблемы в их непосредственной взаимосвязи.

Во-первых, сюжеты, связанные с инцестом, чаще всего со связью брата сестры, обычно – младшего брата и старшей сестры, широко представлены в мифологических рассказах народов Сибири и они требовали объяснения [1].

Во-вторых, эти же самые сюжеты и мотивы фольклора народов Сибири обнаруживали пусть не слишком надежные, но перспективные связи для изучения брачных норм и одновременно для понимания некоторых особенностей систем родства народов Сибири, в частности, для систем со скошенным счетом поколений [2; 3].

В-третьих, мотив инцеста, связываемый в фольклорной и литературной традиции с именем фиванского царя Эдипа, женившегося на своей матери Иокасте, давно привлекает внимание исследователей – представителей разных научных дисциплин, в частности, фольклористов [4] и побуждает к обобщению соответствующего материала и его осмыслению.

В сборнике мифологических и сказочных текстов хантов и манси, который является на сегодняшний день наиболее репрезентативным и авторитетным собранием и изданием образцов хантыйского и мансийского фольклора [5], есть три текста, содержащие интересные нас мотивы. Во вступительной статье к этому сборнику Н. В. Лукина отмечает группу сказочных текстов манси, связанных с мотивом инцеста и наказания за него [5, 43-44] указание на тексты № 123-132). Обратимся к этим текстам:

Текст № 123 «Сказка о маленькой мось нэ». Содержание:

Живет сестра с братом: брат приводит слова Верхнего духа «Нельзя сестре с братом жить»; уходит, строит себе жилище, делает себе деревянную жену; сестра находит жилище брата, уничтожает деревянную женщину и занимает ее место: брат живет с сестрой как с женой, у них рождается ребенок –

«А за все время их совместной жизни женщина мужу своего лица не показывала» [5, 326-327].

В комментарии к этому тексту [5, 535] отмечено что здесь дано только начало сказания – источник этих сведений не указывается, сведения о дальнейшем содержании сказания отсутствуют, вместе с тем последняя фраза текста является завершением сюжета. Таким образом, данный текст хотя и рассказывает о связи брата и сестры, но не содержит в явном виде мотивов наказания за инцест: каким было на самом деле продолжение рассказа – неизвестно.

Текст № 124 «Маленькая Мось-нэ – дочь медведицы» содержит следующее начало:

Живут брат с сестрой, брат добывает себе жену; его сестра убивает невестку и живет с братом как жена, у них рождается мальчик; дети говорят, что он родился от брата и сестры, его отец спрашивает у женщины, где сестра, та отвечает что не знает – отец убивает жену (сестру) и ребенка (дальнейшее содержание повествования не имеет отношения к данному мотиву) [5, 327-328].

У манси зафиксирован сюжет о боязни наказания за инцест, даже если связь брата с сестрой отсутствует. Вот содержание «Маленькая милая мось-нэ»: *сестра живет вдвоем с младшим братом, боится, что рожденного ею ребенка признают ребенком брата; сажает его на лед, ее брачный партнер-поварешка убивает ее [6, 71-73], текст № 5.*

Встретившиеся нам тексты не дают ответа на вопрос, какая именно связь брата и сестры по их относительному возрасту считалась наказуемой, однако показательно, что последний из указанных текстов иллюстрирует значительный страх перед обвинением в нарушении брачных норм.

Эти тексты, представляющие сказочную традицию обско-угорских народов и фиксирующие представления о том, какие союзы являются запрещенными и наказуемыми в соответствии с брачными нормами, весьма важны не только и не столько для изучения самих норм, сколько для изучения распространенности мотивов о наказуемой связи брата и сестры среди народов Сибири. К сожалению, в их переводах

не указывается, была ли сестра, обманувшая брата, старшей или младшей сестрой (если младшей, то это был бы уникальный случай для рассказов об инцесте, если старшей – правило).

Интересную аналогию сказочным текстам, отмеченным выше, составляют мифологические рассказы тунгусских народов Приамурья. Уникальной особенностью удэгейских, ороочских и вообще приамурских мифологических рассказов, составляющих группу рассказов о медведе, является мотив инцеста, а конкретно – брака старшей сестры с младшим братом, – в экспозиции и завязке повествования. Несмотря на то, что сходные сюжеты и отдельные мотивы таких рассказов имеют очень широкое распространение и на Дальнем Востоке [1], и за пределами этого региона, мотив инцеста нигде более не отмечается. Сам по себе мотив инцестуальной связи, как кажется, не является сюжетообразующим для рассматриваемых текстов, поскольку и у удэгейцев, и у орочей в ряде вариантов он отсутствует. Интересно отметить, что только в одном из вариантов такого рассказа инициатором инцестуального брака является брат [7, 102-103, 188-189], и это, очевидно, является преобразованием содержания рассказа с адаптацией его под этнографическую реальность, в котором выбор брачного партнера принадлежит мужчине – во всех остальных ороочских вариантах и всех известных удэгейских вариантах данного рассказа эта инициатива принадлежит сестре, которая для достижения своей цели почти всегда прибегает к обману. Мотив разговора мальчика с птичкой, в которую мальчик стреляет из лука и потом узнает от птички нечто важное для дальнейшего повествования, часто встречается в эвенских сказках, но при этом сюжеты эвенских сказок не содержат указаний на инцестуальный брак.

Происхождение мотива инцестуального брака сестры и брата неясно, и едва ли оно может иметь однозначное объяснение. Равным образом не вполне ясны и причины появления мотива наказания за инцест, а также происхождение запрета на инцест как нормы брака, характерной как для народов Дальнего Востока, так и для других регионов.

В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева были склонны считать, что в этих рассказах отразились такие нормы брака, при которых инцест не только не был под запретом, но, напротив, представлял собой предписываемую норму, которая позже превратилась в свою противоположность [7].

К сходным выводам приходит и Е. В. Шаньшина, которая склонна согласиться с названными авторами в трактовке появления этого мотива и соответственно в трактовке генезиса запрета на инцест-брак между братьями и сестрами [8, 96-106]. Сходную позицию занимает В. А. Туголуков в трактовке обычая избегания общения младшего брата со старшей сестрой, бытовавшего до недавнего времени у сахалинских эвенков. Он пишет: «Молодой человек должен был “избегать” общения именно со старшей сестрой, но не с младшей. Отчего произошло такое странное разграничение? Видимо, оттого, что периоду безусловного воспрещения браков между родными братьями и сестрами предшествовал период, когда мужчина имел право стать мужем своей старшей сестры. Можно предположить, что в дородовом периоде человеческого “стада” <...> было воспрещение браков между мужчинами старшего поколения и женщинами младшего, т.е. между отцом и дочерью, братом и его младшей сестрой и т.д. И если в родовом коллективе уже не считалось необходимым искусственно ограничивать общение брата с его младшей сестрой, – это был пройденный этап, – то для “табу”, воспрещавшего также брак между братом и его старшей сестрой, вероятно, еще требовалось дополнительное подкрепление в виде обычая избегания...» [9, 105]. В приведенном рассуждении В. А. Туголукова нет специального акцента на то, что сахалинские эвенки входят в тот же самый культурный круг, к которому принадлежат перечисленные выше народы, имеющие в фольклоре рассказы об инцестуальном браке младшего брата и старшей сестры, хотя данное наблюдение, безусловно, интересно для нашей темы. Не учитывает он в своем построении, повторяющем явно устаревшие представления об инцесте, и того, что у якутов брак между старшим братом и младшей сестрой все же разрешался [10, 541-543]. Однако от произвольного, причем как буквального, так и инверсионного истолкования мотивов, связанных с генезисом экзогамии и брачных запретов уже давно предостерегал в специальной обзорной работе А. М. Решетов [11], тем не менее как раз инверсионное объяснение, основывающееся на запрете предполагаемой практики, характерно для многих исследователей данного вопроса. Кроме того, предположениям В. А. Туголукова прямо противоречат некоторые этнографические свидетельства, к которым мы обратимся ниже.

Представляется, что высказываемые различными авторами мнения и суждения о появлении мотива запрета на инцест могут быть и не единственными, и все они по существу не выходят за рамки гипотез; более того, их убедительность в свете ряда фактов может быть взята под сомнение.

Одно из объяснений мотива наказания за инцест и запрета на инцест, в сущности, лежит на поверхности, и связано с одной стороны, с мотивами о первотворении, с другой стороны, с определенными социальными структурами, для которых инцестуальные браки были нормой. Если предположить, что мотив брака родных брата и сестры в рассматриваемых рассказах восходит к мифам о первых людях (не случайно эти рассказы в ряде версий вписываются в этногонимический контекст), то становится понятным, что инцестуальный брак недопустим равно для живущих людей и фольклорных персонажей по той причине, что он был характерен для божеств. Трансформацией этих представлений, очевидно, является соответствующая брачная норма, характерная для высших сословий в самых разных регионах (брак между братьями и сестрами в высших сферах общества отмечался в Древнем Египте, древнем Перу, древней Японии). Тогда оппозиция инцеста и экзогамии может рассматриваться как оппозиция сакрального и профанного в нормах брака. Мы пока не можем дать ответ на вопрос, являются ли этногонимические мотивы в этих рассказах непосредственной трансформацией мотивов первотворения или же они появились в этих текстах позже как локальный вариант более общей традиции.

Вместе с этим можно дать и такое объяснение происхождения мотива наказания за инцест, которое будет кардинально расходиться с обычными представлениями об инцестуальном браке как о браке между кровными родственниками, поскольку оно относится не столько к самому факту инцеста, сколько к нарушению архаических брачных норм на ином уровне – предположительно на уровне возрастных классов. От внимания исследователей, занимавшихся рассматриваемой проблемой на материале приамурских мифологических рассказов, определенно ускользает то, что во всех случаях (по крайней мере во всех текстах, где в оригинале в соответствующих терминах выражается относительный возраст брата и сестры) инцестуальный брак с негативными последствиями заключается между *младшим* братом и *старшей*

сестрой – данная специфика текстов никем не была отмечена, при этом случаи обратного соотношения возраста брата и сестры – связь старшего брата и младшей сестры в достаточном объеме материале, введенном в научный оборот, вообще неизвестны. Для сравнения укажем, что, по сообщениям В. Серошевского, у якутов в прошлом при определенных обстоятельствах допускался брак между *старшим* братом и *младшей* сестрой – заметим, только при данном возрастном соотношении партнеров.

Таким образом, для объяснения происхождения мотива наказания за инцест и запрета на инцест могут быть даны объяснения, связанные с совершенно разными сферами культуры:

1) запрет на инцест мог быть связан с религиозными представлениями: если инцестуальный брак был нормой для божественных первопредков, то он вследствие этого попал под полный запрет для их небожественных потомков; 2) в рассматриваемых текстах может идти речь не о запрете на инцестуальный брак, а лишь о нарушении таких брачных норм, при которых брак между старшим братом и младшей сестрой допускался, а брак между младшим братом и старшей сестрой запрещался.

В каталоге мифологических сюжетов и мотивов, разрабатываемом Ю. Е. Березкиным, отмечены по крайней мере четыре мотива, связанных с союзом брата и сестры:

С8. Брат и сестра порождают новых людей. В начале времен или после гибели остальных людей остаются брат и сестра либо мать и сын. Они вступают в брак, от них происходят современные люди.

С8В. Брат и сестра не узнали друг друга. Брат и сестра (мать и сын) оказываются одни, без брачных партнеров. Оба они (или только брат, сын) отказываются вступить в брак, но вступают после того, как принимают друг друга (или брат принимает сестру, сын – мать) за чужого, незнакомого человека. Они порождают новых людей.

Ф89. Хитрость сестры. Сестра с братом живут одни. Брат не соглашается на инцест. Сестра идет на хитрость, вследствие которой брат принимает ее за незнакомую девушку, женится.

Ф90. Трагический инцест. Брат и сестра вступают в брак. Когда рожденные в нем дети узнают о своем происхождении, брак распадается (дети убивают родителей, отец убивает или пытается убить детей, родители кончают самоубийством, жена/сестра кончает самоубийством

после гибели мужа/брата, жена/сестра уходит от мужа/брата).

К этим группам сюжетов примыкает группа **А7. Солнце гонится за луной:** Солнце и месяц/луна – существа противоположного пола. Мужчина гонится за женщиной или женщина за мужчиной. Детали погони обычно объясняют, почему светила имеют разный блеск и/или почему на луне пятна [12].

Широта ареалов представленности указанных групп сюжетов, тем более, что эти группы часто смыкаются друг с другом или оказываются представленными одними и теми же группами текстов в качестве отдельных мотивов (так, в текстах группы А7 в роли мотива выступают сюжетные элементы группы С8В), позволяет рассматривать хантыйские сказки и мифологические рассказы тунгусских народов как тексты, содержащие одни те же смысловые элементы и представляющие единый ареал хотя бы в принятом Ю. Е. Березкиным масштабе.

Поиски типологических аналогий фольклорных сюжетов и социальных институтов, характерных для архаических обществ и их культуры, рассмотрение вопроса об этноисторических границах инцеста (связи с кровными родственниками) и счета родственных отношений при отсутствии отца, который также должен быть или может быть связан со скошенным счетом поколений, побуждает затронуть и вопрос о том, в чем же заключалась вина мифологического героя – древнегреческого царя Эдипа¹⁷⁵.

Однако сначала мы должны пояснить, в чем именно усматривается параллелизм и основания для типологических аналогий между связью старшей сестры и младшего брата и мифом об Эдипе и какие основания мы имеем для такого, казалось бы невозможного сопоставления.

В традиционном социуме народов Сибири, насколько позволяют судить имеющиеся весьма немногочисленные материалы, дети, рожденные от неизвестного отца, относились к роду матери и считались детьми родителей матери и младшими братьями или сестрами матери.

Счет родовой принадлежности внебрачных или, точнее, добрачных детей по роду матери и отца матери распространен среди народов

Сибири довольно широко. Он отмечен у долган [13, 63], нганасан [14, 59], причем такие дети считались младшими братьями или сестрами матери, то есть их приемными родителями становились дед и бабушка по матери (родители матери). Совсем неожиданно полная аналогия этому институту обнаруживается у «каменщиков», русских старообрядцев Алтая: по словам Л. Н. Мукаевой, внебрачные дети у этой этноконфессиональной группы пользовались теми же правами, что и законные дети, они получали фамилию деда по матери, и часто – имя отца матери в качестве отчества, т.е. имели одинаковое отчество с матерью [15, 88-89]. Более того, у некоторых народов невозможность иметь собственных детей для родителей молодых девушек породила новый социальный институт. Как отмечает, опираясь на литературу, А. А. Никишенков, «девушки у забайкальских бурят, так же, впрочем, как и у соседних монголов и тувинцев, пользовались значительной свободой в добрачный период. Обычно девушке на выданье более или менее состоятельные родители ставили отдельную юрту, куда она могла приглашать молодежь обоего пола для вечеринок. Случаи появления добрачного ребенка были не так редки и никем не осуждались. Такой ребенок становился сыном или дочерью ее родителей, и известны случаи, когда родители девушки не отдавали ее замуж до тех пор, пока она не родит им сына» [16].

Существование такого социального института, при котором добрачные дети считались младшими братьями и сестрами матери, позволяет соотнести повествование об Эдипе и негативные оценки одного из частных случаев инцеста, единственного типа порицаемого инцеста у народов Сибири, по которым мы располагаем данными – инцеста старшей сестры и младшего брата, однако же при одном условии – придется допустить, что Эдип был биологическим сыном своей матери Иокасты, но не был или не считался биологическим сыном ее супруга Лаия. Возможно ли обосновать это?

Разумеется, новая интерпретация мифа об Эдипе и не только этого мифа, а всего повествования Аполлодора, представляющего нам рассказ

¹⁷⁵ Наша работа здесь в известной мере является продолжением исследований А.И. Зайцева, а именно выявлением шаманских мотивов в древнегреческих повествовательных текстах – доклад на эту тему был прочитан А.И. Зайцевым на коллоквиуме по шаманству, проводившемся в Российском этнографическом музее весной 1992 г. (руководители А.Н. Анфертьев и Т.Ю. Сем). К сожалению, этот интереснейший доклад А.И. Зайцева остался неопубликованным.

об Эдипе на широком социально-историческом фоне, – тема отдельного исследования, к которому мы сейчас можем лишь наметить подступы. Этой проблеме посвятил специальную статью Е. М. Мелетинский, в которой указал на связь таких мифов с классификационной системой родства и одинаковым именованием класса родственников матери (мы также не исключаем этого для иных ситуаций: [17; 1]), а также привел примеры, что наказание за инцестуальные связи следует не всегда (герой может выйти победителем из решения трудной задачи, данной ему в наказание), или само событие, которое кажется из ряда вон выходящим только носителям совершенно иной культуры и иных конфессионально заданных брачных норм, у носителей традиции вызывает нейтральное отношение [18, 60-61]. Еще более ярким примером отсутствия обязательного наказания за женитьбу брата и сестры (равно как и примером необязательности повествовательского и слушательского возмущения событием) является работа Ж. Дюмезиля [19, 185-186] с интересным фольклорным материалом по Кавказу.

В. Я. Пропп, написавший интереснейшую статью о фольклорных параллелях к образу Эдипа в разных сюжетных вариантах, выявил комплект и взаимные субституции мотивов, сопровождающих образ совершителя инцеста [4, 260-261], в частности субституцию незаконнорожденности героя (рождения в результате кровосмесительной связи) предсказанием о грядущем убийстве отца и женитьбе на матери. Это весьма существенно: предсказание такой судьбы человеку, отец или оба родителя которого неизвестны, имеет максимум шансов на то, чтобы быть исполненным в какой-то одной части или в обеих частях сразу, и оно очень сходно по закладываемой в него ситуации с предсказаниями сибирских шаманов. Мотив избавления от младенца, присутствующий в повествовании об Эдипе [4, 272], коррелирует со способами испытания на законнорожденность, описанными Дж. Фрээрером в применении к Моисею [20, 291-298] (странно, что ссылка на этот труд Дж. Фрээрера в оригинале или в русском переводе 1928 г. у В. Я. Проппа отсутствует, хотя он ссылается на те же примеры). Оставление, как и отпускание в воду, могло быть не только испытанием на законнорожденность, но и способом избавления от нежеланного младенца или младенца нежелательного пола, причем к Эдипу могло быть применимо и первое, и второе, и третье (Лаию,

которому была предсказана гибель от руки сына, не нужны были наследники вообще, тем более сын). Более того, вполне вероятно, что спасение оставленного младенца животным и нахождение такого младенца людьми могли трактоваться как разные результаты испытания на законнорожденность – как положительный и как отрицательный.

Исходя из повествования Аполлодора, мы имеем здесь основания полагать, что Эдип мог считаться сыном Иокасты (в вариантах мифа Эпикасты), но не быть сыном Лаия – и в этом случае, если подходить к мифу об Эдипе не с позднейшими христианскими и не с древнегреческими взглядами на инцест, а с сибирскими представлениями об инцесте, где круг запретных связей сужен до одного типа (старшая сестра и младший брат), то Эдип мог быть наказан не за женитьбу на матери (что по архаическим представлениям не обсуждалось и не наказывалось, а в нескольких случаях осталось без внимания даже для нескольких предков Эдипа), а за женитьбу на старшей сестре (каковой должна быть по архаическим сибирским нормам для него Иокаста, если он не считался сыном Лаия), и это, как мы знаем, действительно было запретным – единственный тип связи, который был не просто запретным, но жестоко наказуемым.

Сразу же обнаруживаются два аргумента в пользу именно такого сценария – во-первых, то, что Лаий был предупрежден оракулом о возможной смерти от руки сына, и, во-вторых, то, что Лаий имел нетрадиционную сексуальную ориентацию: «Когда Лаий учил сына Пелопса Хрисиппа езде на колеснице, он влюбился в юношу и похитил его» [21, 54], далее говорится со ссылкой на Афиня о том, что Лаий привез Хрисиппа в Фивы, но тот от позора покончил с собой [21, 167]. В свете этого, видимо, не случайно и то, что эпизод, когда Эдип убивает Лаия, также имеет такую деталь, как поездка Лаия на колеснице со своим глашатаем Полифонтом (своего рода повторение истории с Хрисиппом), когда они встретили Эдипа и Полифонт непочтительно обошелся с ним: «Проезжая на колеснице через область Фокиды, он встретился на узкой дороге с ехавшим на колеснице Лаием и Полифонтом, который был глашатаем у Лаия. Полифонт приказал Эдипу уступить ему дорогу, и, так как Эдип, не повинуясь, медлил выполнить приказ, он заколол одного из коней Эдипа. Разгневанный Эдип убил и Полифонта, и Лаия, после чего явился в Фивы» [21, 55]. В одной из

версий мифа – в древнем эпосе «Эдиподия» – Эпикаста (она же Иокаста из более известных версий) оказывается женой Эдипа, но не матерью его детей: после смерти Эпикасты Эдип взял в жены Эвриганею, которая и родила ему четверых детей [21, 55, 167].

Таким образом, в действиях Эдипа убийство Лаия с большой вероятностью не является отцеубийством – оно воспринимается как таковое только при существенной «модернизации» социальных норм. В версии поэмы «Эдиподия» дети Эдипа не были детьми Эпикасты (Иокасты), а расправа Креонта, унаследовавшего власть в Фивах, с Антигоной – нарушившей его запрет хоронить убитых и похоронившей своего брата Полиника (Антигона была похоронена заживо: [21, 58] ее братья Этеокл и Полиник убили друг друга в поединке) напоминает один сюжет хантыйского рассказа «Маленькая Мось-нэ – дочь медведицы» о котором шла речь в начале статьи. Дело в том, что Креонт – родной брат Иокасты и соответственно родной дядя детей Эдипа и Иокасты (и Креонт, и Иокаста были детьми Менекея [21, 54, 55], то есть для него наказание детей Эдипа и Иокасты – не свершение справедливости от лица властителя Фив, а действия ближайшего из старших родственников лиц, вступивших в преступную связь. Впрочем, возможно, Антигона наказана за то, что она похоронила Полиника вопреки запрету Креонта: о ее родной сестре Исмене ничего не известно, кроме того, что она была сестрой Антигоны и дочерью Эдипа и Иокасты [21, 55] – там же Аполлодор указывает, что дети Эдипа могли быть детьми другой женщины – Эвриганет, дочери Гиперфанта.

Есть еще одно обстоятельство, роднящее вышедшую замуж за Эдипа Иокасту со старшей сестрой-обманщицей сибирских рассказов: В. Я. Пропп отметил, что важными деталями рассказа об Эдипе в фольклоре являются нанесение знаков смерти (в случае с Эдипом – прокалывание ног) и опознание героя по этим знакам [4, 272-274, 294], но Иокаста не опознает Эдипа по следам ран на ногах, нанесенных перед его оставлением, хотя в соответствии с сюжетным сценарием она обязана была это сделать.

У нас имеется довольно неожиданная возможность рассмотреть и оценить то, что именно считалось нарушением брачных норм в Дневней Греции хотя бы по текстам, традиционно рассматриваемым как мифы, и что именно считалось или признавалось допустимым

в отношении брачных норм. Материалом для этого оказывается генеалогия самого Эдипа в том виде, в каком она зафиксирована в нашем основном источнике – «Мифологической библиотеке» Аполлодора. И здесь оказывается, что мы встречаем, во-первых, ненаказанные случаи инцеста, в частности, брака сына и матери, брака брата и сестры, брака дяди и племянницы, во-вторых, мы встречаем такие сюжетные построения, в которых вполне может предполагаться наказание за инцестуальную связь. Рассмотрим примеры.

Инцест 1. Агенор и Телефасса: «Агенор же, прибыв в Финикию, женился на Телефассе, и у него родились дочь Европа и сыновья Кадм, Фойник и Килик. Некоторые, впрочем, утверждают, что Европа была дочерью не Агенора, а Фойника» [21, 48] – таким образом, Европа могла быть дочерью Фойника, то есть быть рожденной от связи сына и матери.

Инцест 2. Минос и Крита: «Минос, который стал жить на Крите, написал законы для критян. Женившись на Пасифае, дочери Гелиоса и Персеиды, или же, как говорит Асклепиад, на Крите, дочери Астерия [женой Астерия стала Европа, родившая двух сыновей от Зевса, но Минос сам является сыном Зевса и Европы [21, 48], то есть он по данной версии женат на родной сестре. – А.Б.], он породил сыновей Катрея, Девкалиона, Главка и Андрогее и дочерей Акаллу, Ксенодику, Ариадну и Федру; от нимфы Парейи у него родились Эвримедонт, Нефалион, Хрис и Филолай и от Декситеи – Эвксантий.

Инцест 2 и обвинение в инцесте 1. Катрей, Алтемен и Апомосина: «У Катрея, сына Миноса (от Пасифаи или Криты – по разным источникам – А.Б.; но Крита является дочерью Европы), родились Аэропа, Климена, Апомосина и сын Алтемен. Когда Катрей спросил оракул о том, каким будет конец его жизни, бог ответил, что он погибнет от руки одного из своих сыновей. Катрей скрыл от всех содержание полученного им оракула, но его услышал Алтемен и, боясь, как бы он не стал против воли убийцей своего отца, покинул Крит вместе со своей сестрой Апомосиной. Он высадился где-то на острове Родосе и, обосновавшись там, назвал место высадки Критинией. Поднявшись на гору, которая называлась Атабирий, он стал рассматривать лежащие вокруг острова: он увидел также и Крит и, вспомнив об отцовских богах, соорудил алтарь Зевсу Атабирию.

Некоторое время спустя он стал убийцей своей сестры. В нее влюбился Гермес: так как он не мог ее догнать (она превосходила его быстротой ног), он подстелил на дороге свежеиспеченные шкуры животных, на которых она поскользнулась, когда выходила на дорогу от источника, и была настигнута Гермесом. Апомосина рассказала обо всем брату, но тот решил, что ее рассказ о боге придуман ею, чтобы отвести от себя вину, и ударом ноги убил ее» [21, 49-50]. Алтемен убивает Катрея, не расслышав его имени и не узнав в нем отца. В повествовании Аполлодора Алтемен назван последним из детей Катрея: косвенное свидетельство того, что он был младшим братом для Апомосины. Катрей сам рожден от брака брата и сестры – Миноса и Криты, сына и дочери Европы (см. выше). Если женой Катрея оказывается Крита – дочь его родного брата Девкалиона [21, 50], это немного меняет – это означает, что в таком случае Катрей женился на родной племяннице.

Обвинение в инцесте 2. Семела, Зевс и единственный сын Кадма Полидор; «У Кадма [сына Агенора и Телефассы, брата Фойника, который мог иметь связь с матерью. – А.Б.] родились дочери Автоноя, Ино, Семела и Агава и сын Полидор. На Ино женился Афамант, на Автоное – Аристей, на Агаве – Эхион. Влюбившись в Семелу, Зевс тайно от Геры разделил с ней ложе. <...> После смерти Семелы остальные дочери Кадма распустили слух, будто Семела разделила ложе с каким-то смертным человеком и стала после этого лгать, будто бы ее любовником был сам Зевс, за что она и была убита перуном. [Сыном Семелы и Зевса был Дионис – А.Б.]. Возможно, сестры Семелы заподозрили ее в связи с Полидором.

Обвинение в инцесте 3. Автоноя, Актеон и Семела: «У Автоноя и Аристей родился сын Актеон. Его стал воспитывать кентавр Хирон, учивший его охоте. Позднее, однако, Актеона растерзали собственные псы на склонах горы Киферон. Причиной гибели Актеона, по словам Акусилая, был гнев Зевса, вызванный сватовством Актеона к Семеле [младшей сестре матери – младшая сестра матери и старшая сестра эго обозначаются в классификационных системах родства одним термином. – А.Б.]. Большинство же авторов рассказывает, будто Актеон погиб из-за того, что он увидел Артемиду купающейся.

Полидор, [сын Кадма – А.Б.], став царем Фив, женился на Никтеиде, дочери Никтея, сына Хтония, и от этого брака родился Лабдак,

который погиб после Пентея, имея одинаковый с ним образ мыслей.

Так как Лабдак оставил годовалого сына Лаия, власть захватил Лик на то время, пока Лаий не вырастет. Лик же был братом Никтея [Лик оказывался родным дядей Полидора, да еще дядей по матери. – А.Б.] ... Позже Лик был избран фиванцами на должность стратега, захватил высшую власть и правил в течение двадцати лет. Но затем его убили Зет и Амфион» [его внучатые племянники. – А.Б.] [21, 53].

Обвинение в инцесте 4. Антиопа, Зевс и Никтей: «У Никтея была дочь Антиопа, с которой сошелся Зевс. [сестра Никтеиды, племянница Лика, свояченица Полидора, двоюродная сестра Лабдака, двоюродная тетка Лаия. – А.Б.]. Когда она забеременела, отец стал ей угрожать наказанием. Тогда Антиопа бежала в Сикион к Эпопею и вышла за него замуж. Никтей, охваченный тоской по дочери, покончил с собой, поручив перед смертью Лику, чтобы тот наказал Антиопу и Эпопея. Лик отправился походом на Сикион и покорил его. Эпопея он убил, а Антиопу захватил в плен и увел. В пути Антиопа родила двух сыновей – это произошло в Элевтерах в Беотии. *Дети были брошены, и их нашел пастух* (курсив наш: то, что случилось с Эдипом – А.Б.), который стал их воспитывать, назвав одного Зетом, другого Амфионом. В то время как Зет посвятил себя пастушеским занятиям, Амфион стал кифаредом: лиру ему подарил сам Гермес» [21, 53-54].

После гибели Амфиона (сына Антиопы и Зевса, внука Никтея. – А.Б.) в Фивах воцарился Лаий. Он женился на дочери Менекея, которую одни называют Иокастой, другие Эпикастой» [21, 54].

Таким образом, у нас есть основания полагать, что запрет на брак сына с матерью, ставший главным мотивом мифа об Эдипе, в некоей архаической социальной и правовой реальности рассматривается как частный случай запрещенного союза младшего брата и старшей сестры. В этом плане Эдип, женившийся на своей матери Иокасте, оказывается виновным в том случае, если он не был сыном Лаия, мужа Иокасты, и для такого предположения, как мы видим, имеются основания. В генеалогии Эдипа, как мы отмечали, остаются без наказания случаи (хотя бы предположительные) связи сына и матери, брата и сестры, дяди и племянницы, в то время как наказываются гипотетические связи женщин со своими младшими братьями, в то время как ни

один из них не имел подтверждения, а подозрения были основаны на домыслах: в двух случаях отцом их детей оказывался Зевс (см. 2 и 4), в одном Гермес (2).

Исходя из этого получается, что нормы брака, характерные для народов Сибири и любопытным образом прослеживаемые в древнегреческих мифологических историях, регулировали не кровнородственные связи, а принадлежность того или иного индивида или персонажа повествований к тому или иному возрастному классу того же поколения или поколения, приписываемого ариантом известных норм (для родственников – младше эго мужского пола по возрасту). В то же время большинство иных видов союзов между кровными родственниками допускались нормами левирата, хотя эти нормы и относились бы их для эго мужского пола к перспективе будущего. Что касается самого содержания мифологического рассказа об Эдипе¹⁷⁶, то он вполне подходит под распространенные мифологические сюжеты группы F90 «Трагический инцест», по Ю. Е. Березкину, куда входят и

хантыйские сказки, рассмотренные нами в начале данной работы.

Обсуждая сюжеты мифологических рассказов народов мира, равно как и рассматривая разновременные и разнокультурные интерпретации сюжетов и мотивов ранней литературы, следует учитывать, что нормы дозволенного и недозволенного, в частности представления об инцесте, о допустимости или недопустимости брачных или сексуальных связей, во внутренней реальности этнической и исторической традиции явно не совпадали с современными представлениями, отягощенными современными религиозными представлениями и моралью, однако без осмысления и изучения этих норм и ситуаций нарушения таких норм подчас невозможно понять некоторые мотивы, сохранившиеся в фольклоре и литературе. Похоже, что «комплекс Эдипа» в том числе как мы его знаем в истории психологии, может оказаться мифом – иллюзией, поддерживаемой христианской моралью и обязательностью присутствия чего-либо паранормального в исторических нарративах.

Литература

1. Бурыкин А. А. Мотив наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья: три возможных объяснения // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2003. С. 238-247.
2. Басангова Т. Г., Бурыкин А. А., Решетов А. М. Неизвестное издание Ф. Я. Кона // Новые исследования Тувы, 2010, № 2. (Электронный журнал). Режим доступа: http://www.tuva.asia/journal/issue_6/1727-basang-buryk-resh.html.
3. Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. Издание второе. М., 1936. Т. 3-4.
4. Пропп В. Я. Эдип в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1975. С. 258-299.
5. Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост Н. В. Лукина. М., 1990.
6. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). – Новосибирск: Наука, 2005.
7. Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Инцест в фольклоре орочей и классификационная система родства // Известия СО АН СССР. 1979. № 1. С. 123-126.
8. Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000.
9. Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях М., 1969.
10. Серошевский В. Якуты. 2-е изд. М., 1993.
11. Решетов А. М. Об использовании данных фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных от-ношений // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 237-255.
12. Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог// <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> 2014.

¹⁷⁶ 176 Мы намеренно уклоняемся от обозрения и анализа огромной литературы, посвященной Эдипу, в древнегреческой мифологии и литературе, поскольку она связана с ограниченным числом известных повторяющихся мотивов (см. Ярхо 1982: 657-658).

13. Попов А. А. Семейная жизнь у долган // СЭ. 1946. № 4. С. 50-74.
14. Грачева Г. Н. Социализация детей и подростков в традиционном обществе нганасан // Традиционное воспитание детей у народов Сибири / отв. ред. И. С. Кон, Ч. М. Таксами. Л., 1988. С. 38-62.
15. Мукаева Л. Н. Старообрядческая семья Южного Алтая в ее историко-социальном развитии // Этносоциальные процессы в Сибири / отв. ред. Ю. В. Попков. Новосибирск, 2004. Вып. 6. С. 87-91.
16. Никишенков А. А. Традиционный этикет народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока // Татарский мир. 2004. № 21 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=646>.
17. Бурькин А. А. Система терминов родства якутов в синхронном, сравнительно-историческом и ареальном аспектах // Алгебра родства. Вып. 5. СПб., 2000. С. 213-242.
18. Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 57-62.
19. Дюмезиль Г. Брат и сестра // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII: Языкознание. С. 181-186.
20. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1986.
21. Аполлодор. Мифологическая библиотека. М., 1972. (репринт. изд.: Кишинев, 1993).

А. А. Бурькин

Материалы по фольклору финно-угорских и самодийских народов в коллекциях фонограммархива ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН

Уже в наши дни специалисты по языкам и фольклору малочисленных народов Севера РФ испытывают недостаток в материалах по языкам и фольклору этих народов, поскольку с каждым годом становится все труднее записывать новые фольклорные тексты, а количество опубликованных записей, сделанных в XX веке, оказывается удручающе малым. Столь минорная перспектива, во-первых, побуждает обратиться к истории науки с намерением выяснить причины того, почему в золотое время исполнительских традиций исследователи уделяли так мало внимания собирательской деятельности, и, во-вторых, заставляет обратиться к архивным материалам, которые еще не были востребованы специалистами.

Настоящая работа призвана представить вниманию специалистов и заинтересованных лиц обзор материалов по языкам и фольклору саамов, обско-угорских народов и самодийских народов, хранящихся в фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Рассмотренные коллекции включают записи на фонографических валиках, вы-

полненные в 1900-е 1930-е годы, и магнитозаписи, относящиеся к 1950-1970-м годам.

Наиболее ранние записи из фондов Фонограммархива ИРЛИ – это записи Г. Д. Федорова по фольклору коми и ненцев, записи и В. И. Анучина, предположительно относящиеся к селькупам (колл. №№ 27, 65). Позднее, в 1920-е-1930-е годы, образцы фольклора обско-угорских и самодийских народов записывали ленинградские музыковеды и фольклористы З. В. Эвальд, Е. В. Гиппиус, А. П. Пырерка (колл. №№ 35, 124, 133, 146): к этому же времени относится уникальная коллекция хантыйских записей, собранная В.К. Штейницем (колл. № 127). Фольклор саамов записывали в эти годы З. В. Эвальд и М. И. Чулаки (колл. №№ 148, 191). Записи музыкального и отчасти словесного фольклора уральских народов Западной Сибири вели в то же время и исследователи-студенты и преподаватели Московской консерватории (колл. №№ 427, 436, 437, 443, 449), но эти материалы вошли в научный оборот лишь недавно, только после передачи их в Фонограммархив ИРЛИ.

В 1955-56 гг, в составе коллекции № 268 было записано несколько образцов фольклора хантов, манси и ненцев, к этой же коллекции относится часть материалов Рукописного фонда Фонограммархива (папка 65).

Только в последние годы были каталогизированы материалы по фольклору ненцев, записанные З. Н. Куприяновой и Б. М. Добровольским (колл. № 515), А. М. Щербаковой и В. В. Коргузаловым (колл. №№ 516: 517), предположительно Г. А. Меновщиковым (колл. № 515) и материалы, записанные И. А. Богдановым (Бродским) (колл. № 519). В рукописном фонде Фонограммархива имеются записи текстов в ненецкой

графике к магнитозаписям А. М. Щербаковой и их переводы на русский язык (папка 66). Из числа документов рукописного фонда стоит также назвать материалы, относящиеся к саамам и содержащие тексты на саамском языке с переводами (папка 28), и материалы: относящиеся к ненцам и также представляющие собой ненецкие тексты с переводами на русский язык (папка 34).

Общий обзор материалов по языкам и фольклору саамов, обско-угорских и самодийских народов, хранящихся в разных коллекциях Фонограммархива ИРЛИ: представлен в следующей таблице:

Номер коллекции	Количество записей в коллекции	Количество записей по уральским народам	Собиратель	Народы
027	19	15	Г. Д. Федоров, 1914 г.	коми 1, ненцы 14
035	111	17	З. В. Эвальд, Е. В. Гиппиус, 1927- 1929 гг.	ненцы 15, саамы 1, ханты 1
065	19	4	В. И. Анучин, 1908 г.	селькупы (тазовские остяки) 4
091	3	3	Неизвестен, до 1931 г.	ханты
124	68	64	Е. В. Гиппиус, 1934 г.	ханты 7, манси 57
127	44	44	В. К. Штейниц, 1935 г.	ханты
133	25	3	Е. В. Гиппиус, 1934- 35 гг.	ханты 2, манси 1
146	33	33	З. В. Эвальд, А. П. Пырерка, 1937 г.	ненцы
148	22	22	З. В. Эвальд, 1937 г.	саамы
191	17	17	М. И. Чулаки, 1937 г.	саамы
427	20	20	В. В. Сенкевич-Гудкова, 1934 г.	манси
436	38	38	И. А. Штейман, Г. С. Фрид, 1938 г.	ненцы
437	77	77	Л. А. и Н. М. Бачинские, 1938 г.	манси
443	10	10	Л. А. Бачинский, 1939 г.	ненцы
449	29	10	В. В. Малин, 1939 г.	селькупы 9, ненцы 1
268	72	18	Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов, 1955-56 гг.	ханты 4, манси 2, ненцы 12
489	174	161	Г. Г. Григорьева, 1978 г.	нганасаны
514	6	6	Г. А. Меновщиков, 1959 г.	ненцы
515	17	17	З. Н. Куприянова, Б. М. Добровольский, 1959 г.	ненцы
516	31	31	А. М. Щербакова, В. В. Коргузалов, 1966-67 гг.	ненцы
517	8	8	А. М. Щербакова, В. В. Коргузалов, 1970 г.	ненцы
519	118	30	И. А. Богданов (Бродский), 1977, 1982 гг.	саамы 25, ненцы 5

Основная масса материалов по фольклору уральских народов, как и материалы из других коллекций Фонограммархива, представляет образцы песенных жанров и мелодий. Песенную форму имеют и многие образцы обрядового фольклора, в том числе шаманские записи. Эпические и сказочные записи, по понятным причинам вызывающие наибольший интерес у лингвистов и специалистов по словесному фольклору, представлены в коллекциях Фонограммархива сравнительно небольшим числом образцов. Приведем их краткий перечень:

Колл. № 27 содержит две ненецкие героические сказки.

Колл. № 124 включает среди прочего три мансийских шаманских камлания.

Колл. № 127 (записи В. К. Штейница от хантов) содержит наряду с другими материалами две сказки и четыре шаманские записи.

Колл. № 146 включает четыре образца ненецкого эпоса.

В Колл. № 436 имеется как минимум одна ненецкая сказка.

В Колл. № 437 представлены две мансийские сказки.

В Колл. № 489, являющейся самым богатым собранием нганасанского фольклора, присутствуют эпос, сказки и шаманские камлания нганасан.

В Колл. № 514 имеются две эпические песни без обозначения жанра по ненецки, один хынабц и два прозаических рассказа, возможно, былички.

В Колл. № 515 присутствуют одна сказка, один хынабц и шесть эпических песен, из которых одна обозначена как сюдбабц.

В Колл. № 516 хранятся четыре эпических песни сюдбабц, четыре хынабц и семь песен ярабц.

В Колл. № 517 присутствуют восемь песен ярабц.

В Колл. № 519 среди других материалов имеются две саамские сказки.

Материалы по фольклору саамов, обско-угорских народов, ненцев и других самодийских народов, хранящиеся в Фонограммархиве ИРЛИ, представляют интерес в равной мере как для изучения устного народного творчества и музыкальной культуры уральских народов, так и для истории отечественной этнографии и фольклористики. Наряду с документами Рукописного фонда Фонограммархива эти материалы имеют большое значение и для изучения финно-угорских и самодийских языков. Особый интерес для исследователей представляют объемные материалы по фольклору ненцев, хорошо документированные записи саамских песен, а также тексты к антологиям диалектов хантыйского и мансийского языков, составленные в 1955-1956 гг. А. Н. Баландиным и М. П. Вахрушевой-Баландиной, хранящиеся в Рукописном фонде (папка 65).

В заключение следует отметить, что многие записи образцов фольклора уральских народов и других народов Севера РФ, хранящиеся в Фонограммархиве, представляют собой материалы, почти готовые к изданию, и публикация этих записей должна существенно обогатить науку о фольклоре уральских народов и народов Севера России в целом.

1. Изучение записей осуществлялось в 2003-2005 гг. по российско-голландскому проекту «Голоса тундры и тайги» (руководители проф. Т. де Грааф и проф Л. В. Бондарко.) См.: А. А. Бурькин, А. Х. Гирфанова, А. Ю. Кастров, Ю. И. Марченко, Н. Д. Светозарова, В. П. Шифф. Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома. СПб., 2005.

А. А. Бурькин

Краткий обзор научных публикаций собирателей фольклора народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока и сведения об отдельных исполнителях записей фольклора этих народов. Библиографическая информация к материалам, хранящимся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

Среди тех ученых – этнографов, фольклористов, языковедов, этномузкологов, кто помимо исследовательской работы собирал коллекции

фонографических и магнитофонных записей, ныне хранящиеся в Фонограммархиве ИРЛИ, представлены имена крупнейших российских

и зарубежных ученых-специалистов по языкам, фольклору и этнографии народов Крайнего Севера, Сибири, Дальнего Востока России и Американской Арктики – Л. Я. Штернберга (1861-1927) [1], В. И. Иохельсона (1855-1937), С. М. Широкогорова (1887-1939) [2; 3], В. К. Штейница (1900-1967) и многих других. Перу этих ученых принадлежит множество монографий и статей, которые были написаны на основе материалов, собранных ими в тех же экспедициях, во время которых они вели фонографические записи образцов языка и фольклора. Многие исследования, опубликованные собирателями, переключаются по своей тематике с материалами записей на фонографических валиках. Поэтому, с одной стороны, рассказ о коллекциях и их собирателях был бы неполным без краткого библиографического обзора трудов собирателей, с другой стороны, представляется интересным выяснить, в какой степени сами собиратели смогли воспользоваться собранными звучащими материалами в своей дальнейшей работе.

К сожалению, мы должны признать, что между персональными собраниями звучащих материалов, ныне хранящимися в Фонограммархиве ИРЛИ, и публикациями, принадлежащими перу их собирателей, почти нет точек пересечения. Это обстоятельство имеет несколько различных объяснений. Прежде всего надо сказать о том, что в 1910-е – 1930-е годы звукозапись на восковые цилиндры могла осуществляться только в тех учреждениях, где имелись фонографы – в то же самое время, как это явствует из истории фондов Фонограммархива, коллекции записей на валиках в эти годы перемещались из одного учреждения в другое, а собиратели многих коллекций по несколько раз меняли место жительства и объекты научных занятий. С. М. Широкогоров и В. И. Иохельсон эмигрировали из России и тем самым навсегда расстались со своими богатейшими собраниями фонографических валиков. И хотя С. М. Широкогоров в последние годы своего пребывания в России, уже во Владивостоке обратился к проблемам шаманства у тунгусов [4; 5; 6; 7] – напомним, что в его коллекциях имеется множество записей шаманских ритуалов – он не мог воспользоваться своими записями на валиках. В. И. Иохельсон до отъезда в США успел опубликовать ряд статей, связанных со своими алеутскими материалами [8; 9; 10; 11], но, работая над образцами фольклора алеутов в США, он не имел возможности изучать те фонозаписи, которые имели параллели с

рукописными материалами. То же самое можно сказать и о собранных В. И. Иохельсоном материалах по фольклору ительменов, которые были опубликованы много лет спустя после смерти собирателя известным американским лингвистом Д. С. Уортом [12]. Как можно полагать, В. К. Штейниц, коллекция которого впоследствии была передана в Фонограммархив, также не имел возможности пользоваться собранными им же материалами в своих дальнейших исследованиях в области хантыйского языка, фольклора и этнографии обско-угорских народов, хотя при этом опубликовал большое количество трудов и в их числе собранных материалов [13; 14; 15; 16; 17; 18; 18; 19; 20; 21]. Л. Я. Штернберг, который начал публиковать результаты своих этнографических наблюдений и собственные полевые материалы со второй половины 1890-х годов [22], во втором периоде своей жизни, а именно, после своих экспедиций конца 1900-х годов, отошел от описаний конкретного материала и сосредоточил внимание на более общих вопросах этнографии Сибири и теоретических проблемах этнографии [23; 24; 25]. Из его богатого собрания образцов традиционного фольклора народов Приамурья и Сахалина изданы только материалы по фольклору нивхов [26; 27].

В. И. Анучин (1975-1943), опубликовавший объемную и необыкновенно содержательную работу по кетскому шаманству [28; 29; 30], постепенно отошел от полевой этнографической работы и последние десятилетия своей жизни занимался преподавательской деятельностью и литературным трудом. Н. К. Каргер, собравший ценные материалы по фольклору кетов, ныне являющиеся ценными образцами документации кетского языка, насколько мы можем судить, не успел опубликовать каких-либо научных работ, относящихся к этнографии народов Западной Сибири, все его известные опубликованные работы относятся к народам Приамурья и основаны на материалах его экспедиционной поездки на Дальний Восток [31; 32; 33; 34; 35]. А. Н. Липский, который производил фонографические записи на Алтае, позже, наоборот, занялся этнографией народов Дальнего Востока [36; 37; 38]. Н. М. Ковязин (1903-1972) проявил себя в дальнейшем как специалист в области экономической географии и истории народов Севера РФ в XX веке [39; 40]. Л. Э. Каруновская работала в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН [41].

Виктория Вячеславовна Сенкевич-Гудкова (1912-1981?), студентка Московской государственной консерватории (МГК), позднее – известный специалист по этнографии и языку финно-угорских народов [42]. Она в 1934 г. в городе Берёзово Берёзовского района Ханты-Мансийского Национального округа Тюменской области производила записи фольклора манси (Колл. № 427) [43]. Данная коллекция была передана собирательницей в фольклорную секцию Научно-исследовательского музыкального института (НИМИ) при Московской государственной консерватории, а в 1937 г. поступила в Кабинет народной музыки МГК имени П. И. Чайковского. В 1986 году фонографические цилиндры этой коллекции были переданы в Фонограммархив ИРЛИ.

Антон Петрович Пырерка (1905-1941), в краткой и насыщенной биографии которого заметным эпизодом является участие в работе по звукозаписи ненецкого фольклора – к сожалению, этот факт остался без внимания его биографов и тех, кто занимается его научным наследием – составил и издал два небольших сборника ненецких сказок [44], которые основаны на его личном собрании ненецкого фольклора [45; 46; 47], принимал участие в работе над учебными пособиями по ненецкому языку для школ, а также получил известность как один из ненецких писателей [48].

Единственная работа, в которой автором были в какой-то степени использованы собственные фонограммы, выполненные им же

в экспедиции – это известная фольклористам и музыковедам статья Д. Н. Анучина [49]. Из собирателей, являвшихся сотрудниками Фонограммархива, одну статью об эвенкийских песнях опубликовала С. Д. Магид в соавторстве с Г. М. Василевич [50]. Интересно, что эта статья является единственным свидетельством внимания фольклориста и этнографа к архивным фонозаписям на протяжении довольно длительного периода времени.

Учитывая то обстоятельство, что какое-то количество материалов, содержащих фольклорные тексты на языках народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, было опубликовано в виде книг или находится в архивах в России и за рубежом (материалы В. К. Штейница – в Германии, материалы В. И. Иохельсона – в США, возможно, в какой-либо из стран сохраняются архивные материалы С. М. Широкогорова) при дальнейшем изучении отдельных фонографических коллекций и сравнения их состава с печатными изданиями и рукописными собраниями станет возможным выявить такие тексты, которые станут доступными нам одновременно в авторской расшифровке или параллельной записи на бумагу с переводом на русский язык, и в фонографической записи на валиках. Такие записи позволили бы нам составить представление о звучании фольклорного текста, записанного почти 100 лет назад, и оценить характер исследовательской работы собирателя над фонографической записью.

Литература

1. Гаген-Торн Н. И. Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975.
2. Решетов А. М. Сергей Михайлович Широкогоров. Его жизнь и труды (к 100-летию со дня рождения) // Полевые исследования ГМЭ Народов СССР. 1985-1987 гг. Тезисы докладов научной сессии. Л., 1989. С. 25-27.
3. Ревуненкова Е. В., Решетов А. М. Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 1. Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» Москва, Россия, 7-12 июня 1999 г. М., 1999. С. 23-30.
4. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.
5. Широкогоров С. М. Широкогоров С. М. Избранные работы и материалы. Этнографические исследования. Книга 1-2. Владивосток, 2001-2002. См. еще: Широкогорова Е. Н. Северо-Западная Маньчжурия (географический очерк по данным маршрутных наблюдений).
6. Владивосток, 1919. (Ученые записки Историко-филологического факультета, т. 1. отд.)
7. Мюльман В. С. М. Широкогоров. Некролог (с приложением писем, фото и библиографии) // Этнографическое обозрение, 2002, № 1. С. 144-155.
8. Иохельсон В. И. Этнологические проблемы на берегах Северного Ледовитого океана. // ИРГО, т. XLIII, 1907. С. 63-92.

9. Иохельсон В. И. Материалы по изучению алеутского языка и фольклора, собранные и обработанные В. И. Иохельсоном. т. 1. Образцы народной словесности. вып. 1 Тексты на уналашкинском наречии. Пг., 1923.
10. Иохельсон В. И. Описание фольклорных и лингвистических материалов В. И. Иохельсона, хранящихся в Азиатском музее Российской Академии наук. 1. Алеуты. ИАН, Серия VI, 1918, т. XII, вторая часть, № 17. Пг, 1919. С. 1979-2003.
11. Корсун С. А. В. И. Иохельсон и его экспедиция на Алеутские острова // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 17-19 октября 2001 г. СПб., 2004. С. 83-89 с чрезвычайно ценной библиографией.
12. Jochelson W. Kamchadal Texts edited by D.S.Worth. Los Angeles, 1961.
13. Steinitz W. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten.t.1. Tartu, 1939. XI, 460 S;
14. Steinitz W. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten.t.2, Stockholm, 1941. =208 S.
15. Steinitz W. Geschichte des finnisch-ugrischen Vocalismus. Stockholm, 1944. 144 S.
16. Steinitz W. Geschichte des ostjakischen Vocalismus. Berlin: Akademie-Verlag, 1950. 138 S.
17. Steinitz W. Ostjakische Grammatik und Chrestomathie mit Worterverzeichnis. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1950. 169 S.
18. Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Bd 1-4. Bd 1 Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten Budapest, 1975. – XXVI, 468 S.
19. Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Bd 1-4. Bd 2 Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Budapest, 1976. – X, 320 S.
20. Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten, Band III. Texte aus dem Nachlass, Budapest, 1989.
21. Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Bd IV. Beiträge zur Sprach-Wissenschaft und Ethnographie / Akademie der Wissenschaften der DDR. Ungarische Akademie der Wissenschaften. Budapest: Akademiai Kiado, 1980. 493 s.
22. Штернберг Л. Я. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела ИРГО, 1896, т. 1. Вып. 2. С. 1-133.
23. Штернберг Л. Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1929.
24. Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
25. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
26. Штернберг Л. Я. Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранных на острове Сахалине и в низовьях Амура // Известия АН, 1900, т. XIII, № 4. С. 387-434.
27. Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Образцы народной словесности. СПб., 1908.
28. Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков СПб., 1914. (Сборник МАЭ, т. 2, вып.)
29. Анучин В. И. В стране черных дней и белых ночей (Туруханский край). Пг., 1916.
30. Анучин В. И. Енисейские остяки по данным В. И. Анучина, обработанным Н. А. Синельниковым / Под ред. Д. Н. Анучина. М., 1911.
31. Каргер Н. К. Классификационная система родства у гольдов // Сборник этнографических материалов. № 2. ЛГУ, 1927. С. 26-34.
32. Каргер Н. К. Отчет об исследовании родового состава населения бассейна р. Горин. // Известия комиссии по изучению племенного состава СССР и сопредельных стран. 1929, № 3. С. 3-24.
33. Каргер Н. К. Родовой состав ульчей // Советский север, 1931, 3 5. С. 110-125. О нем см.:
34. Решетов А. М. Отдание долга. Часть I. Памяти сотрудников Института этнографии, погибших в блокадном Ленинграде // Этнографическое обозрение, 1995, № 2. С. 40-62.
35. Решетов А. М. Отдание долга. Часть II. Памяти сотрудников Института этнографии АН СССР – воинов Великой Отечественной войны // Этнографическое обозрение, 1995, № 3. С. 3-20; № 4. С. 3-24.
36. Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов // Чита, 1923. О нем см.: Репрессированные этнографы. М., 1999; Репрессированные этнографы вып. 2. М., 2002. См. также:
37. Решетов А. М. Репрессированная этнография: люди и судьбы. Ч. 1. // Кунсткамера, Этнографические тетради. Вып. 4. СПб., 1994. С. 185-221.

38. Решетов А. М. Репрессированная этнография: люди и судьбы. Ч. 2. // Кунсткамера, Этнографические тетради. Вып. 5-6. СПб., 1994. С. 342-368.
39. Ковязин Н. М. Очерки по промысловому хозяйству и оленеводству Крайнего Севера. Л., 1936:
40. Ковязин Н. М., Кузаков К. Г. Советская Эвенкия (экон.-геогр. очерк). Л., 1963: Абульханов А. И., Ковязин Н. М. Ненецкий автономный округ. Архангельск, 1977.
41. Решетов А. М. Работала не награды ради. Памяти Лидии Эдуардовны Каруновской // Этнография, история, культура стран Южных морей. Маклаевские чтения 1995-1997 г. СПб., 1997. С. 233-244.
42. Гудков И., Сенкевич В. Два года среди хантов // Советская этнография, 1940, № 1.
43. Сенкевич В. Моя поездка к хантам (остякам) для собирания фольклора в 1934 г. - Советское краеведение. 1935. № 1.
44. Пырерка А. П. Ненецкие сказки. Л., 1935; Пыря А. П. Пухуця нгоб»ню Сын старушки. Ненецкие сказки. Л., 1939.
45. Бармич М. Я. Антон Петрович Пырерка – первый ненецкий ученый // Лингвистика в годы войны: Люди, судьбы, свершения. Материалы Всероссийской конференции, посвященной 60-летию победы в Великой отечественной войне. СПб., «Наука», 2005. С. 167-176;
46. Канев Ю. В. А. П. Пырерка – прыжок через тысячелетия // Лингвистика в годы войны: Люди, судьбы, свершения. Материалы Всероссийской конференции, посвященной 60-летию победы в Великой отечественной войне. СПб., «Наука», 2005. С. 177-185.
47. Меньшакова Е. Г. Документы и вещи личного происхождения семьи А. П. Пырерки и Н. М. Терещенко в собрании Ненецкого окружного краеведческого музея // Лингвистика в годы войны: Люди, судьбы, свершения. Материалы Всероссийской конференции, посвященной 60-летию победы в Великой отечественной войне. СПб., «Наука», 2005. С. 185-192.
48. Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч. 2. М., 1999. С. 80-83.
49. Анучин Д. Н. О применении фонографа к этнографии и в частности о записи шаманского камланья в Средне-Колымске, Якутской области. // Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2. М., 1911. С. 288-293.
50. Василевич Г. М., Магид С. Д. Эвенкийская песня // Советский фольклор, 1941, № 7. С. 72-81. Имеется также небольшой сборник эвенкийских песен: Василевич Г. М. Дян икэсэл (десять песен). Л., 1934.

А. А. Бурькин

Сведения о некоторых исполнителях записей образцов фольклора и поэтического творчества народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, находящихся в коллекциях Фонограммархива ИРЛИ

При знакомстве с данными об исполнителях записей на фонографических валиках и на магнитных носителях, хранящихся в Фонограммархиве ИРЛИ, встречаются имена представителей первого поколения интеллигенции малочисленных народов Севера РФ, а также имена первых писателей и поэтов из среды этих народов. Последнее обстоятельство имеет особую значимость для истории культуры народов Севера РФ в XX веке, поскольку, во-первых, в материалах Фонограммархива ИРЛИ мы имеем уникаль-

ные записи голосов выдающихся людей своего времени, много сделавших для своих народов, во-вторых, на основании этих записей можно сделать вывод о том: что в коллекциях Фонограммархива имеются не только записи различных фольклорных жанров, но и озвученные образцы авторской поэзии народов Севера.

К большому сожалению, надо признать, что время для собирания биографических сведений об исполнителях фонозаписей, сделанных в 1920-е-1950-е годы, да и в более позднее время,

безнадёжно упущено. Мы имеем возможность найти в специальных изданиях биографии литераторов из среды коренных народов Севера (хотя и в этих справочниках данные оказываются неполными и не всегда точными), в таких же изданиях приводятся сведения об изданиях книг писателей и публикаций образцов их творчества в коллективных сборниках и периодической печати. Однако мы не имеем специальных справочных изданий, которые давали бы сведения о сочинениях литераторов-северян, опубликованных на языках оригинала без русского перевода, особенно это касается произведений, включаемых в учебники родных языков и печатавшихся в газетах и других местных изданиях.

Биографические материалы об исполнителях отдельных записей, имеющихся в коллекциях Фонограммархива ИРЛИ, имеются в различных энциклопедиях, биографических и библиографических справочниках, составленных по региональному или профессиональному принципу, которые частично повторяют друг друга и в какой-то степени дополняют друг друга.¹⁷⁷ В этих же изданиях, особенно в насыщенном малодоступной информацией справочнике В. В. Огрызко, приводится и достаточно полная и подробная библиография литературных сочинений и научных работ тех лиц, чье исполнение образцов фольклора и собственных сочинений записывали сотрудники Фонограммархива и фольклористы-полевики. Библиографический указатель учебной литературы для школ народов Севера, подготовленный В. А. Владыкиной,¹⁷⁸ хотя и не дает биографических данных об авторах учебных пособий и тем более об их помощниках, но все же позволяет установить, что среди исполнителей записей образцов фольклора были и авторы или помощники авторов учебников и словарей по родным языкам народов Севера, Сибири и Дальнего Востока – и имеются случаи, когда упоминание фамилии исполнителя в этом указателе является единственной

возможностью найти какие-нибудь сведения об исполнителе той или иной записи. К сожалению, мы не располагаем систематизированной библиографической информацией о переводчиках общественно-политической и художественной литературы на языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, среди которых также могут встретиться имена исполнителей тех записей, которые хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ.

Айнана Людмила Ивановна (р. 1935) – педагог, специалист по эскимосскому языку и методике его преподавания, автор нескольких учебников эскимосского языка для начальной школы.

В собрании Фонограммархива ИРЛИ имеется 5 записей песен Л. И. Айнаны – Танцевальная песня «пошивочная», песня про морских и пушных охотников, походная песня, песня «Ворон» без слов (МФ 0228.12, 0228.13, 0228.14, 0228.15), а также напев старинной танцевальной песни и песня про охотников (Колл. 268, МФ 0229.20, 0229.21).

Алексеев Иван Егорович (р. 1944) – языковед, доктор филологических наук, автор ряда исследований по фонетике якутского языка. Широко известен как исполнитель мелодий на якутском национальном музыкальном инструменте = хомусе.

В Фонограммархиве имеется более десятка разнообразных мелодий, записанных от И. Е. Алексеева (Колл. 513, МФ 3976-1.09 – 3976-1.21)

Ашкамакин Иван Иванович – (1911-1991) – эскимос, в 1930-е годы – студент Института народов Севера, один из первых представителей своего народа, получивший высшее образование, активный участник советского строительства на Чукотке. Принимал участие в составлении учебников эскимосского языка для школ. В 1958 году стал председателем колхоза

¹⁷⁷ Северная энциклопедия. М., 2004; Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. т.1-3. Ханты-Мансийск. 2000; Ямал. Энциклопедия Ямало-Ненецкого автономного округа. Салехард, 2001; Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч.1. А-Н. М., 1998; Ч.2. О-Я. М., 1999; Писатели Дальнего Востока. Хабаровск, 1975, 2-е издание – Хабаровск, 1989; Писатели земли олонхо. Якутск, 1996, 2-е издание – Якутск, 2001; Писатели Чукотки / Сост. Е. Ф. Рожков. Анадырь, 1993. Ученые-североведы / Сост. Н. М. Артемьев. СПб., 2001. О тех, кто участвовал в Великой отечественной войне и погиб в боях, см. также: Горохов С. Н. Героизм сынов Севера на фронтах Великой Отечественной войны. СПб., Наука, 2005.

¹⁷⁸ Учебные пособия для школ малочисленных народов Севера. Начальные классы. Библиографический указатель 1927-1994 гг. / Сост. В. А. Владыкина. М., ИНПО, 1999. – 102 стр. О других указателях учебной литературы на языках народов Севера специалисты пока могут только мечтать...

в пос. Янракинот Провиденского района Чукотского автономного округа, был секретарем парторганизации. Награжден орденом Ленина. Воспитал 10 детей, которые организовали семейную общину. Рассказы И. И. Ашкамакина вошли в книгу «Пусть говорят наши старики»¹⁷⁹. Один из рассказов – «Унесенные во льды» опубликован отдельно с краткой биографической справкой об авторе.¹⁸⁰

В коллекции 206 Фонограммархива ИРЛИ имеются 4 записи мелодий Ашкамакина, исполнявшихся им совместно с П. Н. Отке – парный чукотский танец «Драка», эскимосский танец «Нга ей», эскимосский танец Ворона, «Танец резчиков по кости» (Колл.206, ФВ 5420.01, 5420.02, 5420.03, 5420.04).

Аяя (годы жизни неизвестны, XX в.) – исполнительница эскимосских песен.

В собрании Фонограммархива имеется 10 записей песен, записанных от этой исполнительницы И. А. Богдановым (Бродским) (Колл. 519, МФ 4016.06-4016.16). Соисполнителями в этих записях являются известный исполнитель танцев и мелодий эскимосов Я. Тагъек и другие участники национальных музыкально-хореографических ансамблей 1960-х-1970-х годов. Имеется небольшая брошюра с мелодиями и текстами песен исполнительницы.¹⁸¹

Вахрушева (Баландина) Матрена Панкратьевна (1918-2000) – лингвист, кандидат филологических наук, преподаватель обско-угорских языков в ЛГПИ имени А. И. Герцена, автор и соавтор учебников мансийского языка. Писала стихи и прозу на родном кондинском диалекте мансийского языка.¹⁸²

В Фонограммархиве ИРЛИ имеются две записи песен, сделанные от М. П. Вахрушевой (Колл. 268, МФ 0229. 24, 0229.25).¹⁸³

Вуквол Михаил (1914-1942) – чукотский художник, косторез, скульптор и поэт. Родился

в Уэлене. В 1926 году начал ходить в школу. В 1936 г. был направлен в Москву на учебу, позже попал в ИНС. Участвовал в составлении учебных пособий по чукотскому языку для школы и в составлении русско-чукотского словаря, подготовленного П. Я. Скориком и вышедшего в свет летом 1941 г. Перевел на чукотский язык рассказы Г. Ф. Байдукова, участвовал в работе над переводами сказок А. С. Пушкина вместе с соотечественником Гойгом и Л. В. Беликовым.¹⁸⁴

В одной из фонографических коллекций, поступивших в ИРЛИ на хранение из Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, имеются записи песен и мелодий в исполнении Вуквола – «Летчики» (Колл. 447, ФВ 6373.01), «Председатель правления», «Про продавца», «У чайки болит живот» (Колл. 447, ФВ 6374.01, 6374.02, 6374.03), танцевальная мелодия (Колл. 447, ФВ 6375.01), «Птице кулику», «Морским и тундровым чайкам», «Снегирию» (Колл. 447, ФВ 6377.03, 6377.04, 6377.05.), танцы «Сазан» и «Кустарь (саюн)» (Колл. 447, ФВ 6379.01, 6379.02). Две последние записи исполнены Вукволом совместно с эскимосом Татаком (о нем см. ниже), с которым исполнитель, вероятно, был знаком по учебе в Институте народов Севера в Ленинграде.

Захарова Христина Михайловна (р. 1940) – исполнительница и импровизатор эвенских песен. Ее творчество получило широкое признание в 1990-е годы и сейчас она пользуется широкой известностью, в основном как народная певица,¹⁸⁵ однако имеются также публикации ее литературных опытов.¹⁸⁶

В собрании записей Фонограммархива имеются по крайней мере 5 записей, сделанных от Х. М. Захаровой – три рассказа и две песни-импровизации (Колл. 492, МФ 3355-1.02, 3355-1.03, 3355-1.04, 3355-1.05, 3355-1.06).

Каля (годы жизни неизвестны) – один из первых студентов народов Института народов Севера, член коллектива переводчиков на чукотский язык Конституции СССР 1936 г. и ряда официальных документов.

В собрании Фонограммархива (Колл. 451, ФВ 6425.03) имеется записанная от этого исполнителя эскимосская танцевальная песня (первым исполнителем этой записи назван является Каля, запись коллективная).

Кимонко Джанси Батович (1905-1949) – удэгейский писатель. После окончания ИНСа вернулся на родину. В 1949 г. трагически погиб на охоте. Вместе с автором – Е. Р. Шнейдером работал над школьным учебником удэгейского языка. Писал стихи и прозу, от него писательница Ю. Шестакова записывала образцы фольклора.¹⁸⁷ Его повесть «Там, где течет Сукпай» выдержала около 20 изданий на разных языках.¹⁸⁸

Среди материалов Фонограммархива ИРЛИ имеются как минимум две записи Д. Кимонко – песня (Колл.124, ФВ 4016.01), и сказка, записанная на двух валиках (Колл 133, 5028.01, 5029.01). К сожалению, текст на этих записях прослушивается очень плохо.

Комарова Любовь Прокофьевна, литературный псевдоним Любовь Ненянг (1931-1996) – ненецкая поэтесса и писательница, журналист, собирательница ненецкого фольклора, занималась антропонимикой ненцев Таймыра. Родилась на Таймыре, окончила Игарское педагогическое училище и Ленинградский педагогический институт имени А. И. Герцена. Автор более десяти книг стихов, прозы, фольклора и множества публикаций в периодической печати.¹⁸⁹

В Коллекции №.268 Фонограммархива ИРЛИ обнаружены три записи ненецких мелодий – песен без слов, исполняемых Л. П. Комаровой (Колл. 268, МФ 0227.03, 0227.04, 0227.05).

Костеркины Дюмноме и Тубяку – известные нганасанские шаманы, информанты множества лингвистических и этнографических экспедиций на Таймыр.¹⁹⁰

Несколько десятков записей шаманских камланий, произведенных от членов семьи Костеркиных хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ (Колл. 489).

Нёмысова Евдокия Андреевна (р. 1936) – педагог, методист, кандидат педагогических наук, специалист по хантыйскому языку: автор ряда учебников хантыйского языка для школ, автор и ответственный редактор учебника хантыйского языка для педагогических училищ, публицист¹⁹¹.

В Рукописном фонде Фонограммархива, имеющем отношение к материалам Коллекции № 268 (Папка 65), имеются записи хантыйских сказок, сделанные от Е. А. Немысовой (Дуси Немысовой).

Никитин Гаврил (годы жизни неизвестны) – эвен, уроженец Булунского района Якутии, знаток традиционного фольклора и культуры эвенов Якутии, информант А. Сотавалта. В 1928 году провел 2 месяца в Финляндии, где с его помощью финские ученые изучали эвенский язык. Материалы, собранные А. Сотавалта от Г. Никитина, были опубликованы только в 1978 г.¹⁹²

В одной из ранних коллекций записей, собранных сотрудниками Фонограммархива от студентов-северян, имеются 2 песенные записи Г. Никитина (Колл.35, ФВ 1401.01, 1401.02).

Отке Павел Николаевич – (1905-1956) – известный общественный деятель: избирался депутатом Верховного Совета СССР от Чукотки. Его имя носит одна из главных улиц города Анадыря – столицы Чукотского автономного округа.

В собрании Фонограммархива ИРЛИ имеются записи четырех мелодий, записанных от Отке и исполнявшихся им совместно с Ашкамакиным – парный чукотский танец «Драка», эскимосский танец «Нга ей», эскимосский «Танец ворона», «Танец резчиков по кости» (Колл. 206, ФВ 5420.01, 5420.02, 5420.03, 5420.04).

Платонов Алексей Николаевич (1912-1939) – эвенкийский поэт. Родился в Аимском кочевом наслеге, жил среди учурских эвенков,

¹⁷⁹ Пусть говорят наши старики. Рассказы азиатских эскимосов-юпик. М., 2001. Об этой книге см.: Крупник И. И. Возвращение знаний //Северные просторы, 2004, 1/2. С. 66-68.

¹⁸⁰ Ашкамакин И. И. Унесенные во льды //Северные просторы, 2004, 1/2. С. 39-40.

¹⁸¹ Аяя. Здравствуй, наши друзья! – Магадан, 1966. – 15 с.

¹⁸² Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч. 1. М., 1998. С. 135-139.

¹⁸³ В документальных данных к текстам ошибочно указано отчество исполнительницы – Матрена Пахомовна. Уточнение атрибуции этих записей при их прослушивании осуществлено при участии Д. В. Герасимовой, которой автор выражает глубокую признательность.

¹⁸⁴ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч. 1. М., 1998. С. 158-160. По каким-то странным причинам имена Вуквола и Гойгоя совершенно незаслуженно перестали упоминаться при переиздании переводов сказок А.С. Пушкина на чукотский язык, вышедших в 1950-е-2000-е годы.

¹⁸⁵ О ней см.: Павлова Т.В. 1) Образцы музыкального фольклора эвенов Якутии. Якутск, 1996; 2) Песни эвенской мелодистки Христины Захаровой. Якутск, 2000.

¹⁸⁶ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.1. С. 229.

¹⁸⁷ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.1. С. 285-291.

¹⁸⁸ Из новых исследований биографии и творчества Д. Кимонко см.: Оганезова Л. В. Творчество Джанси Кимонко как основоположника удэгейской литературы. Автореф. дис. ...канд. филол. наук. СПб., 2004.

¹⁸⁹ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 1. С. 496-504.

¹⁹⁰ См. о них: Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.

¹⁹¹ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 1. С. 482-487.

¹⁹² A.Sotavalta. Westlamutische Materialien. Bearbeitet und herausgegeben von Harry Halen. Helsinki, 1978. См. также: С. И. Шарина, А. А. Бурыкин. 1) Образцы фольклора булунских эвенов в записях А. Сотавалта // Фольклор и этнография народов Севера. Якутск, 1998. С. 88-96; 2) Материалы по шаманству эвенов Якутии в записях А. Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера (Материалы IV Сибирских чтений). СПб., 2000. С. 247-254.

был вынужден прервать учебу в ИНСе из-за болезни, вернулся на родину. Перевел на эвенкийский язык стихотворение А. С. Пушкина «Памятник». Одна книга стихов А. Н. Платонова издана при жизни, другая посмертно, ряд его стихотворений был опубликован в периодической печати.¹⁹³

В Фонограммархиве ИРЛИ имеются записи четырех песен, сделанных от А. Н. Платонова и представляющих собой песенное исполнение сочиненных им стихотворений – «По ленинскому пути», «В тайге», «По сталинскому руководству», «Женская песня» (Колл.126, ФВ 4063.01, 4063.02, 4063.03, 4063.04). В Рукописном фонде Фонограммархива хранятся различные варианты текстов стихотворений А. Н. Платонова на эвенкийском языке и их русские переводы.

Рахилин Владимир Григорьевич (р. 1947) – выпускник Магаданского педагогического института, преподаватель чукотского и эскимосского языков, бывший редактор Санкт-Петербургского филиала издательства «Просвещение».

В собрании Фонограммархива имеется 12 песен, записанных от В. Г. Рахилина (Колл. 519, МФ 4015.01-4015.12).

Салаткин Алексей Михайлович (1914-1956/7) – эвенкийский поэт и прозаик. Окончил ИНС в середине 1930-х годов. Автор трех поэтических книг, участвовал в переводах просветительской литературы на эвенкийский язык. Подробности биографии А. М. Салаткина в последние 10 лет жизни почти неизвестны.¹⁹⁴

Среди материалов Фонограммархива ИРЛИ имеются 2 записи, произведенных от А. М. Салаткина – песня без названия и песня «Восток светает» (Колл. 133, 5130.01, 5130.02).

Самар Аким Дмитриевич (1916-1942) – нанайский поэт и прозаик, основоположник нанайской литературы. Родился в с. Кондон. Окончил ИНС в 1941 г. Автор поэтических сборников «Песни нанайца», «Стихи», повести «Сын бедняка». Участвовал в составлении учебников и учебных пособий по нанайскому языку для начальной школы, переводил общественно-политическую и художественную литературу на нанайский язык. Погиб под Сталинградом. Три

поэтических сборника А. Самара изданы посмертно.¹⁹⁵

В коллекции 206 Фонограммархива ИРЛИ сохранились записи четырех песен от А. Д. Самара – песня о Сталине, прощальная песня (Колл.206, ФВ 5416.01, 5416.02), и песни «Расписная оморочка» и «Мой дружок» (Колл.206,ФВ 5417.01, 5417.02). В рукописном фонде Фонограммархива нами обнаружены два автографа А. Д. Самара – рукопись песни о Сталине и деловая записка.

Сахаров Никита Васильевич (1915-1945) – эвенкийский литератор. В 1932 г. поступил в ИНС, после его окончания работал в Витимо-Олекминском райкоме комсомола, добровольцем ушел на фронт. Погиб в Германии. Получил известность как прозаик благодаря книге «Красный суглан» (Л., 1938). Перевел на эвенкийский язык рассказ М. Горького «Старуха Изергиль». Публикации стихотворений Н. В. Сахарова довольно многочисленны, хотя его стихи ни разу не были собраны в книгу.¹⁹⁶

В Фонограммархиве ИРЛИ сохранилось 12 записей, характеризующих Н. В. Сахарова как исполнителя эвенкийских песен-подражаний, а также как импровизатора – автора стихотворений, исполняемых в форме песни. Среди этих записей имеются два варианта «Песни о богатом Нганагире», «Новая песня об эвенках», «Песня во время поездки на санях по реке», «Песня на мотив Хэнгэ-Аста», любовная песня, песня «Бирагачин» – «Как река...», тотемная песня, две хороводных и две плясовых песни (Колл. 126, ФВ 4039.01, 4039.02, 4040.01, 4040.02, 4045.01, 4045.02, 4040.03, 4049.01, 4049.02, 4049.03, 4050.01, 4050.02). Некоторые из этих текстов имеются в материалах рукописного фонда Фонограммархива.

Слепцов Владимир Титович (годы жизни неизвестны) – эвен, выходец с Колымы, в середине 1930-х годов студент Института народов Севера, один из участников работы над первыми учебниками эвенского языка для начальной школы. В одном из учебников эвенского языка, составленном В. И. Левиным и опубликованном в 1934 году, опубликованы два его рассказа. Образцы поэтического творчества В. Т. Слепцова остаются неизвестными.

В материалах Фонограммархива ИРЛИ имеются три песенные записи В. Т. Слепцова – «Песня девушки», припев к круговому танцу «Хэденэк» и «Песня лошади» (Колл.124, ФВ 4017.01, 4017.02, 4018, 01).

Сусой Елена Григорьевна (1933-2015) – родилась в Ямальской тундре, выпускница Ленинградского педагогического института имени А. И. Герцена, педагог, методист, собирательница ненецкого фольклора, автор и исполнитель ненецких песен-импровизаций, кандидат педагогических наук. Ею написаны и изданы три книги образцов ненецкого фольклора, ряд учебников ненецкого языка, биография ненецкого поэта Л. В. Лапцуя, который был ее мужем, а также две книги в ее переводе на ненецкий язык.¹⁹⁷

В Коллекции 268 Фонограммархива ИРЛИ имеются две подборки записей, сделанных от Е. Г. Сусой – песня «Моя русоголовая» и три песни без слов» (Колл.268, МФ 0227.06, 0227.07, 0227.08, 0227.09), а также эпическая песня «Сестра двух Вай» и песня ненецкой женщины (Колл.268, МФ 0229.01, 0229.02).

Тарабукин Николай Саввич (1910-1950) – эвенский поэт и прозаик: первый яркий представитель эвенской литературы. Окончил ИНС в 1937 г. Еще во время учебы принимал участие в подготовке эвенского букваря под редакцией В. И. Цинциус, его стихи публиковались в учебниках эвенского языка, составлявшихся В. И. Левиным в 1934 и 1937 гг. В 1936-1938 гг. вышли в свет два сборника его стихов «Песни тайги» и «Полет золотой девушки, и книга стихов и рассказов «Мое детство» в двух изданиях (на латинице и на кириллице) в переводе В. И. Цинциус.¹⁹⁸ После 1939 г. почти ничего не публиковалось, третья поэтическая книга Н. С. Тарабукина «Серебряный ключ» осталась неизданной, но ряд его стихотворений публиковался в учебниках эвенского языка и коллективных сборниках,¹⁹⁹ причем не все его стихотворения собраны и атрибутированы. По некоторым данным, Н. С. Тарабукин занимался также рисованием и живописью. Имеются сведения о том, что

в последние годы жизни Н. С. Тарабукин сотрудничал с Якутским НИИ ЯЛИ, однако его научные публикации нам неизвестны.²⁰⁰ Во время войны и в послевоенные годы Н. С. Тарабукин работал в Якутии учителем, оленеводом, заведующим красным чумом.

В Фонограммархиве ИРЛИ в трех различных коллекциях сохранилось не менее 12 записей, сделанных от Н. С. Тарабукина, которые в основном представляют собой его стихи, исполняемые автором в песенной форме. Это стихотворение-песня «Потерял Валю» (Колл.126, ФВ 4061.01). Песни «По следам отца я не иду», «Комсомольская походная» (Колл. 133, ФВ 4177.01, 4177.02.); «Детская песня о Сталине», «Охотничья песня», «Песня бедняка» (Колл.206, ФВ 5411.01, 5411.02, 5411.03.), «Песня девушки», песни «Пушкин» и «Весна утра» (Колл.206, ФВ 5416.03, 5416.04, 5416.05). песни «В Ленинград от бабушки», «Потерял Валю» и эскимосская песня об охоте (?)²⁰¹ (ФВ 5421.01, 5421.02, 5421.03).

Татак (годы жизни неизвестны), эскимос, по всей вероятности, один из студентов Института народов Севера. Совместно с другими студентами (Ачиргин и Касыга) принимал участие в работе над одним из учебников эскимосского языка и русско-эскимосским словарем Е. С. Рубцовой (Л., 1941).

Участниками экспедиции Московской государственной Консерватории на Чукотке были сделаны записи нескольких мелодий от Татака (Колл. 447, ФВ 6375.02, 6375.02, 6375.03, 6375.04, 6376.01, 6376.02, 6376.03, 6376.04, 6377.01, 6377.02, 6378.01, 6378.02), и в двух записях Татак является соисполнителем М. Вуквола (Колл. 447, ФВ 6379.01, 6379.02.). Последний факт чрезвычайно интересен, поскольку такие записи являются очень ранним документирующим свидетельством чукотско-эскимосских связей и взаимовлияний в области песенного творчества, музыкальной культуры и хореографии.

Таян (годы жизни неизвестны), эскимос, житель острова Врангеля, был начальником фактории.²⁰²

¹⁹³ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. М., 1999. С. 57-59.

¹⁹⁴ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. 1 С. 73-176.

¹⁹⁵ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 187-191.

¹⁹⁶ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 216-219.

¹⁹⁷ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 249-253.

¹⁹⁸ См.: Бурыкин А. А. Вера Ивановна Цинциус – ученый и педагог // Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Веры Ивановны Цинциус (13-14 октября 2003 г.). СПб., 2003. С. 12-17.

¹⁹⁹ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 266-270.

²⁰⁰ О творчестве Н. С. Тарабукина см. также: Банаканова Е. Е. Быт и культура эвенов. Пособие для учителя начальной эвенской школы. М., ИНПО, 2001.

²⁰¹ Так в каталоге записей.

²⁰² См. о нем: Минеев А. И. Остров Врангеля. М.-Л., 1946.

От него участниками экспедиции Московской государственной консерватории были записаны две эскимосские мелодии – «Таян охотится», и «Про старушку» (Колл. 451, ФВ 6426.01, 6426.02).

Тебетев (Тепетев) Дмитрий Павлович (1905-1942) – один из первых хантыйских поэтов. Учился в Остяко-Вогульске (Ханты-Мансийске) в школе работников политпросвета, встречался с И. Гудковым и В. В. Сенкевич-Гудковой во время их работы в Ханты-Мансийском автономном округе. Литературное наследие Д. П. Тебетева немногочисленно,²⁰³ но оно дает понять: что запись «Песни о Ленине», которая была произведена от него сотрудниками Фонограммархива: не была случайным эпизодом его жизни и деятельности.

В собрании Фонограммархива ИРЛИ имеется одна запись Д. П. Тебетева «Песня о Ленине» (Колл.124, ФВ 4013.03). В Рукописном фонде имеется рукопись этой песни на хантыйском языке (кириллицей, возможно, автограф), несколько разных машинописных экземпляров оригинального текста этой песни и ее перевода на русский язык.

Ходжер Богдан Иванович (?-1938). Окончил Институт народов Севера в середине 1930-х годов, был на ответственной работе в Нанайском районе Хабаровского края, публиковал рассказы и очерки в малотиражных изданиях начала 1930-х гг. Участвовал в составлении учебников нанайского языка для школ, перевел на нанайский язык повесть А. С. Пушкина «Дубровский», избирался председателем нанайского райисполкома, Незаконно репрессирован.²⁰⁴

В Коллекции 133 Фонограммархива ИРЛИ имеются звукозаписи пяти песен от Б. Ходжера (Колл.133, ФВ 4172.01, 4172.02, 4173.01, 4173.02, 4173.03).

Хромов Афанасий Вячеславович (1926-1979) – эвенкийский исполнитель песен и поэт. Родился в Качугском районе Иркутской области, учился на факультете народов Крайнего Севера ЛГПИ им. А. И. Герцена, не окончив учебы, вернулся на родину, работал в Иркутской и Бурятской филармониях, позднее жил в Эвенкийском автономном округе. Трагически погиб в 1979 году, перевернувшись на моторной лодке.²⁰⁵

А. В. Хромов под своим именем выведен в качестве героя повести эвенкийского поэта и прозаика А. Н. Немтушкина «Дорога в Нижний мир».

Поэтическое наследие А. В. Хромова не собрано, известны только единичные стихотворения.

В Коллекции № 268 Фонограммархива ИРЛИ имеются три песенные записи А. В. Хромова – два варианта песни «Козырькан» (Колл. 268, МФ 0228.16, МФ 0229.22,) и песня «От изгороди до изгороди» (Колл. 268, МФ 0229.23).

Собирание коллекций фонозаписей, которое в работе ученых-этнографов и фольклористов сочеталось с полевой работой исследовательского характера и кабинетной научной работой, остается в тени при обсуждении очень многих биографий выдающихся ученых, которые по праву считаются основоположниками современной отечественной науки о народах России, в том числе этнографии, фольклора и языков народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока. Безусловно, эта деятельность ученых должна получить более полное освещение. Биографии ряда собирателей коллекций остаются почти неизвестными, и здесь, очевидно, есть возможности для продолжения разысканий и исследований.

Данные об исполнителях образцов фольклора, музыкальной и музыкально-хореографической культуры малочисленных народов Севера РФ, собранные в ходе изучения состава коллекций Фонограммархива ИРЛИ, существенно дополняют наши представления об истории культуры этих народов на протяжении XX века, хотя бы они и оказывались неполными и фрагментарными – и все же предпринятые нами разыскания в этой области дают некоторые результаты и восполняют пробелы в архивной документации и паспортизации отдельных записей и целых коллекций. Прделанная работа, помимо изложенных в настоящей статье конкретных результатов и итогов, позволяет вынести на обсуждение еще один вопрос, весьма актуальный для этнографии и смежных с нею дисциплин – проблемы своевременной систематизации и каталогизации архивных полевых материалов, формы их архивации и хранения, в том числе перевод на новые носители, а также направления исследований целью которых является научное сопровождение архивных материалов и коллекций.

Энецкий фольклор

Фольклор энцев как явление культуры одного из самых малочисленных этносов самодийской группы народов изучен недостаточно. Основной объем записей и публикаций фольклорных текстов энцев осуществлен на русском языке, что является причиной сложности изучения его наиболее характерных особенностей, поэтики и языка.

Считается, что первая энецкая сказка была опубликована А. П. Степановым в книге «Енисейская губерния» ещё в 1835 году. Самые ранние образцы энецкого фольклора в XX веке записывал и опубликовал в 1930-е годы М. Ошаров [1], наиболее полное на сегодняшний день собрание различных жанров фольклора энцев принадлежит Б. О. Долгих (1904-1971), который опубликовал два больших собрания энецких фольклорных текстов и устных рассказов [2; 3]. В 1990-е годы в связи с ростом национального самосознания народов Крайнего Севера РФ в Таймырском автономном округе, где проживают энцы, возрос интерес к традиционному фольклору, и в связи с этим была возобновлена работа по собиранию образцов фольклора коренных народов территории, а также стало осуществляться издание фольклорных текстов, собранных ранее. Значительный вклад в собирание и издание фольклора энцев внес К. И. Лабанаускас (1942-2002) [4-9], опубликовано собрание фольклорных текстов, записанное И. П. Сорокиной и Д. С. Болиной [10].

Согласно классификации самих носителей фольклорной традиции у энцев, все повествовательные жанры фольклора делятся на две группы. К первой группе относятся повествования: называемые *сюдобичу*, исторически соотносящиеся с жанровой группой *ситаби* у нганасан и группой *сюдбабу* у ненцев. Энецкие сюдобичу – это большие эпические повествования о богатырях. Герои этих сказаний наделены сверхъестественной способностью летать по воздуху, они живут в медных, серебряных и железных домах-чумах, носят медную, серебряную и железную одежду, имеют большие стада домашних оленей, а также ездовых оленей. Богатыри, выступающие в роли героев энецких сюдобичу, имеют ненецкие имена, в самих текстах

встречаются названия ненецких родов, что дает исследователям серьезные основания полагать, что сам жанр сюдобичу и основные его образцы были заимствованы энцами у ненцев в относительно недавнее время. В некоторых образцах сюдобичу («Звездный миф» и нек. др. тексты) встречаются осколки космогонических и разнообразных этиологических мифов, например, миф о происхождении особо почитаемого идола («шайтана» в русской речи энцев), а также мифологический мотив о камнях, похожих на людей и на жилища-чумы. Заметное место в энецких фольклорных текстах-сюдобичу занимает мотив чудесного рождения героя, в них очень часто встречаются мотивы, связанные с одинокими людьми, выжившими после эпидемии, при которых умерли их родичи. Очень большое место в фольклорных повествованиях энцев занимает тема голода и добывания еды.

Ко второй жанровой группе текстов, представляющих фольклор энцев, относятся рассказы, называемые по-энецки *дёречу*. Название этого жанра происходит от энецкого слова *дёре* «весть, известие». Исторически эта жанровая группа соответствует жанровой группе *дюруме* у нганасан, а также ненецким повествованиям *яраби*. Жанровая группа *дёречу* включает сказки, в том числе волшебные сказки, исторические предания, повествования о шаманах и их действиях, разнообразные бытовые рассказы. Интересной особенностью бытования энецких *дёречу* является их парность – исполнитель мог рассказывать последовательно два рассказа-дёречу один за другим, причем такая попарная связь текстов являлась постоянной и сохранялась в исполнительской традиции. В тех *дёречу*, которые представляют собой исторические предания, имеющие реальную событийную основу, отразились разнообразные контакты и военные столкновения энцев с ненцами, хантами, нганасанами, эвенками и предположительно чукчами. Значительное место среди энецких *дёречу* занимают рассказы об охотниках на диких оленей, в которых исследователи видят лесных энцев.

Среди тех энецких фольклорных текстов, которые можно однозначно отнести к сказкам,

²⁰³ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 299-300

²⁰⁴ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 377-379.

²⁰⁵ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 315.

²⁰³ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 299-300

²⁰⁴ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 377-379.

²⁰⁵ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч. 2. С. 315.

встречается сюжет об умном и глупом брате («Похождения Баручи»), который имеет параллели у эвенков, эвенов и других народов Сибири, а также сюжет о действующих предметах – шиле, половинке иголки, пузыре, пестике, напоминающих аналогичные сюжеты у эвенов, юкагиров, эскимосов. Отличительной особенностью сказочных мотивов в энецких фольклорных текстах является изменение функций сказочных персонажей, достаточно свободное комбинирование известных мотивов и последовательностей мотивов, а также трансформации мотивов: к сожалению, дальнейшее изучение сказочных мотивов у энцев осложняется отсутствием вариантов таких текстов и невозможностью определить степень устойчивости сюжетов. Распространенный у народов Севера сюжет о появлении пятен на солнце (такой сюжет есть у якутов и эвенов) в энецкой традиции связывается с шаманством: согласно одному из рассказов, на луне видна фигура шамана с бубном. Мифологические рассказы о медведе у энцев сильно трансформированы: в единственном варианте мужчина по имени Нгэла Муггади выкармливает своей грудью медведя, медведя убивают люди; этот мужчина делает женскую работу лучше женщин. Мотив, в котором герои подглядывают за семьей купающимися девушками, у энцев по существу лишен сказочного фона (героини этого рассказа не превращаются в птиц, как в известных по другим традициям вариантах) и низведен до уровня бытового рассказа: его герой наказан тем, что через него переступает одна из девушек и тем самым наводит на него порчу.

Среди бытовых рассказов энцев, представлявших собой разновидность дёречу и зафиксированных Б. О. Долгих в качестве этнографического материала, много рассказов об историческом прошлом энецкого этноса. В качестве тем таких рассказов выступают брачные обычаи, допускающие брак отработкой или уводом невесты, развод супругов, погребальные обычаи и обряды, суд, различные проявления бытовой магии, в том числе магического лечения, и добывание охотничьей удачи, а также охотничьи рассказы, в которых повествуется о промысле диких оленей или об охоте во льдах. Среди этих рассказов имеются повествования о происхождении отдельных энецких родов. Довольно большое место в рассказах-дёречу занимают шаманские мотивы, в преданиях о шаманах присутствует описание иллюзионистской прак-

тики шаманов, среди этих текстов был записан подробный рассказ об изготовлении шаманской одежды у энцев, а также рассказы о духе болезни, вызывающем массовые заболевания и гибель целых семей. Рассказ «Приглашение в гости солнца и месяца», в котором действуют два шамана, явно имел смысл как повествование о могуществе шаманов и вместе с тем демонстрировал страх перед сверхъестественными силами, с которыми соприкасается шаман в своей практике (оба шамана в этом рассказе погибают). В рассказе «Худое яйцо» описывается появление яйца, ставшего источником мора для людей и для оленей: это яйцо появилось на том месте, где был похоронен ребенок, родившийся от брака брата и сестры – детей бога, спустившихся на время в средний мир. В рассказе об ослеплении дикого оленя человек, проявивший жестокость к оленю, вырвавший ему глаза и живьем снявший с него шкуру, наказывается безумием, проделывает то же самое с собой и погибает. В рассказе об объединении двух энецких родов Бай и Муггади причиной объединения является то, что князец рода Бай потерял свою грамоту (аналогичный сюжет отмечен у бурят).

Если говорить о сюжетном составе повествовательных жанров фольклора энцев и степени сохранности отдельных текстов, здесь материал свидетельствует о том, что энецкий этнос относительно недавно пережил какой-то культурный стресс, в результате которого собственная фольклорная традиция понесла непоправимый урон (сходное явление наблюдается в фольклоре юкагиров по всем известным нам материалам). К большому сожалению, мы лишь в небольшом количестве располагаем опубликованными записями фольклорных текстов на энецком языке с переводом, и это обстоятельство долгое время не позволяло изучать поэтику фольклора энцев. На представлениях о фольклоре энцев отражается и то, что записи образцов фольклора энцев, сделанные Б. О. Долгих, производились с целью фиксации этнографического материала, в результате чего какие-то элементы устной традиции (например, сказки с заимствованным сюжетом, бытующие у всех народов Крайнего Севера, но редко публикуемые собирателями), вероятно, выпали из поля зрения исследователя. Другие жанры фольклора энцев, прежде всего песенные и афористические жанры, изучены фрагментарно и недостаточно.

Литература

1. Ошаров М. Северные сказки. Новосибирск, 1936. 2-е издание – Новосибирск, 1958.
2. Долгих Б. О. Мифологические сказки и исторические предания энцев. М., 1961.
3. Долгих Б. О. Бытовые рассказы энцев. М., 1962.
4. Сказки народов Сибирского Севера. Вып. 4. Томск, 1982. С. 144-159.
5. Фольклор народов Таймыра. Дудинка, 1992.
6. Лабанаускас К. И. Энецкий фольклор. Дудинка, 1992.
7. Древние легенды Таймыра. М., 2000.
8. Лабанаускас К. И. Родное слово: Энецкие песни, сказки, исторические предания, традиционные рассказы, мифы. СПб., 2002.
9. Добжанская О. Э., Лабанаускас К. И. (сост.). Древние легенды энцев // Древние легенды Таймыра. М., [б. г.]. С. 85-94.
10. Сорокина И. П., Болина Д. С. Энецкие тексты. СПб, 2005.

Д. М. Насилов, А. А. Бурькин

Мифы о начальном периоде письменности у малочисленных народов Севера

В современных условиях Крайнего Севера начальный этап преобразований жизни и быта коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока воспринимается самими коренными жителями Севера как некий почти фольклорный компонент их культурной и этнической истории. В этих условиях начинают формироваться представления о некоторых составляющих культуры, носящие совершенно мифологический характер.

Одним из самых частых предметов мифологизирования в культуре коренных жителей Севера является история и судьба письменности малочисленных народов Севера. Известно, что в 1932 году письменность на латинской графической основе была введена в практику школьного и ликбезовского обучения, а также по отдельным регионам – для средств массовой информации и отчасти для местного делопроизводства для 14 коренных народов Севера. В 1936-1939 гг., а в некоторых регионах, возможно и позднее (для ряда территорий нет достоверных данных), письменность этих народов была переведена на кириллическую (русскую) графическую основу. Подробности и детали этого процесса (который, как оказалось, длился более пяти лет), выявляются только сейчас – например, нанайский алфавит был заменен на кириллический фактически в марте 1936 г., причем по инициативе местных органов и Комитета Нового алфавита и был оформлен в виде брошюры; эвенская письмен-

ность на кириллической основе стала использоваться с 1935 г., а алфавит на латинской основе сохранялся в местной газете «Оротты правда» до начала 1939 г.

У известного чукотского писателя Юрия Рытхэу есть небольшая повесть «Наборщик Эму». Содержание ее вкратце таково: автор, приехавший в северный поселок, встречает старого знакомого эскимоса Эму. В свое время Эму выучился грамоте, и освоив специальность наборщика, работал в типографии, печатавшей местную газету, набирал материалы на русском, чукотском и эскимосском языках. Затем в один момент газету закрыли, печатную машину, вместо того, чтобы просто выбросить, разрезали автогенном (заметьте, действие происходит в отдаленном районе на Чукотке во время войны!), а Эму получил приказ райкома утопить шрифты в море. В финале повести ее главный герой говорит повествователю:

– Я тебе по секрету скажу, что шрифт я не утопил. Не мог я такого сделать. Я спрятал мешки. А куда – этого я даже тебе не скажу. Но если они понадобятся, я их достану. Вот так. Ждем. (Ю. С. Рытхэу. В тени айсберга. Л., 1971, с. 285).

Зададим себе вопрос: какие именно шрифты из бытовавших в разные периоды письменности северных народов мог спрятать в скалах наборщик Эму – герой рассказа Юрия Рытхэу? Могли ли это быть шрифты на латинской

графике? Как видно из изложенного, эти шрифты не изымались из обращения даже в Магадане, в редакции газеты “Оротты правда”, более того, они поддерживали навыки чтения и письма у тех, кто прошел курс обучения грамоте на таком алфавите. Может быть, это были шрифты на кириллической графической основе с использованием дополнительных знаков К” и Н”, которые используются в наши дни?

Дело в том, что эти шрифты с использованием отдельных литер для увулярного К” и заднеязычного носового Н” вошли в употребление для чукотского языка лишь в 1950-е годы, причем только в учебной литературе. В художественной литературе на языках народов Чукотки, издаваемой Магаданским книжным издательством (основано в 1954 г.) такие шрифты начали применяться только с 1982-83 годов.

На самой Чукотке – в Анадыре, где издавались газеты “Советская Чукотка” (ныне, с ноября 1993 г. “Крайний Север”), “Советкэн Чукотка” (с мая 1953 г.; ныне “Мургин нутэнут” – “Наш край” – приложение к газете “Крайний Север”), чукотских и эскимосских шрифтов на кириллической основе с дополнительными литерами К” и Н” никогда не было. И при наборе чукотских текстов в газете “Советская Чукотка” в 40-е -начале 50-х годов, и позднее, при издании газет “Советкэн Чукотка”, а с 1989 по 1994 г. “Мургин нутэнут” как отдельного самостоятельного не переводного издания, в этих изданиях применялись те же шрифты, что и при

наборе русскоязычного текста окружной газеты, а соответствующие чукотские звуки передавались знаками К’ и Н’. Такое положение дел, при котором в учебной и художественной литературе на чукотском языке применялись знаки К” и Н”, а в газетах и печатной продукции местной типографии – знаки К’ и Н’, имело место до апреля 1993 года – до того момента, когда в редакции газеты “Советская Чукотка” появились чукотские, эскимосские и эвенские шрифты со всеми необходимыми дополнительными литерами, но эти шрифты появились сразу же в компьютерном варианте. Таких шрифтов в металле на Чукотке не было никогда даже в окружном центре, не говоря уже о районных типографиях Певека, Мыса Шмидта и такого отдаленного районного центра как Лаврентия (у Рытхэу он называется Кытрын).

Таким образом, запрещенные к употреблению чукотские шрифты, которые наборщику Эму было приказано утопить в море – не что иное, как не лишенный привлекательности миф, возможно, имеющий под собой событийную основу, но не имеющий и не могущий иметь предметной основы. Кстати, и выходящая в Чукотском районе газета “Заря Чукотки” (до сентября 1991 г. – “Заря коммунизма” имела солидный возраст и перестала выходить только в середине 90-х годов: при этом с 1992 по 1994 г., после выхода из строя районной типографии в с. Лаврентия эта газета набиралась и печаталась в окружной типографии в Анадыре. Такова реальность.



Градации этнической культуры и меры этничности культуры (по материалам разных социотерриториальных групп малочисленных народов Севера РФ)

Этническая культура в ее двух составляющих – материальной и духовной – разумеется, принадлежит этносу, который является ее носителем. Однако феноменом современной культуры является то, что почти каждый этнос стремится дистанцироваться от собственной традиционной культуры, являвшейся объектом изучения этнографов, в сторону приобщения к современной надгосударственной культуре, государственной культуре или региональной культуре как варианту последней. Это парадокс – этнос в исторической перспективе эволюции сознательно отходит от своей культуры, образа жизни, хозяйства, системы духовных ценностей. Однако при этом речь идет не об утрате этнической культуры – речь должна идти о переходе этнической культуры в некоторое иное состояние, хотя бы оно и измерялось степенью дистанции между этносом и исторически принадлежащей ему культурой.

Можно выделить и установить несколько различных форм или состояний традиционной культуры, которые будут характерными для разных социальных групп представителей этноса на каком-то определенном синхронном срезе или характеризовать динамику этнической культуры для ее носителей во времени. Эти состояния этнической культуры в первом приближении выстраиваются в следующую систему: 1) производственно-бытовая культура – и хозяйство, и быт представляют этническую культуру; 2) бытовая культура – повседневная жизнь представляет в основных чертах традиционную культуру, но с ней не соотносятся занятия; 3) “праздничная” или “ритуализованная” культура – элементы этнической культуры сохраняются в духовной культуре в виде некоторого множества предметов, представляющих традиционное искусство (костюм, образцы изобразительного и декоративно-прикладного искусства), а также в виде определенной системы ценностей, ориентированной на этнически маркированные объекты; 4) “профессионализируемая” культура – отдельные элементы этнической духовной культуры сохраняются среди представителей этноса в виде знаний, умений и навыков относительно

узкого круга профессионалов (народные мастера, члены творческих коллективов, исполнители фольклора и т.д.), творчество которых находит отклики в духовных запросах соотечественников; 5) “музейная” культура – единственным средством соприкосновения с этнической культурой является способность опознавать предметы в музейных экспозициях или книжных иллюстрациях, а также соотносить с этнической культурой деятельность национальных ансамблей, творчество отдельных поэтов и писателей и т.п.: креативное начало, поддерживающее культуру в таком состоянии, находится большей частью за пределами этнического коллектива и составляет содержание определенной официальной политики. Таковы возможные градации изменений этнической культуры, и эти градации могут выступать в качестве своеобразных мер этничности культуры той или иной социальной группы этноса.

Процесс дистанцирования этноса от собственной традиционной культуры – процесс достаточно длительный и сложный. В разных социальных группах он протекает неравномерно. При территориальной консолидированности этноса городское население раньше начинает отходить от традиционной культуры (в первую очередь материальной) и утрачивает традиционную этническую культуру быстрее, нежели сельское население. При территориальной дисперсии этноса процесс отхода от традиционной культуры характерен в большей мере для этнической диаспоры, которая может быть представлена разными территориальными и социальными группами.

В современности разные состояния культуры одного и того же этноса для малочисленных народов Севера: Сибири и Дальнего Востока РФ можно наблюдать в разных социальных группах, и прежде всего в диаспоре малочисленных этносов – во-первых, среди городского населения крупных поселков, районных и окружных центров, и, во-вторых, среди жителей городов областного, краевого и республиканского значения, Москвы и Петербурга.

Носителем этнической культуры является не индивид, принадлежащий тому или иному

этносу, а социум, в идеале тождественный этносу, но реально – находящийся на определенном “социокультурном расстоянии” от хранителей этнических традиций. Для разных групп диаспоры, так или иначе дистанцировавшейся от основной части этноса, просматриваются определенные типы социальных связей между представителями тех или иных групп диаспоры, закономерности пользования этническим языком и отношение к нему, степень контакта с этнической культурой, в частности, с отдельными ее сферами; иницированность (включенность) или пассивная созерцательность в отношении объектов культуры, степень этнокультурной компетенции и система ценностей этнической культуры.

Для основной части этноса, не составляющей диаспоры, характерными являются одновременно родственные, общетерриториальные, профессиональные связи с обязательной гендерной дифференциацией; преобладают однонациональные семьи. Возрастной состав этой группы охватывает все поколения и эта группа характеризуется естественной воспроизводимостью. Родной язык используется как средство общения. Этническая культура существует в производственно-бытовой или бытовой форме – впрочем, повсеместно проявляются тенденции к превращению ее в “праздничную” культуру. Внеязыковые формы духовной культуры (декоративное искусство, хореография) сосуществуют с языковыми (фольклор).

В “ближней” диаспоре родственные связи между отдельными ее представителями ослаблены, в ней устанавливаются частно-территориальные связи (связи между представителями разных территориальных групп или субэтносов), а также профессиональные связи. В возрастном отношении эта диаспора объединяет два-три поколения и пополняется как за счет подрастающего поколения, так и за счет миграции молодежи со среднеспециальным и высшим образованием. Национальные общины разных диаспор, сосредоточенные в одном административном центре, скорее разобщены, чем консолидированы. Сосуществуют однонациональные и смешанные семьи, хотя последние могут преобладать. Образовательный уровень такой диаспоры несколько выше, чем на территориях традиционного проживания, но образовательная структура диаспоры в целом однородна с основным контингентом представителей этноса. Родной язык используется как средство общения с родственниками или

составляет предмет профессиональных занятий. Этническая культура существует в “праздничной” форме или в “профессионализируемой” форме, полностью доминируют внеязыковые формы духовной культуры.

В “дальней” диаспоре родственные связи ослаблены до предела. Здесь преобладают профессиональные связи, при этом гендерные различия по профессии являются нейтральными. Это диаспора двух-трех поколений, однако она почти не пополняется за счет миграции молодежи и следующее поколение уже по разным причинам не вписывается в образованный диаспорой этнопрофессиональный микросоциум. Разные национальные общины скорее консолидированы на земляческой или “северной” основе, нежели разобщены. Семьи почти исключительно смешанные. Образовательный уровень такой диаспоры эксклюзивно высок для этноса в целом и фактически является основой для формирования данной диаспоры, своего рода “цензом для экстерриториальности”. Родной язык существует только как объект профессиональных занятий. Этническая культура существует в основном в “музейной” форме. Безраздельно доминируют внеязыковые формы духовной культуры, причем те, которые имеют материальную манифестацию (образцы изобразительного или декоративного искусства), или их вторичные репрезентации типа северных сувениров, не соотносимых с реальными предметами этнической культуры, а также изображения предметов (иллюстрированные этнографические издания, фотоальбомы и т.п.).

Уход этнической культуры от хозяйства и особенно от быта как в разных группах диаспоры, так и в основной массе представителей этноса сопровождается ростом семиотизации предметов традиционной культуры. В ходе этого процесса приобретают знаковые функции бытовые предметы, оказывающиеся вне того контекста, где они используются по прямому назначению, и особенно – предметы искусства и духовной культуры, то есть те предметы, знаковый потенциал которых и без того достаточно велик. Доведением этого процесса до логического конца является превращение книги на родном языке в вещь, соотносительную с традиционной культурой, которая уже не может использоваться по прямому назначению – либо из-за несоответствия содержания духовным запросам, либо, и чаще, из-за недостаточного знания родного языка потенциальными чи-

тателями. Еще одна форма протекания этого процесса – это распространение различного рода моделей этнографических предметов или стилизаций образцов декоративного и изобразительного искусства (например, разнообразных северных сувениров из меха, кости, рога, бисера и т.п.). Нет надобности специально отмечать, что с увеличением дистанции между представителями этноса и образцами этнической культуры нарастает степень музеефикации последней, и здесь может быть отмечена еще одна универсальная закономерность: чем более этнос удаляется от своей традиционной культуры, тем большую роль в ее сохранении играет этнически нейтральная или этнически немаркированная среда, не противопоставляющая себя данному этносу или группе этносов.

В условиях развития социотерриториальной градиционности этнической культуры каждая из социальных групп диаспоры и этнос целом уже не столько сохраняет общие признаки собственной этнической культуры, сколько приобретает ресистематизированный комплекс этих признаков или даже вырабатывает собственные дифференцирующие признаки, которые рассматриваются или должны рассматриваться как признаки этнической культуры. Примером может служить отношение к некоторым видам пищи: выходцы с Дальнего Востока едят красную икру и рыбу из семейства лососевых не потому, что не могут без нее обойтись (как люди старшего поколения, проживающие на традиционных территориях), а потому что это пища со знаковым статусом. Точно так же национальный костюм заменяют сибирские меха, приобретаемые не в магазинах, а во время командировок, по заказу через родных и знакомых и т.д.

В полиэтничном обществе, в котором существуют современные этнические диаспоры, действуют две системы признаков – система признаков этнической самоидентификации как этноса и/или как некоей консолидированной полиэтнической общности типа государственного или регионального полиэтнического социума или “новой исторической общности людей” типа “малочисленных этносов Севера” и система признаков этнической автодифференциации как противопоставление себя и своего сообщества другим этносам и сообществам. Зеркальным отражением этих систем является система признаков этнической маркировки, которыми данный полиэтничный социум наде-

ляет представителей данного этноса и создает имидж той или иной этнической культуры. При этом все названные виды признаков, которые традиционно по своей природе рассматриваются как этнические, могут быть на самом деле квазипризнаками, сознательно выбираемыми и культивируемыми в качестве этнических признаков какими-то индивидуумами или социальными микрогруппами: такие признаки могут быть намеренно поддерживаемыми иллюзиями, якобы подчеркивающими принадлежность к этносу или приписываемыми представителям этноса. Яркий пример тут – создание видимости владения родным языком при реальной невозможности пользования им для общения. Такие же признаки и квазипризнаки этнической культуры распространяются на тех, кто не принадлежит к данному этносу – так, человек, хорошо владеющий каким-то редким языком, в условиях, когда “русско-национальное двуязычие” является экзотикой, воспринимается как представитель того народа, языком которого он пользуется.

Процессы преобразования этнических культур в ближней диаспоре приводит к сложению региональной культуры, носителями которой в конечном счете на Севере: в Сибири и на Дальнем Востоке оказываются представители приезжего населения и тем более представители русского старожильского населения или ранние переселенцы. Дальняя диаспора демонстрирует различные формы процесса утраты этнической культуры, либо намеренное, осуществляемое сознательно представителями этноса преобразование ее содержания и внешних форм – например, когда ее привилегией становится литературное творчество, литературный перевод, научная и научно-методическая работа и т.д. Если этническое самосознание диаспоры держится только на этнической генеалогии, это нормально: хуже, когда это самосознание манифестируется в виде социопрофессиональной исключительности, которая противопоставляется уже не столько близкому полиэтническому окружению, но большинству собственного этноса. В равной мере нежелательными следует признать обозначаемые тенденции, в соответствии с которыми принадлежность к основной части того или иного малочисленного этноса ассоциируется со сниженным социальным статусом, а принадлежность к диаспоре того же этноса – с привилегированным статусом.

А. А. Бурыкин

Этничность и ее знаковые комплексы в разных сферах духовной культуры (по материалам народов Крайнего Севера РФ)

Предмет настоящей работы составляют те компоненты культуры, которые составляют некоторую часть культуры какого-либо этноса или обладают потенциальной способностью идентифицироваться с компонентами культуры того или иного этноса. Объектом нашего внимания являются культурные знаковые комплексы, к которым относятся как сами материальные предметы, так и словесные образы в литературных произведениях, так или иначе связанных с этнокультурной реальностью, фольклорные тексты с их содержанием и формой и в какой-то мере факты языка в роли средства трансляции культуры и особенно организации культурного пространства, в котором осуществляется коммуникация. Подавляющее большинство рассматриваемых здесь явлений относится к визуально воспринимаемым предметам, часть явлений составляют объекты слухового восприятия (язык, устная словесность, музыка и вокал).

Этническая идентификация предметов культуры может быть двоякой. Два ее разных вида распределены в оппозиции “свое” и “чужое”. Носители всякой этнической культуры идентифицируют объекты либо как “свои”, принадлежащие культурной традиции собственного этноса, либо как “чужие” – ей не принадлежащие. Специалисты-этнологи, а также и те, кто принадлежит к поликультурному дискурсу, по сути дела имеют довольно отстраненное от реальности представление о “своем”, зато понятие “чужого” для них многомерно и способно к систематизации: хантыйское, чукотское, эскимосское, индейское, папуасское, индийское и т.п. – здесь возможности идентификации связаны с конкретными этносами, этническими общностями, регионами или государственными образованиями, а способность к адекватной идентификации определяется кругозором или профессиональными знаниями.

Этничность и язык. В принципе возможность усвоения языка полностью противоречит тезису о существовании этноидентифицирующей функции у языка, отстаивавшемуся рядом отечественных лингвистов в 60-е-70-е годы XX в. Если индивид владеет языком какого-то этноса, это свидетельствует о вхождении его в

социум говорящих на данном языке (не обязательно совпадающий по персональному составу с этносом) и с определенностью о какой-то форме принадлежности его к культуре этноса на уровне региональной субкультуры или профессии. Пользование языком не является признаком принадлежности к этносу (есть говорящие, для которых тот или иной язык не является родным, и есть представители этносов, не владеющие родными языками), то социоинкорпорирующая функция языка (включение индивида в состав пользователей языка) и социорепрезентативная функция языка (пользование языком как принадлежность к субкультуре, включающей культуру этноса) являются универсальными, а культуроиницирующая функция языка реализуется только в тех пределах, в каких существует этническая культура в форме ее особых языковых манифестаций, и может сосуществовать с разными культурными компонентами в применении к одному и тому же языку.

Для характеристики этнических свойств языка очень существенно, что этнические пользователи языка могут принимать речь на их языке с акцентом (от которого в принципе невозможно избавиться) не за “чужую” речь, а за речь на другом диалекте: граница идентификации “свой/чужой” не выходит за пределы данного культурного пространства, в котором используемый язык является средством общения и контакта. В свою очередь, при отсутствии понимания речи и отсутствии информации о говорящих в подавляющем большинстве случаев невозможно идентифицировать язык: слушая непонятный диалог, наблюдатель может ориентироваться только на внешние признаки говорящих – цвет кожи, одежду и т.д.

Этничность и антропологический тип. Антропологический тип, по крайней мере на уровне принадлежности к европеоидной или монголоидной расе, является весьма значимым признаком представлений об этничности. Вариации антропологического типа внутри этноса либо не замечаются, или объясняются фантазиями (так, темный цвет кожи некоторых групп чукчей объясняется как наследие от матросов-негров). Потомство от смешанных браков обычно по иден-

тификации и самоидентификации относится к большинству в антропологически немаркированном или неоднородном социуме или к титульному этносу в национальных автономиях.

Этничность и бытовая культура. В наши дни обычно бытовая повседневная культура определяется не столько этнической принадлежностью, сколько социальным статусом семьи или индивидуума или социальными условиями. При отсутствии дифференцирующих признаков (например, в городе) проявления этничности в сфере быта могут отсутствовать. При этом на Севере России повсеместно отмечается формирование региональной субкультуры, которая распространяется на приезжее население Севера и объединяет северян-пенсионеров с коренными жителями, например, в пищевых традициях и эстетических вкусах.

Этничность и декоративно-прикладное искусство. Проявления этничности в декоративно-прикладном искусстве в виде форм выражения этнической культуры при создании произведений этого искусства или визуальной идентификации произведений декоративного искусства как «своих» вещей имеют, пожалуй, наиболее широкий диапазон вариативности, и обладают способностью переходить в свои противоположности. Вариативными являются сами представления о «своем»: если хорошие знатоки культуры изготавливают только традиционные вещи и считают «своими» только предметы своей культуры (часто правильно опознавая предметы культур соседних этносов), то лица младших поколений идентифицируют как «свои» предметы декоративного искусства из традиционного материала (мех, кожа, замша, кость, и т.д.), которые при этом могут иметь нетрадиционные орнаменты или не обнаруживают аналогов в традиционной этнической культуре. Этнические представления в области декоративного искусства не только способны к трансформации в разных возрастных, социальных или территориальных субкультурах внутри этноса, но они могут также формироваться вне этноса как совокупность представлений об этнической культуре, вызываемых к жизни особыми факторами (неполнота знаний о культуре этноса, вторичный характер таких знаний, маргинальные локальные варианты этнической культуры). В наши дни наблюдается формирование целого сообщества лиц, имеющих не вполне адекватные представления об этническом в культуре – это местные работники учреждений культуры, педагоги,

начинающие специалисты по этнографии и языку, представители этноса, принадлежащие во втором-третьем поколении к диаспоре, и т.п. – причем эти представления обладают способностью тиражироваться в массах и внедряться в искаженном виде в этническую среду например, в процессе обучения студентов или пропаганде заорганизованных форм этнической культуры.

Этничность и музыкально-хореографическое искусство. В этой области наиболее значимой является оппозиция собственно народной культуры и профессионального искусства с этнической маркировкой, выражаемой в стилизованных костюмах и антропологическом типе (в чукотских ансамблях могут выступать буряты, киргизы, нивхи, нанайцы и т.д.). Тем не менее существует яркий контраст между собственной этнической традицией – например, демонстрируемой сельскими национальными ансамблями или наблюдаемой на народных праздниках – и профессиональной манифестацией этих традиций на сцене для массового зрителя (то, что показывают профессиональные национальные коллективы типа чукотского ансамбля «Эргырон»). В этой области часто отмечается по преимуществу знаковое использование предметов традиционной культуры наподобие шаманского бубна, а также в костюмах и названиях отдельных номеров программы. Музыкальные инструменты имеют ярко выраженный семиотический этнический статус и как артефакты, и как средство воспроизведения этномызыкальной традиции.

Этничность и фольклор. Этнические признаки фольклора крайне своеобразны. Отношения «своего» и «чужого» в повествовательном фольклоре сплошь и рядом не отражают реальной истории сюжетов и текстов (и это для фольклора обычно и типично); даже хорошие знатоки фольклора не отличают «своих» и «чужих» сюжетов: исключение составляют отдельные тексты с иноязычными именами собственными. Вместе с тем фольклор лишен способности к бытованию на другом языке, хотя он и обладает свойством поглощать иноэтнические образцы устной словесности и иных форм искусства (часто в полевых записях фольклора народов Севера можно найти литературные сказки, мультфильмы и т.п.). Степень сохранности традиционного фольклора всецело зависит от языковой ситуации. Активность вторичных форм существования фольклора (пересказы печатных текстов) напрямую зависит

от объема аутентичного материала, доступного для представителей этноса и носителей региональной субкультуры, в которую входит фольклор этноса. Трансформации фольклорных текстов “до наоборот”, например, преподнесение авторских сочинений в виде подлинных записей, возможны, как правило, только на русском языке, либо, что встречается гораздо реже (но и труднее для опознания!), в обратных переводах с русского на родной язык.

Этничность и художественная литература. Диапазон варьирования авторских и читательских представлений об этнически значимых компонентах в произведениях художественной литературы, созданных представителями какого-либо этноса (например, рассказы, повести и романы Юрия Рытхэу) или авторами, не принадлежащими к данному этносу, но знающими его культуру (Т. Семушкин, Н. Шундик, В. Леонтьев), как и диапазон представлений о декоративном искусстве, может варьировать в самых широких пределах – от простого указания этнической принадлежности персонажей, не имеющей значения для сюжета, до включения в текст иноязычных фраз. При этом характер и аутентичность изображения этнографической реальности может варьировать в отдельных деталях вплоть до противоположности. Так, некие “шаманские предметы” вывешиваемые перед ярангой (художественное изобретение Т. Семушкина, не имеющее реальных соответствий, но получающее знаковый статус в тексте) не только остались в литературе, но и попали на страницы других произведений о Чукотке; чукотское слово *гумкулин* (глагольная форма со значением “он убил белого медведя”), вставленное в автобиографическую повесть В. Леонтьева, прекрасно знавшего и любившего чукотский язык, было заимствовано Г. Ненашевым как существительное и приспособлено к женщине, застрелившей в тундре *бурого* медведя. Примеры адекватного изображения реальности, примеры ретуширования изображаемой реальности и маскирования ее деталей (например, изображение быта чукчей-оленьеводов в произведениях писателей-приморских чукчей, частые намеки на институт «товарищества по жене» без попыток разобраться в том, что он собой представлял в реальности), и примеры этнографических искажений можно умножать до бесконечности.

Все то, что сказано в отношении художественной литературы, приложимо и к книжной

графике. Иллюстрации из жизни этносов в учебниках для школ народов Севера РФ могут хорошо соответствовать реальности, могут отличаться от нее какими-то деталями и могут соотноситься с реальной картиной жизни народа только в антропологической фактуре изображаемых людей, которая при этом в принципе может кочевать из учебника в учебник без ущерба для ее восприятия (хотя на практике подобного пока еще не отмечалось).

Из всего существующего множества форм духовной культуры наиболее надежными носителями и идентификаторами этничности являются те ее формы, для которых характерна их собственная, не синкретическая манифестация этничности – язык, фольклор, традиционная музыка и вокал. Отметим, что все они ориентированы на слуховое восприятие: визуально воспринимаемые формы тут отсутствуют и обладают иными свойствами. Однако именно эти формы этнической культуры оказываются наиболее уязвимыми, подверженными внешнему заместительному влиянию и в конце концов разрушению. Формы духовной культуры, характеризующиеся синкретичностью разных культурных компонентов – образцы декоративного искусства, хореография, а также и бытовая культура (то, что ориентировано на визуальное восприятие) – обладают несравненно большей устойчивостью и жизнеспособностью, однако в максимальной мере подвержены трансформациям в своих отдельных составляющих. Художественная литература, по природе являющаяся средством изображения реальности, обладает максимальным потенциалом к вариативности отражения этнических культурных реалий.

Для оценки того, насколько адекватно опознается этнический характер тех или иных компонентов, значимым является фактор времени. В восприятии зафиксированного этнографического материала, отстоящего во времени от наблюдателей (звукозаписи, документальные кино съемки, музейные предметы) степень этнической значимости неизбежно завышается, а возможность различать подлинные архаические черты и случайно возникающие инновации так же постепенно утрачивается. Восприятие этнографического компонента художественной литературы с течением времени утрачивает многомерность, поскольку этнокультурная компетенция читательской среды в ее временной динамике проявляет тенденцию к нивелировке и, как это ни прискорбно, к постепенному снижению.

Градации народности культуры

Понятие «народная культура» давно стало органической частью понятийного аппарата нескольких научных дисциплин, соприкасающихся с культурологией, а именно – этнографии, истории, теории искусства. В то же время понятие «народность» давно используется в искусствознании, занимает важное место в историческом литературоведении и на протяжении продолжительного времени составляло весьма значимый элемент в идеологии культуры. Настоящая работа представляет опыт осмысления того, чему противопоставляется та сфера культуры, которая именуется народной культурой, в каких формах и на какой социальной базе может существовать народная культура и каково соотношение народной культуры с этнической культурой как традиционным объектом этнографии.

В любом эпитете, который приобретает термин «культура» в трудах ее исследователей, заключена определенная мера дистанции между культурой и тем, кто изучает ее или рассуждает о ней. Часто эпитеты к термину «культура» устанавливают временную дистанцию между объектом и исследователем: «античная культура», «средневековая культура», для нескольких десятилетий XX века такая дистанция между объектом и наблюдателем была характерна для понятия «русская культура». Понятие «этническая культура» почти со стопроцентной определенностью подразумевает то, что исследователь не принадлежит к носителям описываемой культуры по этническому признаку или по крайней мере, если он сам принадлежит к изучаемому им народу, то он не является носителем эталонных форм этой культуры, которые сам же и изучает.

Понятие «народная культура» также подразумевает то, что эта культура как область национальной или этнической культуры противопоставляется некоей иной области культуры. Прежде всего народная культура – это культура социально ограниченного сообщества или нескольких сообществ, представляющих собой нижние уровни социума, являющегося носителем этнической культуры или национальной культуры, если процессы эволюции культуры имеют внешние механизмы регулирования

и манипулирования. Если народная культура не противопоставляется эксплицитно аристократической культуре, культуре города, как бы ее ни называли (то есть «мещанской», «буржуазной» культуре), или профессиональной культуре как тем формам культуры, которые имеют иные социальные среды, это еще не значит, что такого противопоставления не существует.

Можно выявить несколько форм народной культуры по их соотношению с социумом и реальной картиной этнической культуры.

1) Исходная форма существования народной культуры – это ее тождественность этнической культуре. Культурная среда этноса в такой ситуации максимально однородна. Для такого состояния культуры характерны, во-первых, минимальная степень социальной дифференциации различных форм культуры, во-вторых, полное отсутствие какой бы то ни было рефлексивности культуры. Для наблюдателя внутри этноса абсолютно невозможно противопоставить самого себя носителям наблюдаемой им культуры или попытаться найти какие-либо значимые социальные варианты культуры.

2) Иная форма существования народной культуры – это культура того социума, который кем-то именуется «народом» примерно в том смысле, в который вкладывался в него русскими революционными демократами XIX века. В такой ситуации этническая культура нетождественна народной культуре, по умолчанию предполагается, что носителем народной культуры является лишь часть этноса или нации, и народная культура противопоставляется иной социальной форме культуры. Здесь народная культура – это культура некоего демоса, «масс», «низов». Наблюдатель народной культуры в этом ее состоянии ни при каких обстоятельствах не отождествит себя с носителями народной культуры, даже если он социально связан с ними – он имеет иной взгляд и на «народную культуру» и на ту форму или те формы национальной культуры, которые представляют собой антипод народной культуры. Народная культура, носителем которой является социально ограниченная часть этноса или нации, является результатом проснувшейся рефлексивности в культуре.

Эта рефлексивность усиливается процессами социальной и культурной самоидентификации представителей разных социальных групп, а также сопровождающим ее формированием образов различных «чужих» социальных форм культуры, которые существуют в сознании представителей разных социумов. Такие социальные образы или модели разных социальных форм культуры, сосуществующие в сознании носителей разных форм культуры наряду с культурой собственного социума многократно увеличивают перспективу национальной культуры или этнической культуры в поздних состояниях. Многие из таких моделей культуры, носителями которых являются ограниченные социальные слои, представляют чисто теоретический интерес. Так, никому не придет в голову серьезно заниматься представлениями о культуре русского дворянства с точки зрения крестьянства (хотя такая тема и может иметь право на существование и даже получить положительную оценку, особенно в какой-то ушедшей в прошлое историографической парадигме); явно периферийный интерес в этнографии вызывает проблема созерцания, восприятия и оценки культуры одного этноса носителями соседнего этноса – однако же свидетельства иностранцев, то есть сторонних наблюдателей, всегда являются значимыми для формирования многомерного образа той или иной национальной культуры у историков. Само понятие «народная культура», уже не как этнографическое, а как интуитивно-культурологическое понятие формируется именно в такой ситуации – под народной культурой понимается культура «низов» глазами «верхов». Разумеется, что в понятие народной культуры не входит полностью та аутентичная этносоциальная форма культуры, которая характерна для «народа»: народная культура является неким конструктом, моделирующим эту форму культуры. Связь между носителями этой культуры и наблюдателем осуществляется при посредстве тех элементов культуры, которые выступают как относительно универсальное средство национальной или этнической самоидентификации. В этом качестве выступают какие-то формы костюма, пищи, праздники и игры, традиционные виды спортивных состязаний, особенности воспитания детей, характер религиозности, некоторые формы искусства, характер взаимодействия человека и природы, представления о традиционных занятиях и их вторичные репрезентации, уже не имеющие функции жизнеобеспечения

(например, Лев Толстой на пашне явно не смог бы прокормить Ясную Поляну). Весьма существенно, что под «народностью» в литературе, литературной и художественной критике подразумевалось чаще всего именно воспроизведение соответствующих образов культуры в художественной литературе и изобразительном искусстве. Очевидно, то же самое можно сказать о воспроизведении образов музыкального фольклора в авторской музыке. Таким образом, народная культура на момент ее генезиса – это культура, имеющая реальных носителей в виде «народа» как социума, но носителем этой культуры как образа или модели культуры «народа» является иной социум, а именно тот социум, для которого характерно почти профессиональное – в равной мере философское, историческое, этнографическое, художественное или иное – осмысление различных национальных и социальных форм собственной культуры и культуры иных государств и народов. В общих чертах этот комплекс признаков усматривается в таких культурных формациях, как «русская народная культура», «славянская народная культура» и т.п. Довольно очевидно то, что для поздних состояний этнической культуры такая модель народной культуры постепенно становится тождественной самой этнической культуре на бытовом уровне или в сфере праздников и ритуалов, в то время как промыслы и ремесла постепенно профессионализируются и уходят из той социальной среды, в которой они появились и развивались первоначально.

3) Наконец, еще одна форма существования народной культуры – это некий обобщенный идеальный образ этнической культуры, обладателями, распространителями и хранителями которого являются все социальные группы или большинство социальных групп какого-либо этноса или нации, но при этом ни одна из социальных групп уже не является носителем той формы этнической культуры, которая создала основания для этого образа культуры. В этом виде народная культура является наиболее поздним состоянием этнической культуры. Именно это состояние культуры мы можем наблюдать у многих современных малочисленных этносов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока России, а также для народов Зарубежного Севера и коренных народов Северной Америки, которые уже не пользуются традиционными средствами жизнеобеспечения по прямому назначению. Довольно часто бывает так, что уже сами эти народы уже

не являются и создателями тех образов собственной этнической культуры, которые они принимают за картины прошлого. Эти образы формируются в «диалоге культур» внутри многонациональных государств XX века, немалую роль в их создании играют писатели, пишущие об этих народах, исследователи – в первую очередь этнографы, собиратели музейных коллекций и авторы музейных экспозиций, а также литераторы, пишущие о таких народах. В последние годы важную роль в формировании образов этнических культур стали играть средства массовой информации, разные формы популяризации научных знаний о народах мира, активно использующие материал визуальной этнографии. В этих условиях народная культура – это уже «ничья» культура, это культура-миф, культура-призрак. Такая культура может существовать в профессионализированной или музеефицированной форме, и она существует в этих формах, однако при этом креативное начало в ней уже выведено за пределы того этноса, который должен быть ее носителем.

Иллюзорность образов этнической культуры в ее поздних состояниях может быть прослежена на материале культуры юкагиров. Исследователи конца XIX-начала XX веков отмечали, что юкагирская культура была подвержена столь сильному иноэтническому влиянию, что почти полностью потеряла свою специфику (в самом деле, например, современный костюм юкагиров почти неотличим от эвенского). В 1930-е годы в книгах юкагирского ученого и писателя

Н. И. Спиридонова (Теки Одулока) был представлен нарочито сниженный образ культуры юкагиров и других народов Севера. В последние десятилетия образ юкагирской культуры, характерный для сознания современных юкагиров, характеризуется идеализацией и завышением ценностей: даже на заведомо заимствованных элементах костюма в украшениях усматривается «собственно юкагирская» семантика. Фольклор юкагиров по записям В. И. Иохельсона не дает сколько-нибудь адекватной исторической перспективы их этнической культуры, поскольку носит следы тяжелого культурного стресса, который пережили его носители или их предки, но этот стресс не отразился в фольклоре эксплицитно.

Понятие «народная культура» многозначно. Наиболее удачное его применение усматривается нами в тех случаях, когда под ним понимается некая совокупность культурных компонентов, выступающая в роли символа национальной или этнической культуры. Однако при этом перед современным поколением этнографов, соприкасающихся с поздними состояниями этнической культуры, стоит задача четкого разграничения фиксаций аутентичного культурного материала и компонентов разнообразных образов самых поздних социогенных форм этнической культуры, хотя последние, разумеется, вполне могут и должны быть предметом внимания этнографов и музееведов, если соответствующие объекты получают надлежащие характеристики в описаниях.

А. А. Бурькин

О границах между настоящими и ненастоящими предметами в традиционной этнической культуре

То, что традиционная этническая культура народов мира и России постоянно преобразуется, ни для кого не является откровением. Преобразования традиционной культуры в ее аутентичной, повседневно-бытовой формах в иные качества с сохранением ее креативного потенциала, ее субъектов-носителей и ее реципиентов-наблюдателей и пассивных субъектов, тех, кто так или иначе входит в сферу бытия такой культуры, насчитывают несколько состояний, которые в первом приближении выстраиваются в следующую систему: 1) производственно-

бытовая культура – и хозяйство, и быт представляют этническую культуру; 2) бытовая культура – повседневная жизнь этноса представляет в основных чертах традиционную культуру, с сохранением особенностей жилища, пищи, наиболее распространенного костюма, основных компонентов духовной культуры, но с ней уже не соотносятся занятия и средства жизнеобеспечения; 3) “праздничная” или “ритуализованная” культура – элементы этнической культуры сохраняются в духовной культуре в виде некоторого множества предметов, представляющих тради-

ционное искусство (костюм, используемый по особым случаям, образцы изобразительного и декоративно-прикладного искусства), а также в виде определенной системы ценностей, ориентированной на этнически маркированные объекты; 4) “профессионализированная” культура – отдельные элементы этнической духовной культуры сохраняются среди представителей этноса в виде знаний, умений и навыков относительно узкого круга профессионалов (народные мастера, члены творческих коллективов, исполнители фольклора и т.д.), творчество которых находит отклики в духовных запросах соотечественников; 5) “музейная” культура – единственным средством соприкосновения с этнической культурой является способность опознавать предметы в музейных экспозициях или книжных иллюстрациях, а также соотносить с этнической культурой деятельность национальных ансамблей, творчество отдельных поэтов и писателей и т.п.: креативное начало, поддерживающее культуру в таком состоянии, находится большей частью за пределами этнического коллектива. Таковы возможные градации изменений этнической культуры, и эти градации могут выступать в качестве своеобразных мер этничности культуры той или иной социальной группы этноса. Эти преобразования этнических культур осуществляются на наших глазах, причем сами носители этнических культур, в нашем случае – народы Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока России не замечают этих качественных преобразований в собственной культуре и в окружающем пространстве.

Изучение и хранение предметов традиционной этнической культуры вызывает необходимость собирать и хранить в музейных фондах, а также демонстрировать какие-то предметные образцы этнической культуры в постоянных экспозициях и на временных выставках. В музейных собраниях оказываются представленными как подлинные предметы быта, традиционной материальной и духовной культуры, так и разнообразные изделия народных промыслов, имеющие как утилитарный, так и неутилитарный характер. В современном обществе, как этнически однородном, так и полиэтничном, народные мастера (резчики по кости, художники, швеи и т.д.) начинают преподноситься и восприниматься как единственные носители этнических художественных традиций, они получают покровительство и поддержку местной власти, участвуют в вы-

ставках, их работы приобретаются музеями и т.п. Однако деятельность этого социального слоя трансформирует как стиль традиционного искусства, так и формы его существования. Наряду с традиционными предметами искусства, которые изготавливаются в соответствии с потребностями носителей этнической культуры, мастера начинают делать предметы сугубо выставочного характера. Художественная отделка таких предметов отличается гипертрофированностью и в ней почти всегда прослеживаются отступления от стилистических канонов (традиционные материалы, размеры, цветовая гамма и т.д.). Как правило, «выставочные» предметы изготавливаются в единичных экземплярах или очень небольшом числе, но именно они нередко попадают в фонды региональных (районных, окружных, областных, краевых) музеев и становятся эталоном для формирования представлений о народном искусстве или региональных художественных вкусов. Появляется еще одна группа предметов традиционного искусства – предметы, которые изготавливаются массовым тиражом на продажу; такие предметы можно назвать «коммерческими». Наряду с уменьшением разнообразия образцов традиционного искусства (лишь немногие предметы из числа образцов народного искусства попадают в разряд «выставочных» и тем более «коммерческих»), отмечается изменение репертуара продукции как отдельных мастеров так и целых мастерских и художественных школ. Так, Уэленская косторезная мастерская, развивающаяся не только как содружество мастеров-косторезов и художников по кости, но и как промышленное предприятие, производит не только «штучные» высокохудожественные изделия, но и выпускает на рынок массовую тиражную продукцию, среди образцов которой в разное время отмечались и нетрадиционные для чукотско-эскимосской резьбы изделия (имели место попытки распространить на Чукотку и на Якутию опыт и стиль косторезного искусства Русского Севера). Причем уже сейчас крайне трудно увидеть в статуэтке или гравированном клыке образец массовой продукции, основа рисунка на котором нанесена путем копирования – можно себе представить, насколько трудно будет разобраться в этом этнографам и искусствоведам следующих поколений, если такие факты не будут представлены в исследованиях наших дней или музейной документации. Данные явления отразились в определенной мере на направлении развития

традиционного искусства, чем затронули развитие самих этнических культур, однако в еще большей мере сформировали спрос и художественные вкусы региональной субкультуры Крайнего Севера.

В наше время большинство образцов массовых изделий народных промыслов, представляющих этническую культуру народов Севера РФ – это ненастоящие предметы, коммерческие образцы народного искусства или предметы с символической функцией, заданной их материалом – мех, кожа, кость, рог, моржовый клык, бивень мамонта, режа – дерево, растительные материалы для плетения, ткани с этническими технологиями, окраской, рисунками. Если говорить в этом контексте о предметах с реальными образами, то они, как правило, оказываются ненастоящими. В современной культуре – метакультуре или мегакультуре – различного рода ненастоящие предметы гораздо более разнообразны, нежели в традиционных этнических культурах, но их функциональный статус является значительно менее определенным. Стремление человека к заполнению ближайшего окружающего пространства изображениями тех предметов, которые в нем отсутствуют, но составляют неотъемлемую часть более удаленной пространственной сферы, является одной из культурных универсалий. Проявлением этой универсалии и является стремление населить ближайшее окружающее пространство изображениями некоторых артефактов (это как раз экзотические предметы быта, уменьшенные копии или имитации оружия и т.п.) и разнообразными зооморфными изображениями. Некоторые из подобных предметов, являющиеся своего рода «игрушками для взрослых» – то, что рассматривается как сувениры, сугубо индивидуальные талисманы – имеют реально неоднозначный статус, сходный с синкретизмом функций анимистических амулетов, с той лишь разницей, что иррациональные свойства такого предмета и связанные с ним ассоциативные связи являются строго индивидуальными и не имеют инвариантов.

Непосредственным поводом для замысла и написания данной статьи явился один из предметов, увиденный автором в киоске сувениров в аэропорту Иркутска летом 2008 года. Это был шаманский бубен, имеющий круглую форму и размер около 50 см в диаметре, изготовленный из вполне традиционных материалов – рамка из дерева, оболочка из замши-ровдуги (более точно материал оболочки определить не уда-

лось), на оболочке с внешней стороны нанесены антропоморфные и зооморфные изображения. Принципиальный профессиональный вопрос – является ли этот бубен настоящим или ненастоящим? Казалось бы, перед нами явный образец сувенирной продукции: как может настоящий бубен, к тому же новый, оказаться в сувенирном ларьке?

Однако тут не все так просто. У народов Сибири существуют несколько форм предметов, соотносимых с шаманскими бубнами – во-первых, это настоящие бубны традиционных форм и размеров, изготавливавшиеся для шаманских камланий, это миниатюрные бубны, похожие на модели этих предметов – они довольно часто присутствуют в фондах, на выставках и в экспозициях, но их функции в культуре пока остаются неясными (одни информанты называют их «детскими» и говорят, что они делались «для тренировок», у эвенов такие бубны служили амулетами), в-третьих, это заместительные изображения бубнов, оставлявшиеся в жилище в том случае, если бубен, имевший функции домашнего охранителя, уносился из жилища – эвены называли их «тень (дух) бубна», такие предметы с подтвержденными функциями в музейных собраниях не известны. По размерам интересующий нас предмет вполне соответствует аутентичным бубнам Прибайкальского региона, которые могут встречаться у эвенов, по материалу он полностью соответствует настоящему. Как быть с нанесенными на нем рисунками? Именно рисунки, как это ни странно, делают данный предмет настоящим, аутентичным в наибольшей степени. У всех народов Сибири, практиковавших нанесение каких-то изображений на внешнюю сторону оболочки бубна (так делали не все: на чукотских и эскимосских бубнах рисунков, как правило, нет), репертуар рисунков сводился к изображению сфер Вселенной, по которым путешествует шаман при камлании, а также к изображению духов-помощников шамана, которых, как правило, было несколько, во всяком случае, чаще всего при камлании шаман призывал нескольких своих духов. Из опытов исследования изображений на бубнах известно, что они были совершенно произвольными, в высшей степени индивидуальными для каждого такого предмета (как и состав духов-помощников каждого шамана в отдельности) и при изучении не поддаются приведению к содержательному канону. Насколько бы этот вы-

вод ни выглядел парадоксальным, перед нами в сувенирном киоске – даже не в музее! – был представлен *самый настоящий* шаманский бубен, появление которого свидетельствует о том, что техника изготовления бубнов сохранена полностью. Единственное отступление от традиции тут заключено в том, что этот ритуальный предмет предлагается будущему владельцу уже с готовыми изображениями каких-то конкретных духов-помощников, а не тех, которые мог бы заполучить обладатель шаманского инструмента, ежели бы он того пожелал – но чтобы заметить это, надо быть знакомым с шаманской традицией достаточно профессионально.

А. А. Бурыкин

Образ этноса в музее его восприятие посетителем

Любой этнос во всех аспектах своего существования находит отражение в культуре – как в собственной духовной культуре, в том числе в национальных формах искусства, так и в макрокультуре государства или цивилизации – в виде целой системы образов, в той или иной форме отражающих его жизненный уклад и духовность, или с той или иной целью представляющих особенности его хозяйства, быта, социальной организации, религии, искусства. Эти образы, имеющие разный генезис и разную социальную среду, в которой они формируются и существуют, нетождественны друг другу и в сущности ни один из них не может дать адекватного представления об этнической культуре – такое представление может дать только система образов в максимально полном объеме: многие нюансы специфики восприятия этнической культуры и знаний о ней недоступны для традиционной этнографии, поскольку не являются ее предметом. Образы этноса в культуре соседних народов или в культуре полиэтничного государства, каким является Россия, имеют широкий диапазон варьирования и сфер функционирования – каждый этнос имеет свой образ в официальной истории, государственном законодательстве, литературе, искусстве, народных представлениях, анекдотах. Если традиционная этнографическая наука ставит задачей

Таким образом, границы между настоящими и ненастоящими предметами, которые представляют традиционную духовную культуру народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, оказываются размытыми. Вероятно, в каких-то случаях может быть трудно распознать в издании имитацию предмета. Но еще более трудно с неожиданными результатами опознать среди ненастоящих предметов и предметов-символов вполне традиционные и аутентичные предметы традиционной культуры, к тому же подтверждающие сохранение приемов и навыков их изготовления. Оказывается, что такое вполне возможно – и это надо учитывать и при собирании музейных коллекций, и при их описании.

создание адекватного образа этноса в пределах возможного (за его пределы выносятся ментальность, сакральность, гендерная специфика, эзотерические практики и т.п., описываемые фрагментарно без претензий на полноту, а также объем знаний о том или ином этносе со стороны обывателей или даже соседнего этноса, что в принципе должно быть предметом внимания), то аудиовизуальная этнография наших дней создает свой особый образ этноса, обладающий повышенной аттрактивностью в сравнении с реальностью. Некоторые образы этнической культуры формируются спонтанно и по большей части независимо от внешнего воздействия, но часть ее образов – в частности, музейные экспозиции – являются конструируемыми сознательно и целенаправленно. Они строятся на основе собственных закономерностей, относящихся к той или иной макрокультуре и зависят либо от идеологических установок, либо от общего уровня изученности этнической культуры. Особая теоретическая и практическая проблема – это образ этноса в музее, в музейной экспозиции. Один из аспектов этой проблемы – соотносительность музейной экспозиции и познаний посетителя, то есть соотношение музейного образа культуры и того образа культуры, который существует в сознании посетителя, будь то представитель демонстрируемого этноса или кто-либо иной.

Понятно, что все образы этнической культуры в соответствии с их «искусственной» природой и вытекающими из нее свойствами не могут показывать этническую культуру в ее подлинном виде. Музей как особое пространство, маркирующее показываемые предметы, по терминологии русских формалистов, «остраняющее» их, акцентирующее их знаковую, также не может показывать подлинной реальности – иначе музейная экспозиция представляла бы собой вариант реального поселения какого-то народа; кроме того, здесь полная адекватность едва ли достижима даже в условиях этнопарка или национальной деревни – такие экспозиции опять-таки соотносятся не с реальностью, а в лучшем случае с натурой для этнографической видеосъемки.

Традиционно для отечественных музеев с XX в. их этнографические экспозиции ориентируются на демонстрацию культуры прошлого, а также в социально-экономическом отношении – на культуру низших слоев и сословий общества, таким образом, музейное «остранение» этнической культуры оказывается устойчиво направленным «назад», к прошлому, и «вниз», к малоимущим сословиям. Такая концепция музейного показа этнической культуры имела конкретные идеологические задачи: показать наблюдателям, насколько велик контраст между этнической культурой прошлого и государственной культурой повседневности, и в какой мере первая проигрывает в сравнении с последней. Объектами демонстрации чаще всего становились предметы хозяйства и материальной культуры, жилище и утварь, одежда, которая является постоянным этническим маркером (и может последовательно идентифицироваться с повседневной, праздничной или ритуальной одеждой), образцы народных промыслов и искусства. Культовые предметы, выставляемые в музеях, обычно принадлежат народам, для которых характерны анимизм и шаманство, трактуемые как явления культуры прошлого этих народов. Духовная составляющая этнической культуры сводилась к показу образцов народного искусства, смыкающихся зачастую с продуктами народных промыслов. Вне экспозиций оставались и остаются предметы, отражающие профессиональную специфику этноса, объекты, показывающие межкультурные интеграционные процессы, иллюстрации социальной неоднородности этноса и в особенности культурная специфика высших слоев общества. Для этнографических музеев

почти потерянной или «непрофильной» оказалась субкультура национальной интеллигенции, отражающая ее вклад в развитие культуры этноса: особые проблемы составляет показ авторских художественных работ, а также образцов «высокого» искусства – например, произведений ювелирного искусства, входящих в этническую традицию.

Этническая культура как система визуально воспринимаемых предметов, наполняющих микромир индивидуума и макромир социума, обладает целым рядом функций; из них наиболее значимые – это *дифференцирующая функция*, отражающая реально наблюдаемые этнические различия; *перцептивная функция*, позволяющая наблюдателю отождествить отдельные видимые им предметы с предметами собственной культуры или культуры знакомого ему этноса, и *идентификационная функция*, которая дает возможность наблюдателю оценить системное сходство или различие собственного культурного микромира с наполненным культурными артефактами микромиром того или иного обитаемого пространственного локуса, в том числе и музейного пространства. Эта функция тесно связана с *иницирующей функцией* этнической культуры, создающей возможность для вхождения в нее подрастающего поколения этноса, а также для распространения ее за пределы конкретного этноса и формирования на ее основе региональной субкультуры. Если в ходе развития этнической культуры, а чаще при ее музейном экспозиционном моделировании этническая культура приобретает несистемный, фрагментированный вид, то ее идентификационная функция, и в особенности инициирующая функция утрачиваются, а дистинктивная функция многократно усиливается, степень остранения этнической культуры существенно возрастает, и формирующаяся в сознании наблюдателя «дистинктивная доминанта» как характерная черта любой этнической культуры при недостатке визуальной информации переводит этническую специфику культуры в сферу иррационального, иллюзорного и в конце концов вымышленного, что нередко поддерживается художественной литературой и изобразительным искусством как вторичными формами отражения этнической культуры.

Контингент посетителей музея, созерцающих этнографические экспозиции, весьма неоднороден. В него могут входить представители этноса, причем среди них будут встречаться как представители старших поколений, то есть

носители позднейших (современных) состояний этнической культуры, так и представители более младших поколений, а также те, кто принадлежит к диаспоре, и так или иначе дистанцирован от традиционных «этнографических» составляющих этнической культуры. Соответственно диапазон идентификации элементов экспозиции с составляющими индивидуально образа этнической культуры оказывается достаточно широким – более того, он настолько широк, что его границы могут уже и не определяться фактом номинальной принадлежности к этносу. Для регионов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ характерно наличие групп постоянных жителей этих регионов, не принадлежащих к коренному населению, но являющихся носителями региональной субкультуры, которая включает множество элементов культуры коренного населения (искусство, пища, отношение человека к природе, отчасти одежда – в основном зимняя, имеющие второстепенное значение охота и рыболовство). Такие посетители этнографических музеев видят в экспозициях хорошо знакомые предметы и они в состоянии не хуже профессионалов объективно оценить степень полноты экспозиции. Наконец, те посетители, для которых знакомство с культурой того или иного этноса начинается с музейной экспозиции, воспринимают выставляемые объекты как некие знаковые объекты, но не могут ориентироваться в том, насколько полно и насколько системно экспозиция отражает этническую культуру. В таких случаях объем экспозиции может создавать

неадекватные представления о «бедности» этнической культуры, ее неполной сохранности или неизученности. Любая этническая культура при любой форме соприкосновения с ней – в особенности при вторичном соприкосновении представителей этноса с собственной культурой – оценивается с точки зрения ее престижности в сравнении с той культурой, к которой принадлежат наблюдатели. Здесь оценка престижности устойчиво оказывается отрицательной, поскольку из всего многообразия форм этнической культуры музейное «остранение» вольно или невольно снижает ее статус.

Одна из актуальных задач работы музеев – показ объемности любой конкретной этнической культуры в ее хронологической и социальной перспективе, а равно и фиксация этой перспективы. Еще одной важной научной и прикладной задачей является осмысление внемузейного образа этнической культуры, и разработка такой его концепции, в которой учитывались бы все существующие и все возможные градации форм бытования этнической культуры от ее наиболее традиционных форм, характерных для отдельных этносоциальных групп в наши дни, до музейных экспозиций. Частная практическая задача заключается в выстраивании такой системы компонентов этнической культуры, доводимых до наблюдателя в разных формах (музей, научно-популярная литература, образовательные программы, учебные дисциплины, специальные направления работы СМИ), которые способствовали бы росту престижности этнической культуры.

Научное издание

Бурыкин Алексей Алексеевич
Соловар Валентина Николаевна

**Исследования по этнографии и фольклору
народов Северо-Западной Сибири**

Подписано в печать 19.12.2017 г.
Гарнитура PT Serif, Times New Roman
Формат А4. Бумага офсетная.

Тираж 250 экз.

