АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ имени Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Г. Н. ГРАЧЕВА

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ОХОТНИКОВ ТАЙМЫРА

(на материалах нганасан XIX—начала XX в.)

Ответственный редактор
Ч. М. ТАКСАМИ

ЛЕНИНГРАД
«НАУКА»
Ленинградское отделение
1983

В монографии на основании богатого полевого материала автора с привлечением литературных и музейных источников рассматриваются и частично реконструируются представления о природе и месте человека в ней у нганасан — народности, которая вплоть до начала XX в. сохраняла в хозяйстве и в быту архаичные черты культуры арктических охотников на дикого оленя.

Книга рассчитана на этнографов, археологов, историков и других специалистов гуманитарных дисциплин.

Рецензенты С. В. ИВАНОВ и Р. Ф. ИТС

Г $\frac{0503000000 - 762}{042(02) - 83}$ 24 — 83 — *III*

© Издательство «Наука», 1983 г.

ВВЕДЕНИЕ

Утвердившаяся в нашей стране новая историческая общность людей — советский народ — основывается на глубоких объективных изменениях в жизни страны. Ленинская национальная политика определила быстрое развитие прежде отсталых малых народностей старой колониальной России, в том числе коренных народностей Крайнего Севера. Благодаря всемерному социально-экономическому и культурному развитию произошли коренные изменения в их мировоззрении, в том числе в мировоззрении небольшой народности Таймыра — нганасан. Ушли или интенсивно уходят в прошлое старые представления о мире и человеке, складывавшиеся тысячелетиями в упорной борьбе за существование в тяжелейших экологических условиях Полярного Севера.

Эти безвозвратно уходящие в прошлое взгляды на мир и возникшие когда-то на их основе традиции представляют для исторической науки чрезвычайно ценный материал, характеризующий определенные этапы формирования и развития восприятия мира человеком, материал, который дольше всего продолжает сохраняться в области культуры, не связанной непосредственно с процессом производства, а именно в области духовной культуры. Фиксирование и изучение отмирающих обрядов и обычаев становится одной из важных задач историка-этнографа.

Научное исследование этих традиций имеет также и практическую цель. Она состоит в выяснении корней существующих религиозных представлений, введении этих материалов в практику распространения естественно-научных и исторических знаний и основанную на ней атеистическую пропаганду. Критикуя концепцию Макса Штирнера, К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «. . . предполагают, что вся эта бессмыслица (как попасть из царства божия в царство человеческое. — *Г. Г.*) имеет какой-то особый *смысл*, который надо раскрыть, между тем как все дело лишь в том, чтобы объяснить эти теоретические фразы из существующих действительных отношений».[1] «. . .Надо *уметь* бороться с религией, — писал В. И. Ленин, — а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс», объяснить исторические и экономические корни «религиозного тумана».[2]

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 39.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 17, с. 418; т. 12, с. 145.

Обращение к традиционному мировоззрению нганасан особенно интересно. Значение этнографии Арктики заключается в том, что предки арктических народов заселили окраину ойкумены и создали (или сохранили) там оригинальную самобытную культуру, изучение которой играет важную роль в решении общих проблем прогрессивного развития человечества на ранних ступенях его истории [Долгих, 1964].

Нганасаны представляют собой народность, формирование которой происходило на самой северной территории Евразийского материка — на полуострове Таймыр, далеко выступающем к северу от Полярного круга. Их самоназвание *ня''* (ед. ч. *ня*) сами они соотносят с русским словом «товарищ» [Castren, 1855; Долгих, 1952; Терещенко, 1966]. Название «нганасаны» образовано от *ӈəнə''са* ‘человек’ [Прокофьев, 1937; Терещенко, 1979]. Сейчас соседями нганасан с запада являются энцы (весьма близкие им по культуре, но быстро ассимилируемые ненцами), ненцы, с юга — эвенки, с юго-востока и востока — долганы и якуты с разными хозяйственными традициями, в том числе с востока — якуты оленеводы [Гурвич, 1977]. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 г., нганасан насчитывается около 900 человек.[3] Приблизительно 200 из них рассредоточены в разных районах страны за пределами Таймыра [МА, 1978]. Основными отраслями хозяйства, в которых они заняты на территории Таймырского автономного округа, являются крупностадное оленеводство, сезонный промысел дикого оленя, рыболовство, охота на пушного зверя, пошивочное и сувенирное производства. По месту проживания и некоторым различиям в культуре и языке нганасан разделяют на западных (авамских) и восточных (вадеевских). Западные сосредоточены в двух поселках — Усть-Авам (госпромхоз «Таймырский») и Волочанка (совхоз «Волочанский»), восточные — в пос. Новая (совхоз «Ары-Мас»). Везде они проживают и трудятся совместно с представителями многих национальностей страны, но в основном с долганами, эвенками и русскими, а западные нганасаны — с энцами, частично ассимилированными ими. Несмотря на это, нганасаны в полной мере сохраняются как совершенно самостоятельная народность, они почти не подвергаются ассимиляции, пользуются своим языком, стойко удерживают национальное самосознание и многие традиционные особенности культуры.

Экономические, социальные, культурные преобразования и этнические процессы в этом районе Крайнего Севера не раз были предметом специального рассмотрения в научных статьях и монографиях [Долгих, 1949а; Файнберг, 1959; Долгих, Файнберг, 1960; Васильев, Симченко, 1963; Симченко, 1970; Васильев, Симченко, 1971; Лебедев и др., 1974; Грачева, 1980б; Носов, 1967;

---

[3] Население СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1980, с. 26.

Увачан, 1971; 1977; Еремина, 1975; Кузаков, Попов, 1980, и др.]. Нганасаны прочно стали на путь социалистического развития и вместе с другими народностями Крайнего Севера нашей страны идут по пути строительства нового общества.

Вместе с тем этнографические исследования показывают, что нганасаны до недавнего времени сохраняли (а старшее поколение в некоторой степени сохраняет и сейчас) в своем быту весьма архаичные черты, восходящие к культуре охотников на дикого оленя Северной Евразии [Симченко, 1976]. Сейчас наблюдается значительный разрыв между миропониманием глубоких стариков и миропониманием среднего и особенно молодого поколения. По выражению стариков нганасан, «все перевернулось». С тех пор как на Таймыре уже в советское время развернулись планомерные этнографические исследования, эти перемены особенно показательны. Очень быстро с уходом старшего поколения исчезает старое миропонимание. Сохранение древнейших черт духовной культуры и возможность их фиксации в наше время требуют некоторого объяснения. Оно вытекает из рассмотрения историко-культурной характеристики процесса сложения нганасан на территории Таймыра.

Нганасан относят к крайней северо-восточной ветви самодийских народностей. Их язык входит в самодийскую группу языков, в свою очередь входящую в уральскую языковую семью. Его формирование как самостоятельного языка, а также грамматическая структура и лексика с точки зрения возможных близких контактов или генетического родства с другими языками пока исследованы недостаточно [Терещенко, 1957; 1971; 1973а, *34*, *40*, *320*, др.; Хелимский, 1982, *4*]. Н. М. Терещенко обнаружила близкие связи нганасанского языка с селькупским, выделив определенный языковой пласт, не являющийся исконно самодийским [1966; Столярова, 1973; ср.: Хелимский, 1982, *39 и сл.*]. Кроме прочих особенностей [Hajdú, 1975], в частности фонетической гибкости [Столярова, 1976а, б; 1980; Сидельников, 1980; то же см.: Кюннап, 1965], язык сохраняет достаточно сложную падежную систему из 12 падежей [Терещенко, 1973; 1979; Дульзон, 1974] и реликты недифференцированности в отношении частей речи [см. также: Больдт, 1974; 1977; Коваленко, 1982].

Антропологические исследования неизменно указывают на своеобразие нганасан в кругу сибирских народностей, что дает основания антропологам применять определения «изолят», «полуизолят», «обособленная популяция» и т. д. [Левин, 1962; Золотарева, 1962; 1968; 1974а; 1975; Алексеев, 1955; Спицын и др., 1976; 1978; Сукерник и др., 1976; 1977; 1978 и др.; Галактионов, 1979; Аксянова, 1978; 1979, и др.]. И. М. Золотарева относит их к древнейшим расовым группам Сибири и находит основания для большего сближения энцев с нганасанами, чем с ненцами [1974а]. Предполагается, что «гетерогенность нганасан, видимо, существенно зависит от традиционного обмена небольшим числом мигрантов с прилежащими популяциями» [Сукерник, 1977, № 10,

1862], что подтверждается и архивными исследованиями Г. М. Афанасьевой, по данным XVII—XX вв. [1979; 1980а].

Анализ изобразительного и прикладного искусства нганасан и энцев показал, что основной фонд орнаментальных мотивов у них составляют древние мотивы северосибирского типа, однако узоры, в которые они входят, представляют собой локальный композиционный вариант [Иванов, 1962, 1970].

Обособленность нганасан и энцев среди других самодийских народностей, специфические черты культуры позволяют рассматривать процесс формирования нганасан лишь в относительной связи с общесамодийскими этногенетическими проблемами. Независимо от различных взглядов на прародину, пути и время расселения самодийцев, формирования различных самодийских этносов [Хомич, 1976а; Васильев, 1979, 1980; Hajdú, 1963; Долгих, 1970; Алексеев, 1973] все сходятся на том, что низовья Енисея — та область, откуда они могли проникнуть на Таймыр. По археологическим данным, их появление на западной части полуострова (стоянка Дюна III) в связи с распространением вожпайской археологической культуры [Чернецов, 1957, 1972, *47*; Окладников, 1957], исходным типом которой могла быть культура, близкая западносибирской рёлкинской [Чиндина, 1977], датируется IX в. н. э. [Хлобыстин, 1982, *26*, *31*]. С этого времени можно говорить о самоедизации населения Таймыра.

Территория расселения нганасан до недавнего времени представляла собой белое пятно на археологической карте Сибири [Окладников, 1947]. Планомерные археологические исследования Заполярной экспедиции Ленинградского отделения Института археологии АН СССР под руководством Л. П. Хлобыстина (1967—1981 гг.), в составе и совместно с которой в 1969—1974 гг. работал и автор, в значительной мере воссоздали культурную историю предков нганасан на территории Таймыра. Древнейшая стоянка, расположенная в центре полуострова, относится к эпохе мезолита и датируется концом V тыс. до н. э. [Хлобыстин, 1973]. Другие мезолитические стоянки, обнаруженные в западных районах Таймыра, датируются более поздним временем. Первые люди, проникшие на Таймыр, вышли с востока, из бассейна р. Лены, через Нижнюю Лену и бассейны рек Анабара и Оленека.[4] В эпоху неолита (IV—начало II тыс. до н. э.) сохранялись культурные связи с обитателями бассейна Лены. При этом наблюдается непрерывная преемственность среди археологических культур полуострова [Хлобыстин, 1975а]. Некоторые их черты, в частности лабретки — украшения для лица, датируемые на Таймыре III тыс. до н. э. и встречающиеся на лицах нганасанских идолов [Хлобыстин, 1969; Popov, 1959; Симченко, 1976, *63*], указывают на генетические связи с палеоазиатами, вошедшими в состав предков племен, заселявших Север Тихоокеанского побережья.

---

[4] Ср. «. . .до урало-алтайцев Сибирь населяли отдаленные предки чукчей и коряков» [Дульзон, 1969, *31*].

С восточными уральцами связывают культуру, появившуюся на полуострове в III тыс. до н. э., носители которой, по-видимому, вышли из лесных районов Среднего Енисея и позже оказали большое влияние на население Таймыра [Окладников, 1957; Чернецов, 1971, *111*, *112*; 1972, *47*; Хлобыстин, 1982]. Но наибольшее значение имели здесь носители раннебронзовой культуры, появившиеся в конце II тыс. до н. э. с территории Якутии. Л. П. Хлобыстин видит в них праюкагиров [1969; 1975а], изготовлявших металлические антропоморфные изображения, что указывает на связь бронзолитейного производства с особыми представлениями в области духовной культуры [1971]. В результате взаимодействия западносибирских, восточносибирских и аборигенных культур создаются гибридные культуры и, в частности, в середине I тыс. до н. э. пясинская культура бронзолитейщиков. Они первыми использовали в Сибирском Заполярье изделия из железа [Хлобыстин, 1975]. Однако бронзолитейное дело не получило развития на Таймыре в силу его несовместимости с архаичными формами присваивающего хозяйства. Жилище на стоянке Дюна III (IX в. н. э.) могло принадлежать оленеводам и связывается с самодийцами [Хлобыстин, 1981]. Исчезновение в первой половине II тыс. н. э. из обихода населения Таймыра керамической посуды, массовое использование металлических изделий привели к тому, что остатки поселений этого периода пока трудно сопоставить с каким-нибудь этносом. Не обнаружено ни одного захоронения ранее XVII в., что, с одной стороны, заставляет предполагать в течение всего предшествовавшего периода практику наземных, воздушных или других (в поверхностном слое земли) способов оставления умерших, а с другой — не дает возможности заполнить лакуну между данными археологии и этнографии, приходящуюся на интервал в пять веков.

Археологический материал позволяет установить, что в период мезолита, неолита и бронзы население Таймыра традиционно вело образ жизни охотников за дикими северными оленями, сочетая его с подсобными занятиями — охотой на птиц и рыболовством. Оно группировалось небольшими экономически самостоятельными коллективами, численность которых, судя по остаткам жилищ, была в среднем 5—6 человек, включая детей, т. е. фактически семьями [Хлобыстин, 1972]. Стоянки этого времени с числом жилищ более трех в Сибирском Заполярье пока неизвестны, что дает основание предполагать оптимальный размер «производственного организма» [Генинг, 1970, *14*; Массон, 1976, *111*; ср.: Лашук, 1977, *17 и сл.*] в это время — 12—18 человек. Добыча пропитания в таком коллективе была делом нескольких мужчин, а обработка добычи и забота о детях лежали на женщинах, что в условиях Арктики должно было надолго удержать высокую роль женщины в сохранении огня, жилья, детей и самой жизни и законсервировать это положение вплоть до развития на Таймыре домашнего оленеводства. Население вело полуоседлый образ жизни, используя сезонные жилища — полуземлянки

с коническим верхом из жердей или плах типа *голомо* [Хлобыстин, 1972].

Конечно, такой образ жизни способствовал сохранению очень древних элементов культуры в быту, консервации традиций. К таким же выводам исследователи приходят и на основании рассмотрения этнографических материалов — до конца I тыс. н. э. основой хозяйственной деятельности народностей Таймырского Заполярья была охота на дикого оленя, а рыболовство играло подсобную роль [Долгих, 1952; Симченко, 1976]. А. А. Поповым отмечено и собирательство в голодные весенние месяцы [1956, *649*]. То же выявляется и при широком рассмотрении особенностей хозяйственного и этнического развития населения Северной Азии, пецифики его контактов с другими регионами. «Можно полаать, — пишет Ю. Б. Симченко, — что в тундровой зоне Северной Евразии дооленеводческий период, т. е. время, когда оленеводство не играло в хозяйстве основной роли, продолжался со времени расселения автохтонов высоких широт почти до XVIII века. . . Орудия промысла, как и продукты, производились в прямом соответствии с нуждами данной группы, точнее — на нижнем пределе потребностей» [1978, *150 и сл.*]. К территории Таймыра по крайней мере этот вывод относится полностью, он подтверждается данными археологии, более ранними литературными сведениями [Лаптев, 1851; Экспедиция Беринга, *248*; Андреев, 1947, *88*, *89*; Бахрушин, 1955; Степанов, 1835, I, *161*; Мордвинов, 1860а, и др.] и исследованием эволюции тундрового оленеводства в связи с изменениями природной среды [Хлобыстин, Левковская, 1974; Хлобыстин, Грачева, 1974; Крупник, 1975; 1976; 1977]. Нганасаны несколько позже других этнических групп тундровой зоны перешли к производящей форме хозяйства,[5] но относительно быстро, к середине XIX в., они стали самыми богатыми оленеводами Таймыра. Вместе с тем они сохранили почти до наших дней отношение к домашнему оленю как к неприкосновенному запасу еды, животному для обмена, показателю престижности и предпочитали удовлетворять свои потребности в основном за счет охоты на дикого оленя. Черты материальной культуры, характеризующие их как охотников на дикого оленя, достаточно хорошо известны [Попов, 1948; Симченко, 1976].

Б. О. Долгих, обратившись к архивным материалам XVII в., имел все основания полагать, что образование современного нганасанского народа из разных по происхождению родо-племенных групп протекало уже на глазах истории, в течение трех последних веков [1952, *11*, *86*; 1960а, *123 и сл.*; Попов, 1956; Сим-

---

[5] Имеются серьезные основания полагать, что этот переход начался лишь с середины XVII в., что не исключало в западной части их расселения, в зоне контактов с ненцами (юраками), уже в то время относительно больших стад домашних оленей. По данным Б. О. Долгих, только в середине XVII в. в состав населения Мангазейского уезда стали входить юраки (ненцы), во второй половине века — селькупы и в самом конце XVII в. — якуты [Долгих, 1960, *120*, *121*].

ченко, 1968; 1980а; Афанасьева, 1980; Васильев, 1980]. Предки нганасан, как он считал, представляли собой западную периферию юкагиров. Отмечаются последовательные включения в состав нганасан тунгусов, связываемых с группами тидирисов, тавгов, ванядырей; причем тавгов, составляющих основу современных авамских нганасан, Б. О. Долгих считал не просто тунгусами, а палеоазиатскими (юкагирскими) группами аборигенов, лишь ассимилированными тунгусами [1952, 57]. Другая точка зрения была высказана им в 1964 г. [87]. Ю. Б. Симченко первичное освоение Таймыра самодийцами, «пясидскую самоядь» и «кураков», связывает с существовавшими у селькупов группами Орла и Ворона, отразившимися в нганасанских названиях родов Нгомде (Лэнгхе) и Нгамтусу'о (Кула) [1968; Ващенко, Долгих, 1962]. Во всяком случае во всех исследованиях о происхождении нганасан наибольшее внимание уделяется древнему пласту населения Центральной и Северной Сибири; то же прослеживается в работах, посвященных отдельным сторонам материальной и духовной культуры [Прокофьев, 1940; Прыткова, 1952, *19—22*; 1970, *71 93—95 и сл.*; Долгих, 1952а; 1964; 1967; Долгих, Файнберг, 1960; Dolgikh, Fainberg, 1958; Симченко, 1963; 1976; Файнберг, 1981; Гурвич, 1981, и др.]. Крайне низкие численность и плотность населения способствовали сохранению примитивных форм общественного устройства. В XVII в. у тундровых самодийцев 1 человек приходился на 161 кв. км, а в восточных районах, прилегающих к Таймыру, в Енисейско-Ленском междуречье, осваивавшемся эвенками, — 1 человек на 372 кв. км, у юкагиров — 1 человек на 333 кв. км [ОСНСС, *6*, *7*]. При такой плотности этноэволюционные процессы шли достаточно своеобразно. Современные фамильные группировки нганасан сложились ко второй половине XIX в. [Афанасьева, 1980а, *20*] и представляют собой пять авамских — Нгамтусу'о (Костеркины), Линанчар (Турдагины), Чуланчар, Нгомде (Момде), Нюняньдя (Порбины) — и шесть вадеевских фамилий — Купчик, Асянду, Кокора, Лапсака, Нгойбуо (Мойбо), Окко (Яроцкие). Отмечаются особенности нганасан и в области социальной организации и брачных норм. Классический род находился лишь в процессе складывания. Существовала билинейная экзогамия [Симченко, 1970а; 1974; 1976; 1980; Васильев, Симченко, 1970; Афанасьева, 1980а; Афанасьева, Симченко, 1981], не было представления о едином предке, а брачными партнерами, как выяснила Г. М. Афанасьева, могли стать лишь те лица, у которых общие предки по обеим линиям находились в поколении не ближе третьего восходящего. Не было и фонда имен рода, а каждый человек получал особое имя, лишь самый старший в семье или фамилии получал имя «рода» [Долгих, 1962а], что дало основание Н. М. Терещенко сделать вывод о сохранении у нганасан первичной антропонимической системы, утраченной значительным большинством народов [1971а]. Зафиксированы и нападения отдельных кочевых групп внутри одной фамильной группировки друг на друга [Попов, 1945, *17*; МА, 1976].

Касаясь характера нганасан, миссионеры в XIX в. не раз отмечали их независимость и обособленность [Грачева, 1979]. Л. Н. Доброва-Ядринцева в 1925 г. писала о том, что они резко отличаются своим характером от остальных народностей края. «На них не отражается влияние. . . якутов, не поддаются они и обрусению. . . Они горды, замкнуты, чужды всему, что приходит к ним извне, и, дорожа своей свободой, не признают никаких внешних обязательств» [*7*, *18*]. Вплоть до экономических и социально-культурных преобразований, начавшихся с установлением Советской власти, Таймыр был одним из самых труднодоступных и глухих углов Российской империи.

По интересующей нас теме первые литературные известия о нганасанах под названием «авамская или вадеевская самоядь» или «самоеды» мы находим в работах енисейского губернатора А. П. Степанова [1835] и А. А. Мордвинова, в прошлом участника нерчинского кружка литераторов, близко связанного с ссыльными декабристами, проехавшего в 1850-х годах по таймырской тундре [Петряев, 1954, *149 и сл.*]. В своих статьях А. А. Мордвинов кратко останавливается на описании шаманского обряда Чистого чума и погребального обряда [1860; 1860а]. Его сведения касаются как нганасан, так и енисейских ненцев (юраков), однако некоторые из них относятся непосредственно к авамским нганасанам. Опубликованные в 1857 г. Н. А. Костровым «Очерки Туруханского края» и изданная в 1865 г. монография М. Ф. Кривошапкина «Енисейский округ и его жизнь» в основном повторяют данные о нганасанах, приводимые А. А. Мордвиновым. Материалы, собранные этими авторами, зачастую носят случайный характер. Среди общих описаний обычаев самодийцев трудно выделить сведения, относящиеся непосредственно к нганасанам. То же можно сказать и о некоторых других работах дореволюционного периода, в которых тем не менее приводятся интересные данные по народностям, заселявшим более южные районы бывшей Енисейской губернии [Костров, 1879—1880; Чудновский, 1885; Латкин, 1892; 1895; Буцинский, 1893; Васильев, 1908; Близняк, 1914; Чибизов, 1914].

Первым, кто собрал значительные этнографические материалы о нганасанах и в 1878 г. опубликовал их на русском языке, был академик А. Ф. Миддендорф, который в 1843—1844 гг. пересек Таймырский полуостров с запада на восток [Пыпин, 1892, *287—289*; Белов, 1956, *509—511*; Токарев, 1966, *222*; Леонов, 1977, *20—22*]. В своей многотомной монографии этой народности он посвятил отдельную главу [*686—689*]. Среди дореволюционных изданий, описывающих быт коренных народностей Туруханского края, необходимо отметить книгу П. И. Третьякова [1869]. Автор этого обширного труда довольно долго был туруханским отдельным заседателем и близко познакомился с бытом народностей края. В работе большое место отведено их духовной культуре и приводятся зачастую искаженные местные названия, по которым

можно судить о принадлежности материала, в частности, и нганасанам. Интересны для нас и описания быта авамских нганасан, приводимые в статьях участников Хатангской экспедиции 1905 г. [Толмачев, 1908, *6—27*], особенно в статье податного инспектора Туруханского края П. Е. Островских, который непосредственно наблюдал похороны [1903а]. Существенные данные содержат работы К. М. Рычкова [1915; 1916; 1917; 1922: 1922а]. Публикации А. Ф. Милдендорфа, П. И. Третьякова, А. А. Мордвинова, П. Е. Островских по характеру подбора материала и его достоверности представляют для нас несомненный интерес и являются одним из источников.

Фактически планомерное этнографическое изучение нганасан началось лишь с конца 1920-х гг. и связано с именами советских этнографов Б. О. Долгих и А. А. Попова. Уже в 1929 г. появилась первая этнографическая статья Б. О. Долгих о населении Таймыра [см. также: Островских, 1929]. А. А. Попов, работавший на Таймыре в 1930—1938 гг., собрал большой материал по культуре нганасан. В 1936 г. вышла в свет его первая небольшая монография «Тавгийцы». Она и сейчас широко привлекается советскими и зарубежными авторами, занимающимися вопросами духовной культуры аборигенов Евразии. В 1948 г. была опубликована первая часть двухтомной монографии того же автора «Нганасаны», характеризующая материальную культуру народности [см. также: Попов, 1946; Долгих, 1949; Schrieder, 1951]. Вторая часть — «Социальный строй. Религия. Изобразительное искусство» — готовится к публикации [Попов, 1945]. Работа целиком построена на экспедиционных материалах и представляет собой ценнейший источник для понимания представлений нганасан о мире и человеке. Большое значение имеют и коллекционные описи А. А. Попова предметов быта нганасан, привезенных им в МАЭ [кол. 4334, 5657]. О большом интересе этого автора к духовной культуре свидетельствуют выпущенные им в 1932 г. «Материалы для библиографии по изучению шаманства североазиатских народов». Работы А. А. Попова отразились в последующих трудах в области религии [Сухов, 1963; 1967; Федосеев, 1967; Зыбковец, 1967].

В послевоенные годы этнографические исследования у нганасан развернулись более интенсивно. Руководил ими Б. О. Долгих. Надо отметить, что целью этой работы в первую очередь было прояснить происхождение народности. Под этим углом зрения собирались фольклорные материалы, исследовались архивные источники, привлекались данные по различным сторонам культуры. В результате наряду с другими работами появились статьи и материалы, касающиеся духовной культуры народности [Долгих, 1951; 1960; 1961; 1962; Долгих, Файнберг, 1960; Файнберг, 1959; 1962; Симченко, 1963а]. Большой заслугой Б. О. Долгих надо считать открытый им древний пласт представлений нганасан и энцев о материнском начале. Эта тема ярко проступила в статье [1960] и сжато была изложена в 1968 г. [см.: Симченко, 1966; Simčenko, 1978; ср.: Nahodil, 1968]. Ему же принадлежит и первое

исследование происхождения народности, где он использовал отчасти свои фольклорные записи [1952]. 1976 год ознаменовался выходом в свет двух фундаментальных изданий, касающихся нганасан. После кратких публикаций [Долгих, 1938; Сказки, 1959] увидели свет множество фольклорных текстов с обширным введением и комментариями Б. О. Долгих и монография Ю. Б. Симченко о культуре охотников на дикого оленя Северной Евразии, в которой автор при выяснении субстратных элементов циркумполярной культуры много внимания уделяет и духовной культуре нганасан, в частности материнскому началу в их миропонимании. Ему принадлежат чрезвычайно ценные наблюдения и данные, непосредственно касающиеся нашей темы. В его популярных изданиях [1968а; 1972; 1975] также приводятся подлинный экспедиционный материал, записи фольклора, отражающие старое миропонимание. В 1978 г. кинооператором ИЭ А. В. Оськиным совместно с Ю. Б. Симченко были сняты фильмы о шаманстве и похоронах нганасан [Архив ИЭ]. Помимо других публикации Б. О. Долгих, А. А. Попова, Ю. Б. Симченко служат неоценимым источником для исследования.

Обсуждая мировоззрение того или иного народа, необходимо учитывать, что оно обусловливается многими взаимосвязанными причинами: способом производства, общественными отношениями, соответствующей познавательной ситуацией, особенностями логического мышления, относительной самостоятельностью развития представлений, этническими связями и контактами, при которых локальные культуры либо выступают как полноправные, либо оказываются в различной степени поглощенными одна другой, и т. п. Нганасаны, сложившиеся как народность на основе древнего субстратного населения Таймыра и обладающие относительно большей по сравнению с другими народностями самостоятельностью развития, сохраняют до последнего времени в своей культуре весьма архаичные черты и являются благодарным полем для различного рода исторических реконструкций, в том числе и для выявления традиционного миропонимания.

Прогресс научных исследований в области изучения восприятия человека, т. е. в области отражения им окружающего мира, как сейчас становится особенно ясным, связан с совместными разработками нескольких научных дисциплин [Ананьев, 1977]. Особенно остро стоит проблема вскрытия единства и взаимообусловленности общественного и естественного в развитии сознания человека и в формировании его знаний об окружающем мире. Этой проблемой сейчас занимаются несколько наук. Каждая — со своими методическими подходами, которые вытекают из специфики материала, находящегося в ее распоряжении, и со своей терминологией. Все они так или иначе обращаются к этнографическому материалу.

В непосредственной связи с этнографией находится религиоведение, рассматривающее ранние формы религии на основании противопоставления естественного сверхъестественному [Токарев,

1972; Крывелев, 1958; 1964; 1975; Семенов, 1980, и др.]. Фольклористический аспект исследований представлений о мире за последние десятилетия значительно продвинулся вперед благодаря системному, структурному и семиотическому анализам фольклорных текстов. Лингвисты при обсуждении языковых форм гораздо осторожнее подходят к выводам о формировании того или иного взгляда на мир. В частности, исследования в области показателей одушевленности/неодушевленности [Осипова, 1980] заставляют с сомнением отнестись к мнению о существовании такого древнего миропонимания, когда все окружающие предметы мыслились как живые (анимативизм). Вместе с тем именно в сфере идеологии или духовной культуры в целом, как предполагают психологи, «понятия приобретают свое значение в большой мере благодаря тому, что они включены в словесные объяснительные системы; именно здесь язык может играть важнейшую роль в определении представлений о мире, оказывать влияние на процессы памяти и мышления человека» [Коул, Скрибнер, 1977, 78].

Более широко распространены реконструкции представлений об окружающем мире на основании изучения главным образом фольклорных текстов. Оперирование исключительно такими текстами для моделирования миропонимания показало недостаточность этого источника. В последнее время в связи с расчленением на различные аспекты исследований единой проблемы, изучением отдельных уровней мифологических моделей, применением структурных и семиотических методов анализа возникает необходимость обратить более пристальное внимание на «актуализацию фольклора», проявляющуюся, в частности, в нарративной традиции [Honko, 1980; Siikala, 1980].

Достижения психологии и сравнительно молодой науки психолингвистики имеют прямое отношение к этнографическому материалу. Именно психология разрабатывает проблему исторического развития познавательных процессов, т. е. ставит их опредмечивание и результаты (человеческую деятельность) в зависимость от сложившейся познавательной ситуации, которая в свою очередь связана с общественным трудом и соответственно с различиями изучаемых обществ. Известное высказывание К. Маркса и Ф. Энгельса о том, что «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»,[6] получает подтверждение не только теоретическое, но и экспериментальное [Узнадзе, 1966; Лурия, 1974; 1979; Исследование. . ., 1977; Коул и Скрибнер, 1977]. Все более становится экспериментально доказанным, что решающую роль в историческом развитии познавательных процессов играет соответствующая организация практики с доминирующей ролью непосредственного наглядно-действенного опыта. Высказываются сомнения по поводу анимистического восприятия мира в так называемых тради-

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 24.

ционных коллективно ориентированных обществах и предположение, что «мир здесь представляется исключительно на уровне реальности и что этот уровень скорее реалистический, а не анимистический» [Брунер, 1977, *327*]. Вероятно, достаточно часто то, что традиционно рассматривается как основной признак религии, оказывается спецификой исторического развития познавательных процессов. Их результаты закрепляются механизмами культуры, несущими этническую окраску [Бромлей, 1973, *47*]. Перед этнографом-полевиком в области интерпретации его полевых материалов открывается широкое поле подходов с точки зрения достижений той или иной науки и применения той или иной терминологии.

Обращаясь к рассмотрению традиционного миропонимания нганасан, я ставлю целью попытаться выявить в нем главные связи, найти объяснение представлений этих людей о соотношении человека и окружающего его мира. В связи с этим встает вопрос о системности их миропонимания. Существует некоторое стремление приписывать народностям, стоявшим на иных ступенях экономического развития и, следовательно, находившимся в иной познавательной ситуации, отсутствие развитой способности к систематизации. На основании такой посылки делается вывод о невозможности системности или какой-либо стройности в представлениях. Думается, что это не так. Отсутствие способности к систематизации привело бы к невозможности обобщения, формирования понятий и категорий, в конечном итоге к невозможности языкового общения. Действительно, когда мы пытаемся реконструировать такую систему, она выглядит достаточно противоречивой. Но не в этом ли залог ее дальнейшего развития? Почти всегда трудно определить возраст того или иного явления. Поэтому мы говорим о динамике элементов этой системы [Gračeva, 1980]. Однако в некоторых случаях пути ее развития можно наметить с большой степенью достоверности.

Когда исследователь пытается представить картину мира или «взгляд на мир» в его целостности, традиционно сложившийся у того или иного этноса, конечно, выявляются многочисленные противоречия, которые оказываются нередко трудно объяснимыми. Тем не менее каждый исследователь, подходя к проблеме, хотя бы даже к простой подаче материала, так или иначе обязан его классифицировать, систематизировать, типологизировать, и в конечном счете оказывается, что он сам приводит материал в систему, накладывая отчасти на нее свое относительно субъективное восприятие. Также и моя относительная субъективность в изложении взглядов нганасан обусловливается не только влиянием на меня литературных материалов, т. е. тем, что и как подают авторы научных статей и монографий, но главным образом продолжительной работой преимущественно с традиционно ориентированными пожилыми нганасанами, чьи взгляды (и относительная их системность) накладывают, естественно, отпечаток и на мое изложение. Все-таки, несмотря на все противоречия этих взглядов, как кажется, они выстраиваются в довольно стройную систему миропо-

нимания, на основании которой можно хотя бы до некоторой степени объяснить те или другие традиционные действия, запреты или отношение к тому или иному предмету или явлению. Все сказанное позволяет мне излагать это мировоззрение как систему.

В старом миропонимании нганасан отсутствует деление на естественное и сверхъестественное. Естественному приписываются сверхъестественные, с нашей точки зрения, свойства, сверхъестественное проявляется во вполне «вещных» предметах. Таким образом, раздвоение мира по признаку, связываемому обычно с определением религии, у самих нганасан отсутствует, хотя тенденция такого раздвоения безусловно существует и хорошо прослеживается. Все естественно и все вплетено в действие, в практику. Необходимо отметить также в связи с суждением о развитии религиозных представлений от простых к сложным, что эта система наряду с кажущейся простотой очень сложна именно потому, что она проявляется относительно по-разному в каждой конкретной жизненной производственной или обрядовой ситуации, при которой реализуются разные уровни связей и отношений между ее элементами. И сами эти элементы, и их функции группируются и взаимопереплетаются достаточно своеобразно, но вполне логично с точки зрения самих нганасан и с точки зрения анализа переплетений их функций и отношений. Представления сложны, так как в них проявляется действие иной познавательной ситуации, иной ступени формирования сознания, отраженной в понятиях, сформулировавшихся *благодаря предшествующему коллективному* опыту. «Общественная жизнь является по существу *практической*. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики».[7]

Естественно, пытясь представить такой почти всеобъемлющий пласт культуры нганасан, как их миропонимание, я по вполне понятным обстоятельствам принуждена буду останавливаться лишь на некоторых, как кажется, ключевых его моментах, которые наиболее ярко отражены в действиях, в практической жизни. Поэтому в работе почти не привлекаются данные о космогонии, культурном герое нганасан Сироте-парне — образе, много раз обсуждавшемся в научной литературе [Долгих, 1968; Симченко, 1968; 1976; Мелетинский, 1958; 1979], многоярусности мира. Основным источником для рассмотрения является не собственно фольклор в традиционном понимании, а то, как сами нганасаны объясняют свое миропонимание и как они ведут себя в той или иной жизненной ситуации. Таким образом, в работе сделана попытка «исходить именно из действительно субъекта и делать предметом *своего рассмотрения его объективирование*».[8] С этой попыткой связана и задача донести до понимания читателя, что он имеет дело с реликтами иных понятийных связей, иной группировки

---

[7] Там же, с. 3.
[8] Там же, т. 1, с. 244.

предметов и явлений, и отсюда чрезвычайная трудность изложения на языке, соответствующем современной системе связей, иной ступени развития сознания и логики [ср.: Гуревич, 1972; 1975].

Одним из аспектов рассмотрения традиционного мировоззрения является вопрос о «душе», связанный с проблемой анимизма как ступени религиозного сознания.

У относительно близкого нганасанам круга народностей такие представления с разной степенью подробности рассматривали многие ученые. Среди них Х. Паасонен [Paasonen, 1909], Б. Мункачи [Munkácsi, 1905], К. Карьялайнен [Karjalainen, 1921, *23—49*], В. Н. Чернецов [1959], В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина [1977] — у угров, А. А. Попов — у енисейских ненцев (юраков), долган и собственно у нганасан [1936; 1944; 1955; 1976], Е. Д. Прокофьева — у ненцев, энцев и селькупов [1949; 1953; 1976], Л. В. Хомич — у ненцев [1966, *208*, *209*; 1976], Г. М. Василевич и А. Ф. Анисимов — у эвенков [Василевич, 1959; 1969, *224—227*; 1971; Анисимов, 1951; 1958а, *56—88*; 1959, *79—81*], В. И. Анучин [1914] и Е. А. Алексеенко [1967, *196*, *197*; 1976] — у кетов, А. Сендрей [1951] — у венгров. Скандинавские ученые У. Харва [Harva, 1938, *250—278*], Т. Итконен [Itkonen, 1946], И. Паульсон [Paulson, 1958, и др.], О. Петтерсон [Pettersson, 1957, *41—67*], Н. Стора [Storå, 1971, *186—193*] рассматривали эти вопросы, широко привлекая северосибирский материал. В основном сложились определенные решения этой проблемы, главнейшие из которых заключаются в признании существования души как единственной в человеке, ограниченного количества душ, трех, четырех, пяти или множественности (плюрализма) душ и в признании дуалистического плюрализма душ. Л. Н. Штернберг и В. Г. Богораз стояли на позициях признания множественности и парциальности душ [Штернберг, 1936, *12—17*, *233*; Богораз, 1908, *75*]. Гораздо осторожнее подходят к рассмотрению подобных вопросов авторы сборника «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера» [1976], стараясь опираться исключительно на местные традиции и местную лексику.

Многочисленные точки зрения на представления о душе или душах не дают возможности говорить о стабильности подхода к рассмотрению этой темы. В. Н. Чернецов великолепно продемонстрировал такое положение на примере изучения души у обских угров: каждый исследователь проблемы вполне обоснованно возражал против концепций предыдущего. К. Карьялайнен не соглашался с позицией Б. Мункачи и общетеоретическими положени
ями В. Вундта [б. г., *52—158*; 1912, *9—20*], В. Н. Чернецов — с позицией К. Карьялайнена [Чернецов, 1959, *114—117*], причем каждый пользовался приблизительно одинаковым материалом, собранным у хантов и манси. Имея в виду, что концептуальное понятие «душа» явно идет от более высокого уровня развития религии, методически было бы оправданным отказаться от рассмотрения стадиально более раннего материала с применением этого термина.

Такая попытка в применении к старому дохристианскому мировоззрению этносов севера Евразии уже предпринималась, в частности Т. Итконеном в 1946 г. [Itkonen, *161*], О. Петтерсоном в 1957 г. [Pettersson, *55*], другими авторами и наиболее последовательно советским этнографом А. А. Поповым [1958]. На развитии взглядов последнего мы остановимся подробнее.

В работе 1936 г. А. А. Попов писал, что нганасаны предполагали наличие в человеке единственной души, которая подобна птице, а шаман имел дополнительно еще две души [1936, *55*, *97*]. В статье 1944 г. он отметил у ненцев (юраков) взгляды на существование одной души у мужчин и многих душ у женщин [Попов, 1944, *89*]. В 1940-х гг. он выделил у нганасан представление о нескольких душах: душе, «ведающей психическими функциями», *ŋilti*, душе-дыхании, душе-крови, душе-двойнике — тени [Попов, 1976]. Он также обратил внимание на парциальные души, не давая к ним местных терминов. На долганском материале А. А. Попов отметил наличие нескольких душ: младшей, средней и высшей [1955, *186—189*]. А уже в статье 1958 г. он пришел к выводу о том, что представление о «душе» не извечно, оно присуще лишь «позднейшему анимистическому мировоззрению» [*88*]. Таким образом, А. А. Попов по-новому поставил эту проблему, показав, что изучение развития мировоззрения является одной из первостепенных задач этнографии.

Традиционность подхода к теме сказывается также и в том, что в основе большинства точек зрения лежит представление о наличии свободной от тела души, связанной с тенью или иной субстанцией, которую часто рассматривают как «двойника» человека. Доказательство его существования обычно выводят из сновидений. Уже в самом этом подходе кроется противоречие. Если рассматривать проявление этого единственного двойника человека, то приходится при знакомстве с материалом признать, что один и тот же двойник определенного человека может одновременно появляться во сне человека или даже нескольких людей, путешествовать, пока хозяин спит, «по разным местам» (сновидения «хозяина»), быть в руках злого существа, постепенно поедающего его, присутствовать в мыслях другого бодрствующего человека, присутствовать в изображении, сделанном из снега, земли или глины, и так далее. То есть так называемый «двойник» бесконечно размножен. В связи с этим необходимо прийти к выводу о бесконечной множественности свободных душ у каждого человека.

Знакомство с различными точками зрения, зачастую основанными на обсуждении одних и тех же источников, заставило уделить более пристальное внимание анализу нганасанского материала и привлечь для исследований погребальный обряд народности в качестве такой стороны жизни, где возможен более полный контроль выводов, сформировавшихся при анализе некоторых сторон картины мира, в том числе и представлений о «душе».

В советской этнографической науке обряды рассматриваются как сложные по структуре многофункциональные системы [Жир-

нова, 1969; Чистов, 1968; 1971; Гофман, Левкович, 1973; Угринович, 1975]. Они представляют собой исторически сложившиеся стереотипные формы массового поведения, выражающегося в повторении стандартизированных действий [Бромлей, 1973, *70, 71*], за которыми стоит старое, уходящее корнями в далекое прошлое человечества мировосприятие. Причины разнообразия погребальных обычаев «требуют внимательного и детального изучения, если мы хотим понять в каждом конкретном случае их особенности у того или иного народа» [Токарев, 1964, *167*]. Понять те или иные действия во время захоронения возможно лишь на основе углубления в прошлое и частичной реконструкции существовавших ранее представлений. Поэтому наряду с изучением самого обряда необходимо попытаться освоить весь комплекс представлений, связанных с жизнью и смертью человека, соответствующих определенной ступени сознания. Широко известны точки зрения многих ученых на культ умерших как на первопричину зарождения всех иных культов в первобытную эпоху (Толанд, Спенсер, Липперт, Вундт, Харузин,[9] Бахрушин, исследователи лопарской религии Харва и Виклунд[10]). Эти взгляды справедливо не разделяются советскими учеными [Зелепин, 1937*а*; Равдоникас, 1947; Ефименко; Борисковский, 1950; 1980; Никольский, 1928; 1950; 1956; Крывелев, 1958; 1975, и др.]. Однако общепризнано, что изучение погребальных обрядов в силу их чрезвычайной консервативности совершенно необходимо для понимания путей развития представлений человека о самом себе. В книге много внимания уделяется обращению с умершими, поскольку оно представляет большой интерес не только с точки зрения иллюстрации взглядов на мир и человека, но и с точки зрения необходимости введения в научный оборот уже накопленных, но почти не публиковавшихся материалов.

Особую самостоятельную проблему представляет собой шаманство. В частности, очень остро стоит вопрос о том, что же относить к шаманским представлениям и как их отличать от нешаманских. В настоящей работе при рассмотрении тех или иных моментов общего мировоззрения привлекаются и материалы шаманства, так как оно, безусловно вырастая на основе общенародных взглядов, отражает их в полной мере. То же, в частности, подтвердил анализ камланий чукотских шаманов, проведенный А.-Л. Сиикала [A.-L. Siikala, 1978]. Вместе с тем мы не можем отрицать тот факт, что шаман или другие «специалисты», каждый в своей области, владеют и дополнительными «специальными» знаниями. Специализация предполагает относительно быстрое развитие этой области. Особенности более высокого уровня «знания» в свою очередь накладывают определенный отпечаток на сферу жизни общества, обслуживаемую специалистом. Современное состояние изучения мышления позволяет говорить и об особом профессиональном мышлении [Баталов, 1982]. Так и шаманство нганасан базируется

---

[9] Обзор их взглядов см.: Токарев, 1964, *155*, *156*.
[10] Бахрушин, 1955; Harva, 1915, *13*; 1945; Wiklund, 1915.

на основе массовых представлений, но, развивая и видоизменяя их, влияет и на общенародные взгляды. Я позволю себе утверждать, что у нганасан общенародная основа представлений гораздо более консервативна, чем возможности ее выражения в шаманстве. Однако сама система этих взглядов предоставляет широкое поле для различного рода трансформаций. Шаманской практике посвящается отдельная глава, чтобы показать, каким образом отражается в ней общее мировоззрение, изменения, происходящие под влиянием шаманских взглядов, но отражающие объективную картину исторических изменений общества нганасан.

Автор в полной мере отдает себе отчет, что каждый из затронутых вопросов представляет собой научную проблему, которой может быть посвящено отдельное исследование. Однако благодарнейший материал полевых исследований среди нганасан, их постоянная поддержка и помощь позволяют надеяться, что даже то краткое, доступное автору по объему изложение позволит показать некоторые особенности традиционного миропонимания, возможно, отражающие общие пути развития представлений о природе и человеке.

В основу настоящей работы легли материалы автора: информационные, языковые, фольклорные и магнитофонные записи, вещевые и иллюстративные коллекции, собранные в Таймырском автономном округе во всех районах расселения нганасан, в большинстве районов расселения долган, эвенков и отчасти энцев и ненцев. Экспедиционные данные собирались в 1969—1972, 1974—1976, 1978, 1980 гг., охватывая все сезоны года, в составе Северной экспедиции Института этнографии АН СССР (начальник И. С. Гурвич) и в составе и совместно с Заполярной экспедицией Института археологии АН СССР (начальник Л. П. Хлобыстин). Основные материалы хранятся в АЛЧИЭ и фондах МАЭ. Большинством из них я обязана теплому отношению всех таймырцев, содействовавших экспедиционным исследованиям, и дружескому их расположению, благодаря чему я смогла относительно долгое время проживать в семьях нганасан и долган, связи с которыми стали постоянными. Большую помощь оказывали и сами нганасаны, живо заинтересованные в воссоздании своей истории и научном сохранении реликтов своей уникальной культуры. Необходимо отметить, что собранные данные в большей степени отражают авамскую группу, чем вадеевскую. Основные материалы получены при работе с представителями старшего поколения. В беседах принимали участие и люди среднего поколения, хорошо знакомые со своими прежними обычаями и запретами, выросшие в традиционно ориентированных семьях. Некоторые данные получены из бесед с долганами, ненцами, эвенками, энцами, русскими старожилами Таймыра. В разное время записаны на магнитную ленту четыре камлания двух шаманов нганасан, переведенные на русский язык самими шаманами или близкими им лицами. Наблюдение над процессом камлания и эти, очевидно, далеко не точные переводы тем не менее дали очень много для понимания всего ком-

плекса шаманского сеанса. Работа в составе археологической экспедиции позволила обследовать старые культовые сооружения, места проживания и кочевок. Помимо экспедиционных сборов изучались постоянно пополняющиеся коллекции ТОКМ г. Дудинки, обладающего уникальнейшими шаманскими костюмами и культовыми предметами. Большую пользу принесло знакомство с материалами по иганасанскому языку, хранящимися в кабинете языкознания Томского педагогического института, и обсуждение некоторых сторон мировоззрения иганасан с лингвистами Томска.

В экспедиционной работе принимали активное участие Н. Е. Кравченко, Е. А. Михайлова, А. Тверской, З. В. Прусакова, В. Е. Каленов. Полевые записи экспедиции 1973 г. в пос. Усть-Авам Ю. В. Чеснокова и В. Н. Горбачевой также были в нашем распоряжении. Все это позволило собрать довольно большой материал, касающийся старого миропонимания, обращения с умершими и шаманства у иганасан, лишь отчасти представленный в настоящей книге.

Большинство иллюстраций изготовлено с фотографий автора. Рисунки для издания выполнены К. Б. Серебровской, фотоработы — В. Е. Балахновым, цветные иллюстрации с диапозитивов — Б. Т. Шапковым. Автор глубоко благодарен сотрудникам Сектора Сибири Института этнографии АН СССР, много раз обсуждавшим рукопись и способствовавшим своими полезными замечаниями и советами ее улучшению, а также всем, кто активно принимал участие в обсуждении отдельных частей рукописи и неутомимо содействовал ее опубликованию.

Глава 1

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИРОДЕ

Выявление традиционной нганасанской системы мировоззрения показывает, что она, как, очевидно, и всякое мировоззрение, является развивающейся системой, ее описание и особенно описание ее структуры в самом общем виде представляется делом чрезвычайно трудным. Однако это необходимо, чтобы получить некоторый ключ к пониманию тех или иных действий нганасан.

Все традиционное миропонимание нганасан пронизывает идея последовательного рождения того или иного класса предметов, существ или явлений определенной матерью. В качестве основных рождающих начал их можно свести к двум (или трем): Земле-матери (*Моу-нэмы*) и Солнце-матери (*Коу-нэмы*); функции Луны-матери и Солнца тесно переплетаются [Долгих, 1960; 1968; Симченко, 1976].

Земля-мать осмыслялась как прародительница всего, что есть на земле. У нганасан сохранились реликты представления о том, что Земля рождала самостоятельно, без участия мужского начала. Она всегда была наполнена «глазами» («эмбрионами»), которые вкладывала в тела женщин (самок) [Симченко, 1976, *250*]. Они в свою очередь рождали «тушу», а Солнце давало жизнь и растило. Таким образом, Солнце заведует всеми жизнями на Земле, а кормит все живое Земля, но также не без участия Солнца, поскольку пища представляет собой живой организм [Попов, 1936, *49*], который Земля родила, а вырос он и жил не только благодаря Земле, но и Солнцу. Земля представлялась наиболее близкой людям: «Мы сидим на голове Моу-нямы» [МА, 1972]. Иногда Земля-мать выступает как лосиха или дикая оленуха, на спине которой живут нганасаны. Летом и зимой она линяет, как олень. Ее голова повернута в сторону запада. Она идет туда вслед за солнцем, «чтобы у солнца выпросить благополучие для людей» [МА, 1976]. Нганасаны родились из ее шерсти. По данным Б. О. Долгих [1968, *217*], «Земли мать» по виду представляли «такой же, как землю»: «Она старуха, одета в мох, лес — ее волосы. Ее изображения во весь рост делали из дерева». Полагали, что Земля когда-то была маленькой, а с тех пор она постоянно растет. Когда хотели сказать, что событие было очень давно, говорили: «Когда Земля еще только становилась». Говоря о будущем, произносили обычно фразу: «Вперед, вперед, когда Земля будет большой, когда ребят

будет много рождаться» [МА, 1971—1974]. Обращались к ней и со словами *Ниляна-моу*, ‘нижняя земля’, при этом имелось в виду не «царство мертвых», а реальная земля, которая «у нас под ногами, по которой мы ходим» [МА, 1971]. К Земле возможно также обращение — *Но нэмы*, ‘небо-мать’.[1] При этом названии чаще проявляется некая последующая ступень развития образа: «Нго-нямы все рождает, число рождает, месяц рождает, всех животных. Она на земле живет, но может ходить по небу и оттуда все доставать. На Луну садится и все от Луны берет, на землю несет» [МА, 1972]. С названием «мать» может сосуществовать и название «бабушка, мать моей матери», *Моу-нэмы-имидима* или *Нго-нямы-имидима*. К ней применимы также названия «Лето-нго», «Нго траву ростящий», «Лето-бабушка». Последние названия могут относиться и к отдельным существам. Возможны и иные названия, так или иначе связанные с землей.

Еще три важнейших рождающих начала — Огонь-мать (*Туй-нэмы*), Вода-мать (*Быгы-нэмы*) и Дерево (древесина)-мать (*Хуа-нэмы*) — оказываются производными Земли, хотя существуют самостоятельно, и от них в полной мере тоже зависит человеческая жизнь. Реки полагали венами (*хунгэ*) Земли, по которым течет ее кровь [МА, 1974]. В воде живет рыба, один из основных источников питания. Вода «рождает» и «хранит» рыбу, является ее матерью. Вода-мать выступает как ипостась Земли [ср.: Симченко, 1976, *265*]. Древесина как корм для огня и материал для строительства чума, нарт, выделки утвари и т. п. имеет особое значение. Про Дерево-мать говорят, что она моложе Земли, она дочь Земли и относительно зависит от нее: «Хуа-нямы совсем близко здесь, она совсем товарищ наш» [МА, 1972]. Б. О. Долгих также отметил, что иногда Землю-мать называли Деревом-матерью [1960, *74*; 1968, *215*], т. е. если Земля рождает деревья, то ее можно назвать и матерью дерева. Но наряду с этим существует самостоятельно и ее «дочь». Дерево-мать «дружит» с Огнем-матерью, она пища для огня, в этом ее основная функция. По Б. О. Долгих, первый огонь был получен из березы, как утверждали нганасаны [1968, *223*]. Огонь тем не менее Дерево-мать дает не сама, а через Землю. Представление о получении огня и прямо от Земли, из подземных гарей на этой территории, подкреплялось и реальными фактами [Третьяков, 1869, *223*, *224*]. В быту вместилищем огня считались камни *туй-фалы* или *дялы-фалы* (огонь-камень или день/свет-камень), кремень, халцедон, сердолик, откуда искры извлекались ударом об огниво. Камни и железо полагали производными Земли, непосредственным телом Земли. Отдельной Камень-матери нам не приходилось встречать в «пантеоне» нганасан. Такое название возможно, но оно относится к Земле-матери. Сейчас старики объясняют происхождение молнии (*кадйа деньдйа* — ‘громы искры’ или ‘громов искры’) таким образом: это многочисленные (один)

---

[1] *Но* — современный авамский фонетический вариант слова *нгуо*; о нгуо см. ниже.

Гром-нго или старые сильные богатыри нганасан ездят по небосводу на больших санках с железными полозьями (или на железных санках), которые грохочут и искрят на камнях. У нганасан существует миф, в котором культурный герой Дейба-нго отправляется к Солнцу за солнечными лучами. Однако Б. О. Долгих считал, что эта вставка в миф об устройстве жизни на земле имеет явно модернизированный характер и похожа на некоторые традиционные эпизоды русских сказок [1976, *313*]. Имеющийся материал показывает, что наиболее существенным для очага жилища считали «земной» огонь [«Отец-то у Огня — Земля-мать» — МА, 1975], огниво и кремень издавна были основным способом добывания огня. Железо на Таймыре стало известно около 2500 лет назад, о чем свидетельствует археология [Хлобыстин, 1975]. До сих пор нганасаны, особенно в бывших шаманских семьях, славятся своим умением ковать металлические украшения и орнаментировать их. Этим занимаются и женщины. Все перечисленное свидетельствует в пользу преобладания представления об Огне как о производном (или ипостаси) Земли, что не исключает и представления о том, что камни-огонь упали с неба, от Грома-нго [Симченко, 1976, *255*].

В функции *Сыраза-нямы* (букв. ‘относящаяся к белому, льду, мать’), одной из важнейших, входит забирать себе умерших людей. Но та же функция принадлежит и Земле-матери: «Мы умерших в рот Земли матери кладем» [МА, 1971]. Более того, все манипуляции с глазами убитых животных у нганасан (рождение глаз равносильно рождению живого, а после смерти глаза должны быть непременно отданы не Сырада-нямы, а именно Земле [Симченко, 1976; МА, 1974]) подтверждают представления о Сырада-матери как ипостаси Земли. То же прослеживается и в фольклоре: «Сырада-нямы, она же Моу-нямы» [Долгих, 1976, *106*]. Множество матерей, каждая из которых рождает наиболее важный объект хозяйствования, — Дикий олень-мать, Домашний олень-мать, Волк-мать, Песец-мать, Горностай-мать и т. д. — рождены Землей. Ее ипостасями являются и болезни (*коча*).

Солнце-мать (*Коу-нямы*) наряду с Землей считали существом, от которого зависит жизнь. По отношению к Солнцу возможны названия: *Дялы-нямы* (День, Свет-мать),[2] *Каттага-нго* (Блестящий/ая нго), *Дялы-нго* (День, Свет-нго), *Нго-нямы* (Нго-мать), *Нилу-нго* (Жизнь-нго) и др. Небезынтересно отметить, что слово *коу* в нганасанском языке означает ‘солнце’, ‘ухо’, ‘лось’. Считалось, что Солнце, так же как Земля, рождает все живое на земле. Но существует и некоторая специализация функций. Солнце больше участвует в росте людей, животных и растений, как бы тянет

---

[2] «Дялы-нямы (Дня мать) — особое божество» [Долгих, 1968, *221*]. По Третьякову, в обращении к Солнцу употребляется Дялы-нго. В отношении идолов (*койка*) подтверждается единство или связь Дялы-нямы и Коунямы: «Амулет *дялы-койкэ коу сэй* (букв. ‘свет идол солнце глаз’) имели все женщины».

их к себе, дает им рост, время жизни, жизнь. В отличие от Земли Солнце никогда не «забирает» себе людей, никогда их «не ест», а старается их защитить от холода, болезней. В прежнее время наступление нового года считали со времени появления солнца после полярной ночи. Солнцу коллективно, например от всех авамских нганасан, отдавали шкуру, голову и внутренности оленя, вешая их на дерево со словами: «Солнце-мать, твоя доля» [Симченко, 1963а; Кривошапкин, *148*]. Существование у нганасан праздника, связанного с появлением солнца, отмечали и более ранние исследователи — П. Е. Островских [1903а, *17*; 1929, *79*] и К. М. Рычков [1922, *75*].

Происходит некоторое смешение функций Солнца и Луны. Если Б. О. Долгих отмечено, что Луна держит семь или девять нитей-лучей, идущих к семи или девяти народам [1968, *222*], то в наших полевых записях та же самая информация отнесена к Солнцу: «Девять дидар (лучей) приходит от Коу на землю. Девять языков у девяти народов есть. Многие умирают в темную пору, не видят целого солнца. Если бы все люди оставались живыми, они бы все солнце видели. Солнце-девка живет на краю солнца. Она первая показывается, когда солнце появляется. Девять девок есть у Коу-нямы, она десятая. Солнце дало людям десять пальцев» [МА, 1972; ср.: Фролов, 1974, *130*]. В фольклоре нганасан, связанном с войнами, прослеживается обычай, по которому считалось «грехом» убивать человека в темное время суток или года, когда на небе нет солнца [Долгих, 1938, *52*, *56*, *58*, и др]. Солнце-мать «сердилась», когда убивали многих людей и особенно когда она не могла этого видеть (учесть?). Тот же самый обычай нганасаны объясняли Б. О. Долгих тем, что Луна-мать дает жизнь ночью, поэтому нельзя убивать в это время [1968, *222*]. В темное время для матерей-нго считалось запретным убить не только человека, но и оленя. Это не касалось Луны, когда она была видна на небе. Существовало поверье, что от бородавок на руках можно избавиться, если подразнить Солнце. Для этого надо рано утром выйти из дома и, повертев руками перед Солнцем, «перед его носом», сказать: «Вот видишь, какие у меня колечки, а я их тебе не отдам!» Эту дразнилку можно повторять несколько дней, а потом бородавки пройдут сами. Солнце позавидует и их заберет [МА, 1974]. Солнцу посвящали («поворачивали») оленя, ставя на живом олене тамгу солнца. Обычай описан Б. О. Долгих [1960, *77*]; тамги солнца см. также у А. А. Попова [1936, *50*]. Полагали, что Солнцу можно было отдавать оленя любой масти и обязательно пороза [Грачева, 1977а]. К обычаю «поворачивания» оленей мы еще вернемся ниже. Тамги оленей Луны и Солнца единообразны, одинаковы. Самостоятельность и независимость Земли, Солнца и Луны обычно подчеркивают в разговоре словами: «Она ни от кого не зависит, сама себе хозяйка» [МА, 1971]. Солнце-мать и День/Свет-мать — одно и то же лицо, ипостаси Света. В семьях нганасан, где имелись идолы Солнца, их называли и Солнце-идол, и День/Свет-идол одновременно. Надо иметь в виду, что и у нгана-

сан существовал обычай не называть прямым именем могущественные природные явления [Зеленин, 1929; 1930], чаще Солнце-идола называли День/Свет-идолом.

Все, что обычно относится к Солнцу (в отношении подачи жизни), может быть отнесено и к Луне-матери, но Солнцу все-таки отдается больше предпочтения, как подательнице жизней-нитей. Когда же говорят о тени-образе *сыҙаңка*, то считается, что после смерти человека одну из его ипостасей забирает именно Луна, а не Солнце. Это дает возможность предполагать в далеком прошлом представление о том, что Луна ведала тенями-образами человека, а возможно, и других объектов природы. Смешение ее функций с функциями Солнца произошло, вероятно, после того как по Луне стали считать сроки приближающихся родов. Именно эта ее функция четче других проступает в отношении к ней — ведать сроками родов и самими родами [Долгих, 1961, *68*] наряду с Землей, Солнцем и Огнем. Отсюда, видимо, представление, что Луна дает жизнь. Впрочем, возможно и одновременное появление этого представления, поскольку тень-образ является необходимой ипостасью существования человека, собаки, оленя и других существ, в том числе и неодушевленных. К Луне тоже относимо название «Луна-нго» (*Кычаҙа-нго*). Однако, когда разговор заходит о конкретной видимой Луне-матери, иногда предполагается, что у нее в свою очередь тоже где-то есть мать, вот она-то и есть нго, но и эта, видимая, тоже нго [МА, 1971].

Если непосредственно к большим космическим матерям шаман, как правило, не обращался, в том числе и к Земле-матери, то к Нго-матери возможно прямое обращение шамана, несмотря на то что все матери считались нго. Например, при неудачных или затянувшихся родах жены муж (не шаман) обращался непосредственно к Луне-матери, шаман же, камлая по этому поводу, обращался к Нго-матери (под этим названием может скрываться любая из матерей, в том числе и Луна). По тому же случаю обращались к Земле-матери или к ней же через ее «представителя», ипостась, как говорят нганасаны, «ее ребенка» *моу койкэ* ‘земля идол’. По этому поводу можно было обратиться непосредственно и к Солнцу-матери, так как она держит в своих руках нити жизни — солнечные лучи, или к Огню-матери — непосредственно либо через идола, сделанного из красного тальника специально для этого случая (рис. 1). Таким образом, выявляется, что функции всех трех космических матерей относительно не расчленены, их профессионализация выражена неярко. Например, в ситуации с рождением можно было обратиться за помощью к той или иной из них, что показывает их относительную взаимозаменяемость. Однако, по-видимому, самой главной все-таки считалась Земля-мать. Она как будто родит все живое и без вмешательства Солнца и Луны, но тем не менее делит с ними свои функции. Земля скорее всего предстает как рождающая «тело», в Солнце видели именно подателя жизни, в Луне — подателя «тени», в которой уже заключена часть жизни. Кроме того, Луне отводится функция «по-



Рис. 1. Туй-койка ('огонь идол') семьи Демниме Костеркина, женщина. Сделана из красного тальника по случаю предстоящих родов дочери (МАЭ, кол. № И-2003-75-79; МА, 1971).

вивальной бабки» и через это подательницы жизни. В представлениях происходит некая профессионализация функций космических матерей. И вместе с этим Земля чаще выступает главной, совмещающей в себе все эти функции. Идея необходимости оплодотворения матерей выражается в том, что культурный герой, Сирота-нго, поочередно ночует у каждой из них. Ту же функцию выполняют девять парней Сырада [Долгих, 1968, *224*].

Сводя рассматриваемую синхронно систему к нескольким ее инвариантам, я не имею в виду, что эти инварианты генетически были первоначальными. Скорее всего в них отражается какой-то определенный итог развития иной, возможно исторически более ранней системы, где представления развивались по пути все большей степени обобщения (?).

Прежде чем продолжить изложение, необходимо остановиться на нганасанском слове *ŋo~ŋyo~ŋya* [МНЯ; Прокофьева, 1953:

см. также работы Попова, Долгих, Симченко], чтобы ознакомиться с его семантикой [ср.: Топоров, 1981]. Оно, кроме прочего, употребляется в значении ʻнебо', ʻнебесный свод', ʻвоздух', ʻпогода': *бонтуну ӈуоманы* или *ӈоатъну* ʻнаверху на небе'. В качестве словообразовательной морфемы оно имеет, в частности, два особенно интересующих нас значения, которые можно охарактеризовать как показатель внешности, внешнего пространства, наружности и как показатель собирательности, объединения. Эти функции проявляются в словах и выражениях: *ӈоньди*'' ʻвыйди!' (из помещения на воздух, улицу),[3] *ӈо ~ ӈуа ~ ӈоа* ʻдверное отверстие чума', *ӈотаруптукусја* ʻнапоказ', *ӈононтуикуӡа* ʻзадичалый', *ӈотуме* ʻмелькать' (видно стало), *ӈонарани* ʻнаедине', *ӈануӡа* ʻзаметно', *ӈуочаны* ʻвместе, купно', *ӈуолјаратону* ʻсразу' [МНЯ], *нуа нидя* ʻв сторону дверного отверстия, на юг', *ӈонэ* — усилительная частица ʻеще', ʻопять' [Терещенко, 1977, *152*; 1979, *317*] и т. п. В сочетании с другими существительными и без них нганасаны переводят *ӈо* на русский как ʻбог', ʻдьявол'. *Кадё-нго* (Гром-небо) чаще мыслится в мужском роде, но мог быть и женского рода. Моу-нямы, Земля-мать (она же Нго-нямы, Небо-мать) — женского рода, но когда звучит название Моу-нго, уже нет определенности, относится ли это имя к матери или к какой-нибудь ее ипостаси в виде Отца, т. е. мужского рода. Тем не менее существует некоторое стремление разделить по полу существа нго. Тогда оказывается, что наряду с Сырада-мать существует Сырада-отец (*Сыраӡа-дясы*), или Сырада-небо (*Сыраӡа-нго*), род которого неясен, но из-за прибавки нго скорее мыслится в мужском роде, хотя в то же время Сырада-мать тоже относят к нго.

Таким образом, как слово и как морфема *ӈо* существует и на «профанном» уровне, и на «сакральном». В картине мира нганасан оно занимает важное место, взаимопереходы «профанного» и «сакрального» трудно уловимы. Трудноуловимы и взаимопереходы его семантики. Особенно ярко выступает переплетение показателей внешности, наружности, «сакральности» и объединения, они часто почти неразличимы. С точки зрения лингвистики мы наблюдаем явление полисемии, но она, как известно, отражает познавательную практику и «мировоззрение народа, создавшего данный язык» [Терещенко, 1981]. Мой перевод в тексте слова «нго» по отношению к высшим существам как «небо», учитывая его многозначность, нужно считать относительно условным.

Бесчисленные нго населяют все пространство. Большинство из них представляются невидимыми обычному человеку в обычной обстановке, но он воспринимает их своими органами чувств: «Глазами совсем невидный, кому-то только видно будет» [Симченко, 1968, *197*]. Непонятный свист, шорохи, недомогание без явной причины, кусок пищи, выпавший из руки или изо рта,

---

[3] Очевидно, близко русскому «Выйди вон!» Ср. русск. *Вон* с этимологией: воздух, наружу, погода, вне, внешний > лес [Фасмер, *348*].

и т. д. объясняются присутствием нго. Мелкие нго даже не нуждаются в выяснении их пола или рода. От них стараются избавиться или примириться, если это не грозит непосредственной опасностью для жизни. Наряду с ними существует Нго как нечто, находящееся высоко и далеко. Этот Нго как будто мужского рода. В шаманских представлениях он выступает как Верхний нго (*Бондупта-нго*, *Банту'о-нго*) или Смибог, Седьмой бог, Девятибог, Девятый бог, Десятибог, Десятый бог (Сяйба-нго, Нямамчума-нго, Бимте-нго), т. е. все они ипостаси Нго. Несмотря на то что терминологически верхние и нижние нго не разделены, те и другие нго, «под землей находясь, только людей воруют» [Долгих, 1960], ярусы выше земли скорее обозначаются словом «нго», ниже средней земли — словом «моу» (*Сяйба-моу*, Седьмая земля). К верхнему Небу простые люди (не шаманы) обычно не обращались. Но иногда отчаявшийся человек, по выражению нганасан, «кричал» в сторону Банту'о-нго: «Банту'о нго! Услышь мои просьбы! Плохо я живу!» Далее идут перечисления, почему плохо. «Банту'о-нго, услышь!» Уверенности, что он услышит, не было никакой, так как полагали, что он (она, оно) очень высоко и далеко, невозможно докричаться [МА, 1974]. По некоторым фольклорным материалам [МА, 1974] прослеживается его переплетение с Громом-нго. И тот и другой выступают в отдельных произведениях в образе безглазого, безухого, безносого, лысого человека. Ни тот ни другой не являются подателями жизни в отличие, например, от Земли-матери. Попытка систематизировать всех многочисленных нго у нганасан выступает в такой форме: «У каждого движущегося есть свой нго. Недвижущиеся тоже имеют нго, например фалы (камень). Камни относятся к Земле, и у каждого тоже есть свой нго. У деревьев, у тальников (*лянсы*), у травы, у воды, у всего, что на земле есть, есть свой нго, которого нельзя сердить. Для каждой породы (*танса*) свой нго. И даже у людей, у отдельного человека может быть свой нго, который ему открыл глаза и поставил на ноги: у каждого танса свой нго — танса-нго. Например, Момде-нго, всех людей Момде он держит. Свой родовой койка должен быть, к которому они обращаются, а уже койка обращается к нго, сотворившему этот род, к Момде-нго. Все люди Момде — Момде-нго баттуру (кормимые, подопечные, иждивенцы). Наверное, у отдельного человека нет своего нго, только у танса есть. Тейби-нго — всех птиц нго. Но у каждого птичьего танса тоже свой нго, например *Соны-ңо*, Чайка-нго» [МА, 1974]. Принцип, который лежит в основе их существования, — у каждого танса (породы) свой нго. Каждому из нго при обращении к нему (к ней) можно было убить оленя или собаку, чтобы через них просьбы владельца дошли до соответствующего нго. Существует, например, *Маганка-нго* — Горбатый-нго — всех горбатых, кривых, косых людей нго (рис. 2). К нему (ней) можно было обратиться непосредственно, убив оленя или собаку или покормив его представителя (идола, нганас. *койкэ*) дымом сожженного на очаге жира, предварительно обратившись к *Туй-нэмы-нго* (Огонь-мать-небо).

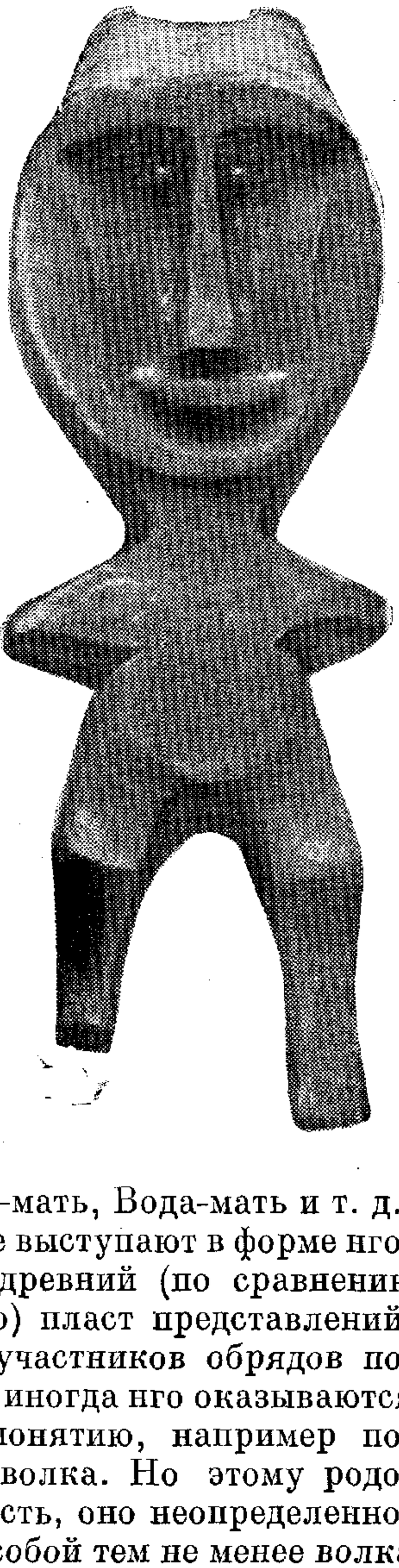


Рис. 2. Маганка-койка из комплекта шамана Миде Порбина (МАЭ, кол. № 6680-39; МА, 1971).

У каждой «породы» вещей существуют свой нго и свои мать и отец [МА, 1974].

А. А. Поповым при записи обращения шамана нганасан к «женскому божеству» было отмечено совпадение, названия «божества» *N'ā* с самоназванием народности *n'ā* [1936, *107*]. Если учесть рассмотренные нами значения слова «нго», то такое явление не выглядит «совпадением». В действительности шаман обращался к Ня(нганасан)-матери, она же Ня-нго. Так же как существует Ня-нго, есть и Адя-мать-нго (Долган-нго), Лёса-мать-нго (Русских/ая/ий-нго), Дюрака-мать-нго (Ненец-мать-нго) и т. д. [Грачева, 1979, *41*].

Рассуждения, по-видимому, таковы. Волки есть на земле, мы их видим. Земля их родила. Но у каждого волка были когда-то давно (и сейчас есть) первоначально мать и отец, которые и родили всех волков (матери придается большее значение, так как она рождала). У них есть свой нго (но и они тоже нго). Показательно, что в ту же категорию нго попадают и «глазами видные нго» [Симченко, 1968, *197*]: Земля-мать, Солнце-мать, Вода-мать и т. д., в то время как в обыденной практике они не выступают в форме нго. В отношении к ним проявляется более древний (по сравнению с представлениями об отнесении их к нго) пласт представлений, вырисовывающийся и в самом действии участников обрядов почитания Земли. Напрашивается вывод, что иногда нго оказываются тождественны родовому, обобщенному, понятию, например понятию «волк» в отличие от конкретного волка. Но этому родовому понятию приписывается вещественность, оно неопределенно, бесполо, часто невидимо, но представляет собой тем не менее волка с большей склонностью к волчихе-матери, так как она родила всех волков. Иногда оно выступает в сугубо конкретной форме.

Б. О. Долгих [1968, *226*] обратил внимание на то, что нганасаны оленей с частично атрофированными задними ногами считали как бы воплощением Бахи-нямы (Дикий олень-мать), и высказал предположение о том, что первоначально имя Бахи-нямы относилось к реальной уродливой оленьей самке. Полагали, что она «ходит вместе с дикими оленями, вместе с ними убегает». Он

тогда же обратил внимание на то, что пол Дикого оленя-нго в ряде случаев не указывается, само существо может быть и матерью, и отцом и носить имя «хозяин».

Создается впечатление, что видимые и осязаемые вещи, такие как Земля, Вода, Огонь, Дерево и т. д., попали в категорию нго позднее, когда значение нго стало приближаться к русскому «дух»,[4] «бог». В более раннее время, по-видимому, этим термином обозначалось все, как правило, «невидимое» человеку, но воспринимаемое им так или иначе органами чувств и в его представлении существующее вещно. В этом отношении все фольклорные персонажи, которых нельзя потрогать, увидеть наяву, тоже относились в некоторой степени к нго. До тех пор пока они существуют в умах людей, они существуют во внешнем пространстве, условно называемом мною миром нго. Таким образом, фольклорный герой нганасан Сирота-парень выступает как Дейба-нго, трикстер Дяйку — Дяйку-нго [МА, 1971]. Вообще всех нго старались обходить даже в разговорах и особенно не тревожить. К ним, как правило, обращались только через койка (идолов), так как каждый койка, по выражению нганасан, «ребенок» своего нго, своей матери и своего отца.

В том же мире нго живут другие существа: *баруси* (видимо, от ненец. *вӑр''* 'грязь'), одноногие, одноруких, одноглазые, ущербные, половинные люди, *ңамтер'у* (значение близко к русскому «привидение»), *сызаңгка* (тень, образ), *сиге* (фольклорные персонажи, людоеды), *хорңы* (зубастые, с металлическими когтями, иногда трехголовые, тоже людоеды), *лэңхоры ңаңу''туо* (люди без голов, рот расположен на месте груди, глаза — под ключицами) и т. д. Все они обладают признаками нго, но сами нго как будто не являются. Они почти все *ңо нэмэ''си*, 'нго кормимые', «иждивенцы нго». Баруси, от имени которого шаман шаманил и под действием которого он получил свой дар, тоже считался нго. Болезни (нганас. *коча*) тоже относили к нго. Потенциально любой созданный человеческой фантазией образ уже существует в мире нго, а иначе ему трудно было бы появиться: «Если я его представил, значит, он в меня проник» или «мои глаза его увидели». Нельзя вслух (а лучше не делать этого и мысленно) давать резко отрицательную оценку персонажам прозвучавшего рассказа или сказки, так как они могут отомстить за плохое мнение о них [МА, 1982]. Нельзя играть в шашки или во что-нибудь другое с самим собой, может присоединиться какой-нибудь нго.

Предварительно, если идти от значения нго как внешнего пространства, можно наметить такой путь развития, приводящий к представлению о «духе» и «боге»: *ңо* — пространство вокруг нас, нечто внешнее по сравнению с внутренним, небо > дух, дьявол > бог. При этом все предыдущие значения не снимаются и в конце. Нет идола Нго как представителя неба вообще. Небу вообще

---

[4] Ср. эвенк. *ңō* — запах, распространять запах, пахнуть, вонь, обонять [ТМС].

не приносили жертвы, его не «кормили», не отдавали «пай». На стадии развития традиционного мировоззрения нганасан «культовые» действия направлялись на любого конкретного нго, чаще на вещный, конкретный предмет, являющийся как бы воплощением определенного нго, определенной матери.

Интересен вопрос о существовании у нганасан единого Нилунго, Нилыты'е-нго, или Нилулемы-нго (Жизнь-нго, Жизнь устанавливающий или дающий нго). Уже Б. О. Долгих [1968, *227*] отметил некоторую путаницу, связанную с этим названием, которое относилось к различным существам нго вплоть до Сюди-нго (Оспа). Такое имя можно было применить к любому нго, имеющему дело с жизнью или посылающему средства для жизни. Потенциально возможно выделение отдельного Нилулемы-нго, существующего наряду с другими конкретными нго, от которых тоже зависит жизнь. Думается, что в этом случае мы имеем дело с явлением, когда различные названия для одного и того же существа нго или матери (отца) рисуют их с разных сторон (?): Солнце-мать — она же Свет-мать, Блеск-мать, Рождающая-мать, Жизнь дающая мать и т. д. Хотя в то же время вполне допускается представление о самостоятельном существовании каждой из названных матерей-нго, тем не менее включаемой в общую систему как часть более широкого понятия (рода, класса существ). Так, например, наряду с суждением, что «у диких и домашних оленей одна мать», существует и представление об отдельной матери домашних оленей — Та-нямы. В этом смысле при рассмотрении на синхронном уровне можно говорить о иерархии матерей, или нго.

Вернемся к специфическим «культовым» (коммуникативным) действиям людей, направленным непосредственно на Землю-мать, поскольку они оказываются наиболее разработанными и разветвленными, наиболее часто в прошлом производимыми [о культах см.: Грачева, 1977а]. Через них в свою очередь еще более выясняется прошлое представление о Земле-матери. Кроме того, иерархия существ, подчиненных Земле, оказывается аналогичной иерархии других существ, подчиненных другим матерям-нго.

Земле, Солнцу, Луне и Воде во время весеннего коллективного обряда удушали домашнего оленя, на землю клали часть своих металлических украшений, чтобы они как бы пропитались плодовитостью Земли. Затем их подбирали [Симченко, 1963а]. Во время того же праздника происходили игры молодежи, носившие характер инициаций. Архаичная форма обращения к космическим матерям и относительность понятия «жертва», чаще выступающего у нганасан как «пай», хорошо проанализированы Б. О. Долгих [1960]. Более ранними видами приношений в дооленеводческое время были собаки и, видимо, металлические украшения, поскольку Земле отдавали то, что имели сами, к чему был приложен человеческий труд. Дикий олень считался детищем Земли, поэтому его для Земли никогда не убивали. По словам нганасан, «он все равно, что нго», убийство его для Земли было равносильно убий-

ству ребенка для матери, вырастившей его, что не исключало отдачи Земле пая при разделе туши оленя. Когда убивали домашнего оленя, отношение оказывалось иным: мы взяли у тебя (ты дала нам в долг) глаза оленя (его самого), мы его вырастили (при помощи Солнца-матери) и защищали от волка, гнуса и т. п., теперь мы отдаем тебе то, что с самого начала было твоим, и еще твою долю (пай) от выращенного нами оленя.

У Земли-матери могло быть множество представителей, ипостасей, также пользовавшихся почитанием. Нганасаны всякий видимый человеку, осязаемый предмет, наделяемый ими способностью к самостоятельным действиям, называли *койкэ* (энец. *каха*). Каждый койка (идол), по выражению нганасан, является «ребенком» своего нго, матери. Землей-койка, например, считался сорванный с определенной целью пучок травы с кусочком земли или без него. Поводом для приобретения такой койка были, например, предстоящие роды [Симченко, 1976, *249*; Грачева, 1977а, *218*]. Желтые соцветия куропачьей травы так и назывались — «земля-койка»; их другое название — *лукузэ*, букв. ‘относящиеся к одежде мертвого’ [МА, 1972]. Без надобности рвать траву, ломать кустарник, колоть землю ножом считалось запретным. В случае болезни человека для Земли (а не для Сырада) удушали собаку или оленя, предварительно покормив их, чтобы они могли, не голодая и «не обижаясь» на своих хозяев, «дойти» до Земли-матери. За шею привязывали ремень, чтобы Земле-матери было удобно их взять. Обращались к ней для выяснения причины несчастья с вопросом: «Какой нго меня ударил?» Взамен человеческой жизни отдавали жизнь оленя или собаки, обращаясь со словами: «Возьми взамен».

Почитая различные камни, почитали, таким образом, и Землю-мать. Нганасаны имели каменных койка, или фалы-койка, различных видов — от больших каменных выступов, скал [Миддендорф, 1878, *671*, *685*] или громадных валунов, оказавшихся на ровной тундре в результате отступления ледника, до маленьких, сглаженных водой камешков [Грачева, 1980а], которые иногда носили на шее, чтобы «сердце было крепче». Каменные ворота, построенные для проведения обряда, также считались койка, их «одевали» и «кормили» [Долгих, 1951]. Ю. Б. Симченко описано отношение к большим камням как к живым «детям» Земли, предупреждающим о подходе диких оленей к местам речных поколок [1976, *254*].

В связи с частым употреблением в этнографической литературе термина «духи-хозяева» встает вопрос, можно ли считать эти или подобные камень-койка нганасан духами-хозяевами данной местности? В данном случае «хозяином» койка выступает Земля-мать, относимая к нго. И в этом смысле нго не вселен в камни койка, а они сами, по выражению нганасан, «дети» Земли, сама Земля. Показательно, что ни Б. О. Долгих, ни Ю. Б. Симченко обычно не употребляют терминов «дух», «хозяин». Исключение составляют работы А. А. Попова [1936; Popov, 1959], на чье восприятие материала, по-видимому, оказало влияние мировоззрение

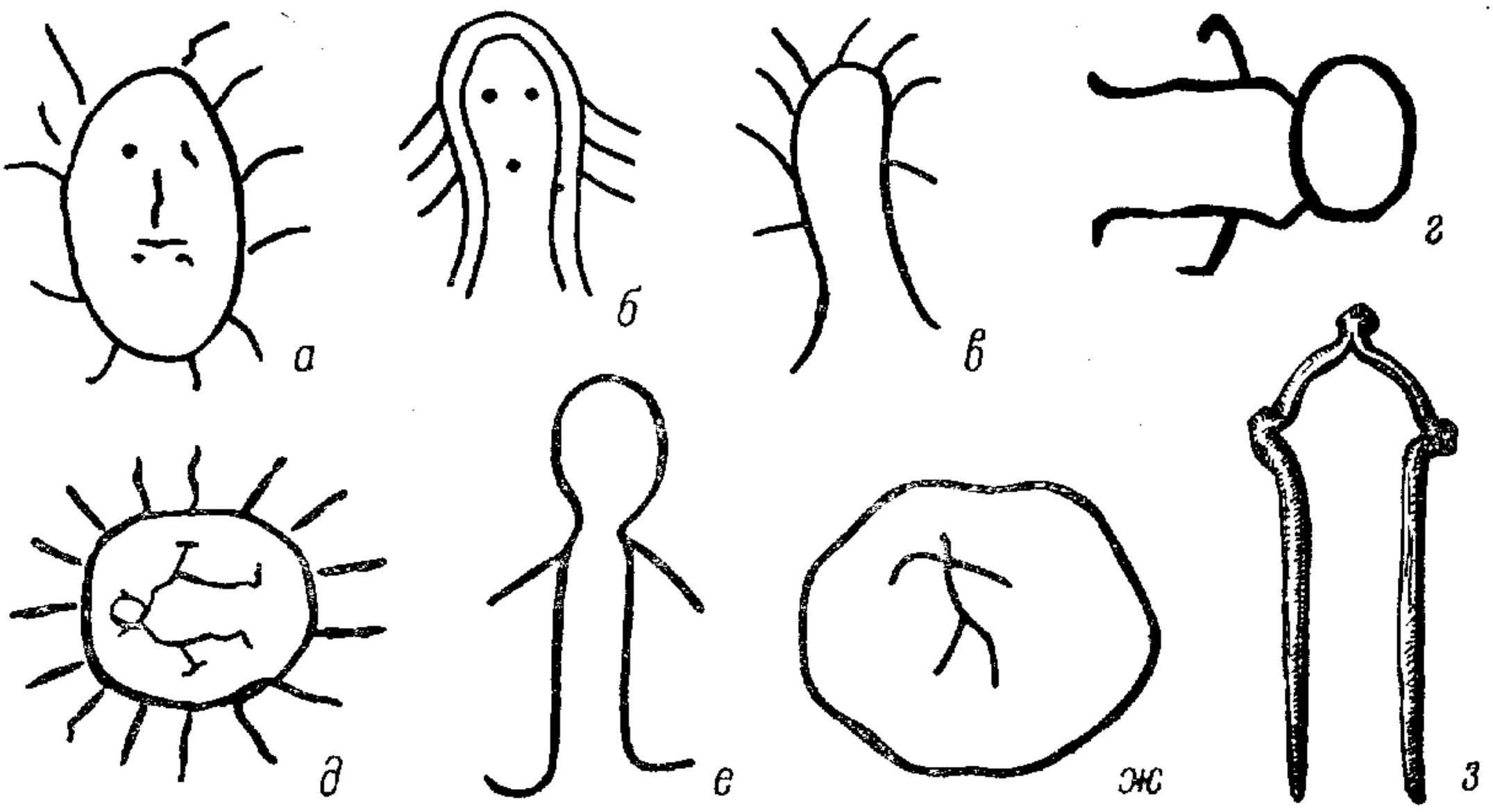


Рис. 3. Тамги и металлическое изображение.

а — тамга оленя идолов; *б*, *в*, *г*, *д*, *ж* — тамги оленей Земли и Солнца; *е* — тамга селькупского есаула, 1647 г.; *з* — металлическое изображение из культового комплекта кетов (Попов, 1959; Долгих, 1960; Симченко, 1965; Алексеенко, 1981; МА, 1972).

долган или якутов. Нганасанское слово *барба* ‘хозяин’, ‘хозяйка’ практически применимо к каждому более или менее значительному культовому объекту. Однако оно употребляется очень редко, обычно среди других эпиклесов, ведущими из которых являются «мать», «нго», или «отец», «койка». Гораздо чаще «барба» применяется для обозначения предводителя кочевой группы, хозяина чума, «князя» [Долгих, 1938, *24*]. Слабое развитие «религии хозяев» для определенного круга народностей отмечено и Е. М. Мелетинским [1979, *17*].

Мест, где приносили «пай» Земле, было на Таймыре довольно много [Попов, 1936, *51*; Долгих, 1960, *75*; Симченко, 1976, *255—261*; Грачева, 1977а]. Когда нганасаны выезжали в далекие от своих «родных» места, каждый должен был в том «чужом» месте оставить какой-нибудь свой предмет, сделать какое-нибудь приношение этой местности. Полагали, например, что болезни, находящиеся в чужом для человека краю, скорее нападут на него, чем на своего [МА, 1972]. Беспокойство и хлопоты, связанные вообще со всеми койка, хорошо описаны в статье А. А. Попова [Popov, 1959]. Однако, учитывая последние материалы, необходимо внести поправку в том смысле, что койка — не дух, а вполне материальный, осязаемый и видимый человеком объект [Попов, 1956, *655*], который благодаря своей двойственной природе может действовать в мире нго.

Так же как у ненцев и эвенков [Костиков, 1930; Василевич, 1957], у нганасан и энцев существовали олени, называемые обычно в литературе «посвященными». В посвящении или, по выражению нганасан, «поворачивании» оленей также проявляется непосредственная связь камня и дерева с Землей, Луны, Света — с Солнцем, Пурги — с Водой и т. д. Такие олени представляют собой живого

койка и называются *койка-та*, букв. ‘идол-домашний олень’ [Попов, 1936; Долгих, 1960; Грачева, 1977а]. Это была своеобразная отдача живого домашнего оленя одной из больших матерей, какому-нибудь нго или койка. А. А. Попов приводит рисунок тамги «хозяина земли», которую ставили на олене, посвященном Земле [1936, *51*]. Сам рисунок довольно интересен, так как ни Б. О. Долгих [1960, *78*; 1957] среди тамг не приводит подобного, ни нам не удалось у нганасан встретить такого (рис. 3, *г*). Если иметь в виду некоторые мифологические образы нганасан [Третьяков, 1869, *417*; МА, 1971], — Земля — рожающая женщина, — то можно предположить, что тамга представляет собой стилизованное изображение плодовитой женщины. Такая тамга явно имела «сакральное» значение. Таким же образом обозначена Солнце-мать [Попов, 1936, *50*]. Отдаленная аналогия изображению, как будто подтверждающая высказанное предположение, имеется у кетов.[5] Похожее изображение встречается среди знамен селькупов XVII в. Ю. Б. Симченко отметил своеобразие контурного рисунка, выделив его в качестве прототипа всех знаменных рисунков человека [1965, *141*, *142*, *145*]. Типологически подобные изображения женщин «рожаниц» распространены чрезвычайно широко, в том числе и в Сибири; их относят к доземледельческой стадии развития [Рыбаков, 1981]. В нганасанских тамгах — изображениях матерей, видимо, проявляется та же традиция.

«Повернутые» олени представляли собой постоянную живую связь с определенной матерью или койка. Их можно было запрягать только в нарты с койка, для них изготавливали специальные наголовники [МА, 1972]. Нганасаны, у которых были койка, по сути оказывались не «владельцами» или хозяевами их, а только ухаживающими за ними, их кормильцами. Их владельцами они выступали по отношению к другим семьям. Среди *кандачера* (в нарте сидящих) койка могли быть камни-койка и от Земли, и от Воды (на более глубоком уровне — тоже от Земли) [Симченко, 1976, *265*; Грачева, 1980]. Почти каждый сильный нго или мать (или ситуативно оказывающийся более сильным) потенциально может быть представлен в койка, в том числе и Деревомать.

Полагали, что деревья рождаются разнополыми. На дереве-мужчине обязательно будет ровный большой сучок, на дереве-женщине — дупло. Часто они располагаются рядом, образуя семью. Холостые деревья стоят одиноко. Если пни торчат, а рядом молодая поросль, значит, кто-то из семьи не выжил, умер, а дети растут. Деревья, тальник, трава — живые. Считалось, что лучше сырой тальник не рубить для очага, а рубить сухой, который

---

[5] Кетское изображение выполнено в металле, носит название *улатл’* (ср.: *ул* ‘ребро’, *ат* ‘кость’) и несет, по сведениям информанта, «опорную функцию по отношению ко всему содержимому» культового комплекта, в который оно входит [Алексеенко, 1981, *177*]. Надо иметь в виду, что у тех же кетов зафиксирован миф о боге, создавшем первую женщину из правого нижнего ребра [Алексеенко, 1979, *73*].

уже умер. Для изготовления обычных нарт или санок, лодки, маталира (чума над умершим), домашней утвари можно было взять любое дерево, обратившись к Дереву-матери. Для шестов чума брали только дерево-мужчину, как более крепкое. В частности, при определении пола деревянных масок, которыми пользовались нганасаны в качестве койка, крепость дерева играла одну из главных ролей [Грачева, 1979а]. Считалось, что все шесты чума — это «мужики, которые крепко стоят. Два основных шеста чума — мужик да баба. Тот, что с дырками, — баба, а другой — мужик. Мужик да баба весь чум держат» [МА, 1972]. Главный шест-мужчину называют *нюдясы* 'шест отец', шест-женщину — *нюнямы* [МА, 1971]. Бывают в чуме и шесты-койка, сделанные с семью утолщениями, как бы с шишками, к которым иногда привязывают койка. При переходе в летнее время из балка (жилище на полозьях) в чум еще сравнительно недавно бражкой или спиртным подкармливали основные шесты чума и шесты-койка [МА, 1971]. Для изготовления нарты-койка брали разнополые деревья, убивали домашнего оленя-самца для покрытия его шкурой нарты и обращались к Дереву-матери, высказывая ей свои просьбы. Например: «Хуа-нямэй! Забери моих койка на солнечную сторону! Пусть они меня поддерживают, помогают! Дерево для маталира не расти!» [МА, 1972]. Обращение на солнечную сторону объясняли тем, что деревья к солнцу тянутся. Если при этом убивали или «поворачивали» оленя, то животные выступали как одноразовая или постоянная передаточная инстанция — от своих хозяев-людей они несли просьбы к Солнцу-матери, Земле-матери, которые в свою очередь оказывались более тесно связанными с людьми. Для Дерева-матери ежегодно осенью, когда подкочевывали из тундры к границе леса, убивали оленя или собаку. Их кровью мазали деревья, «чтобы они хорошо росли, чтобы из них не пришлось делать маталир, чтобы вперед была хорошая жизнь». Иногда собаку, задушив, подвешивали к дереву, полагая, что дают Дереву-матери хорошую еду [Долгих, 1960; МА]. Для нее также на «повернутом» олене выстригали тамгу — стилизованное дерево. Все деревянные койка так или иначе были связаны с Деревом-матерью и через нее с Землей-матерью.

Подобные приношения делались и Воде-матери. Она имела настолько большое значение, что часто ее называли «самой себе хозяйкой» наряду с такими матерями, как Земля или Солнце. Другие возможные зафиксированные названия для нее — *Колы*-(рыба)-*нямы*, Относящийся к воде нго, Жизнь-нго, Нго-мать. По Б. О. Долгих: Вода-мать, Относящийся к воде нго [1960, *75*; 1968, *219*]; то же — у Ю. Б. Симченко [1963а, *173*; 1976, *265*] и А. А. Попова [1936, *50*]. Возможны и другие названия.

Обращает на себя внимание, что тамги не всегда одинаковы для одних и тех же матерей, или нго. Иногда на олене, убитом для Воды, ставили свою личную тамгу, как бы сообщая, от кого олень. Для оленя Воды А. А. Поповым отмечены две тамги [1936], в наших полевых материалах — еще четыре тамги (рис. 4). Тамга *а*

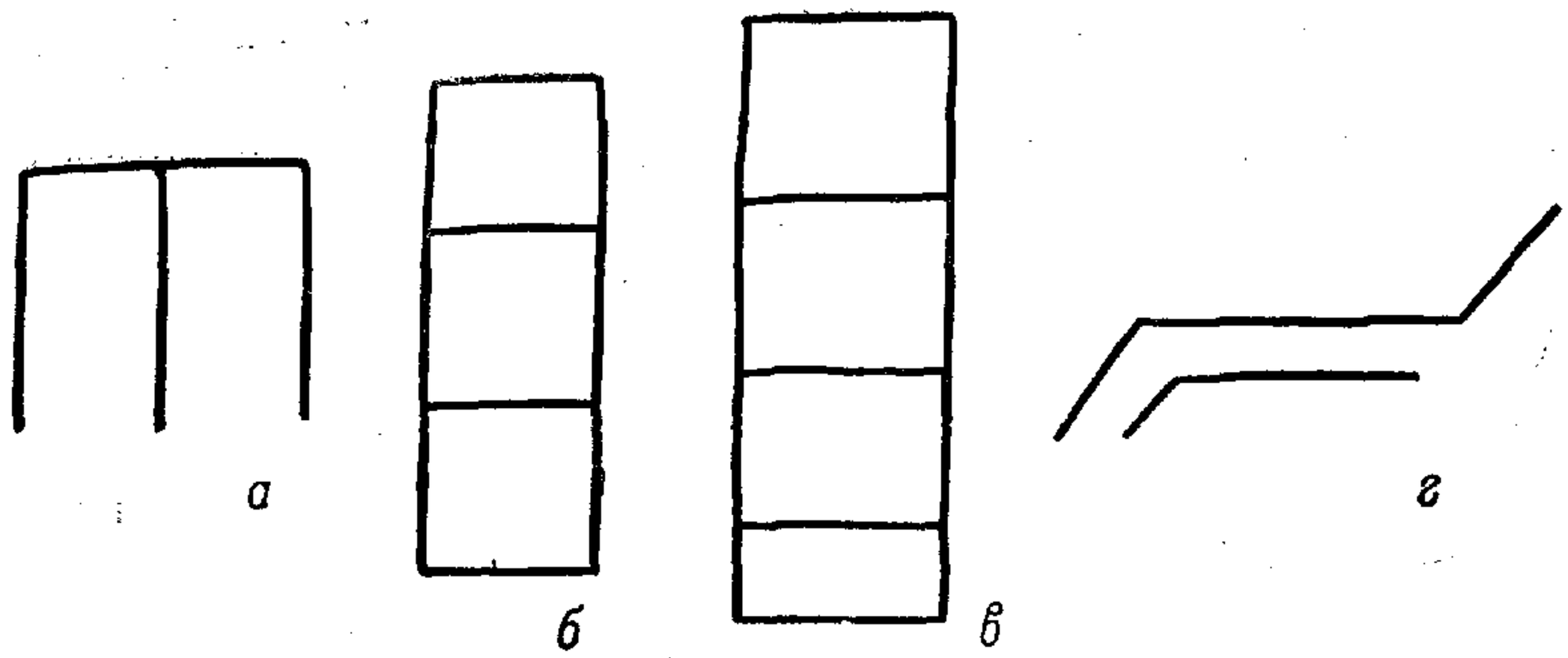


Рис. 4. Тамги оленя Воды.

а — символический запор; *б*, *в* — «сети»; *г* — личная тамга (МА, 1972).

осмысливалась как символический запор с двумя промежутками, в один из них заходят гуси, а в другой — рыба, их потом ловит человек. Тамги *б* и *в* также представляют собой стилизованное подобие сетей. Рисунок *г* — личная тамга нганасана рода Нгамтусу'о, которую он ставил на олене, отдаваемом Воде. Осмысление рисунка *а* как символического запора заставляет думать, что тамгой на олене передавалась в мир Воды-матери своеобразная просьба, выраженная пиктографическим письмом, которая подкрепляла слово.[6]

Обращения к Воде записаны нами в таком виде: «Мамка, рыбу давай! Сеть пусть не пустая! Хорошо держи ветку (лодку) на спине!»; «Вода-мать-нго! Где ты ходишь? Рыбу давай!» Устойчивой формулы обращения не существовало. Разговор с Водой или Землей шел так же, как разговор с реально существующим человеком. Полагали, что Вода-мать-нго «ест» людей. Раньше нганасаны совершенно не умели плавать, несмотря на то что они, особенно мужчины, значительную часть своей жизни проводили в лодке на воде. Прослеживается мнение, что утонувшие взяты не только Водой, но и Матерью льда или девятью ее парнями или девицами. На человека, чудом спасшегося от утопления, смотрели как на укравшего еду у Воды. На него на некоторое время накладывалось общее табу. В этом случае необходимо было отдать Воде взамен оленя: задушить и оставить на берегу или «повернуть» [МА, 1972]. Если в семье или кочевой группе существовал олень Воды (*Быгы-та*), перед началом рыбного промысла под его брюхом протаскивали рыболовные сети, полагая, что тем самым Вода узнает сети, принадлежащие группе, где есть ее олень, и направит в них рыбу. Вполне возможно, что в отдаленное от нас время Воде приносили и человеческие жертвы. При раз-

---

[6] У нганасан пока не отмечено такого письма, но у их предков, вошедших в состав нганасан, оно, по-видимому, существовало [Йохельсон, 1898; Угрин, 1971; Шаргородский, 1895]. Нганасаны в 1937 г. хорошо понимали пиктографическое письмо, которым пользовались долганы [Хазанович, 1973, *91*].

говорах на эту тему старики не отрицали такую возможность, но ссылались на то, что «во время весеннего аргипа (переправы через реки к местам летних стоянок) кто-нибудь из людей да обязательно утонет, все равно к Воде-нго пойдет» [МА, 1972]. Койка Воды представляют собой камни, оказавшиеся внутри пойманных рыб, изображения рыб из дерева, или металла, шкуры рыб, натянутые на деревянную основу, и др. [Popov, 1959; Грачева, 1977а; кол. МАЭ, № 5657-484, 485]. По нашим материалам, их называли рыба-койка. Обращались к ним обычно, если улов был плохой. Смазывали морду рыбы кровью домашнего оленя и говорили: «Колы (рыба)! Мой мешок в пущальне (сетях) пустой совсем. Есть мне нечего. Помогай!» Если колы-койка «слышала», все «глаза рыбы» направляла в сеть. «Много тогда юколы делали на зиму. Даром, что кулей восемь-девять. Раньше-то только ели мясо и рыбу» [МА, 1972].

Тесно связаны между собой Вода, Пурга (*Козу-нго*) и Сырадамать (Лед-мать). Пребывание Сырада многоместно. *Сыраза* — букв. ‘относящийся к белому, льду’, от *сыр* ‘белый’ (снег, соль, лед, сахар). Она (они) «живет» под верхним слоем земли в мерзлоте, в льдинах, плывущих по реке, в самой реке, в снегу на земле и т. п. С одной стороны, связана с Водой, с другой — с Землей. Человека, замерзшего или потерявшегося в пургу, «делят» между собой Пурга и Сырада. Приношения делаются Воде, Пурге. О посвящении или убийстве оленя или собаки для Сырада нам не приходилось слышать. Неизвестны и сырада-койка. Вадеевские нганасаны на олене, повернутом Пурге, ставили ту же тамгу, что и на олене Воды. Олень назывался *коду-та* ‘пурга домашний олень’. Появлялся он таким образом: «Вот я удачно в пургу доехал до своих чумов. Тогда беру оленя, поворачиваю его, тамгу ставлю. В тундре еду в пургу, чувствую, что могу заблудиться. Тогда я говорю, обращаясь к Коду: „Довези меня до дома, приехав, я тебе оленя поверну“. Приеду, поворачиваю оленя. Будет олень Коду-та» [МА, 1974]. «Заблудился если я, смотрю на своего передового оленя, к Коду обращаюсь: „Коду-нго! Найти надо мне дом! Если найду, сразу тебе передового дам, твою тамгу поставлю“. Дошел до дома, на передовом тамгу ставлю, держусь за оленя, в сторону пурги его мордой поворачиваю (северо-западные ветры самые сильные в эту сторону) и говорю: „Коду-нго! Не будь жесток к нам! Вот твой олень. Никому его не отдам. Если умрет от старости, другим заменю“. Сказал и отпустил. Если кто заблудится, этого оленя запрягают передовым. Обращаются через оленя к Коду, просят помочь найти человека» [МА, 1972].

Считали, что могущественная Туй-нямы (Огонь-мать) всегда живет в *тори бэнка* ‘очаг, ямка’. Оттуда высовывается голова седой старушки с развевающимися волосами. Ее волосы искрят [МА, 1973]. По А. А. Попову, Туй-нго — хозяин чума, охранитель семьи [1936, *52*]. В прежнее время при перекочевках в специальной нарте *туй-канта*, или *тори-канта*, возили с собой тлеющие угольки, которые при надобности раздували, чтобы разжечь очаг.

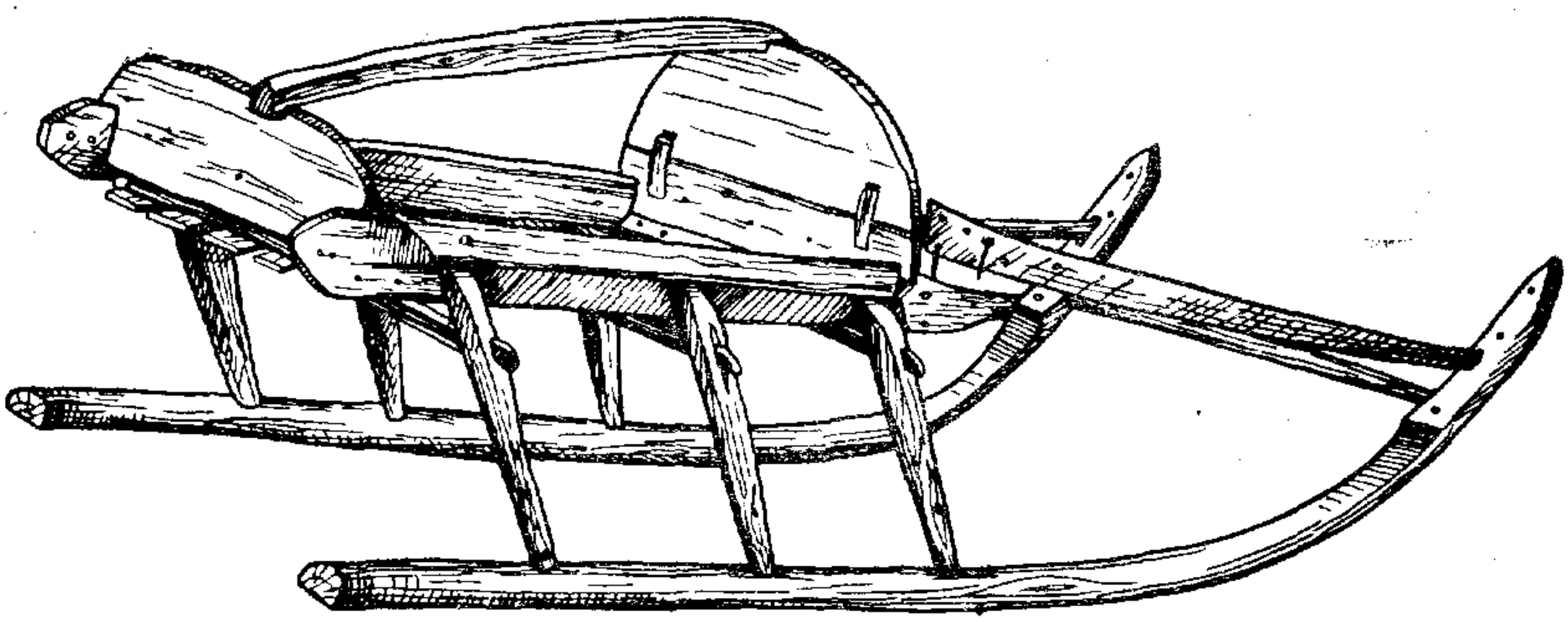


Рис. 5. Нарта для идолов шамана Миде Порбина (МАЭ, кол. № И-2003-197; МА, 1971).

В недавнем прошлом существовал обычай обкладывать с двух сторон место очага в чуме древесными стволами в виде полозьев нарты; причем на обоих концах стволов, расположенных справа и слева от очага в направлении от дверного отверстия к северу, часто вырезали или обозначали насечками личины [см. также: Долгих, 1968; Симченко, 1976, *265*]. Полагали, что эти стволы принадлежат очагу чума, они являлись *туй-койка*, *сатӱӧ-койка*. Их подкармливали жиром или кровью оленя. Сам огонь разводили в недавнее время на железном листе, в более отдаленное время, по предположению Б. О. Долгих, — на тонкой каменной плите [1951, *13*; МА, 1972]. Железный лист или плиту укладывали на древесные стволы. Если предположить, что каменную плиту или лист железа каким-то образом крепили к древесным стволам или помещали на шкуре, прикрепленной к стволам (а нарты, как известно, нганасаны получили вместе с самодийским типом оленеводства), то реконструируется некий тип волокуши, на которой в древности перевозили огонь, очаг *тори*. Тем более интересен обряд или способ лечения у нганасан, известный под названием «огненные ворота» [Долгих, 1951, *13*]. Больной проходил под железным листом с горящим на нем костром (проходил под тори). Между тори и больным растягивали шкуру домашнего оленя. Над больным оказывалась шкура и поверх нее очаг, как если бы он проходил под волокушей с очагом (ср. протаскивание сетей под брюхом оленя Воды).

Нарта огня была довольно высокой и имела три пары или непарное число копыльев. Сверху тори с углями покрывался оленьей шкурой. Чтобы она не падала в огонь, между передней и задней высокими байками нарты крепили перекладину. Сейчас, естественно, отсутствуют специальные нарты для перевозки огня, но по описанию они чрезвычайно напоминают нарту, в которой и в наше время в семьях стариков возят койка (рис. 5). На передних концах полозьев койка-канта, так же как на концах стволов обкладки очага в чуме, иногда бывают вырезаны небольшие личины. По фольклору, концы полозьев такой нарты были загнуты

Рис. 6. Койка сатуо (МАЭ, кол. № 6680-37; МА, 1971).



спереди и сзади, она была двусторонней [МА, 1974]. Огонь всегда возили в конце аргиша или в стороне, чтобы гарантировать его от неожиданностей. «На тори всегда были сатуо, чтобы огонь горел и не потухал. Живые люди будут — огонь никогда не потухнет. Если огонь потух, живого человека, значит, нет. Некому ухаживать за ним» [МА, 1974]. Мужчина никогда не разводил огонь в чуме, он считался принадлежащим женщине — хозяйке чума. Не полагалось ножом трогать огонь и вообще трогать его без надобности. Палочка, которой поправляют огонь в очаге, называется *сиатуй* 'дыра огонь' или 'принадлежащая огню'. Очаг определенного чума почитался хранителем всех живущих в этом чуме. На повернутом Огню олене ставили на спине между лопатками тамгу, аналогичную тамге Солнца [МА, 1974; Грачева, 1977а]. Огонь подкармливали почти постоянно. Он был тесно связан с умершими, и таким образом подкармливали и умерших предков. Определенным поведением, свистом, шипением, потрескиванием, т. е. «речью», огонь предупреждал о каких-то надвигающихся событиях. Он был как бы связующим звеном между двумя мирами — «видимым» и «невидимым». Одной из важных его функций было также очищение «оскверненных» тем или иным образом предметов и людей. Койка огня были очень разнообразными. Их названия варьируют: солнце-, огонь-, очаг-, свет-, блеск-, луна-койка. Иногда в связи со всякими жизненными для их владельцев обстоятельствами они обрастали целыми семьями [Грачева, 1977а]. Одна из таких семей койка укомплектовывалась, например, следующим образом. От семьи прадеда осталось двухголовое деревянное изображение сатуо (букв. 'горелая головешка'). У этой «матери-койка» позже появились две дочери (одноголовые деревянные изображения), у которых в свою очередь появились мужья, по отношению к койка-матери — зятья *бинди*. Зятья представляли собой две деревянные личины в размер человеческого лица, с обратной стороны выдолбленные в виде масок. Рот и глаза не были сквозными. Называли их также *хуа хора койка* 'дерево лицо койка'. Вся эта группа помещалась в койка-нарте. Основная койка-мать считалась шаманкой и имела свой маленький бубен [МА, 1972; ср.: Грачева, 1979а]. Другая семья койка состояла из двухголового деревянного изображения жены и одно-



Рис. 7. Сими (МАЭ, кол. № И-2003-162; МА, 1971).

голового — мужа, которых владелица подкармливала два раза в году: в конце января, когда появлялось солнце, и осенью, после добычи первого дикого оленя [МА, 1972; МАЭ, кол. № И-2010-324]. Двухголовые деревянные изображения нганасаны рассматривают как женские. Иногда для изготовления койка огня употреблялся определенный вид тальника, красноватый цвет коры которого свидетельствовал о его близости огню (см. рис. 1). Красный тальник не рекомендовалось собирать для очага. Таким идолом становилась и деревяшка, которую вынули из кострища и с помощью которой больной человек вылечивал свои язвы (рис. 6), и мешочек с золой или угольками из кострища чума, который носили на шее. Он так и назывался — *сими* ‘уголь’, ‘зола’. С лицевой стороны мешочка в центре пришивали пуговицу или блестящий предмет *коу-сей* ‘солнце-глаз’ (рис. 7). К такому мешочку, как и к подкруглой металлической бляшке, в равной мере были приложимы названия «уголь», «солнце-глаз», «огонь-сердце» (огня середина), «день-койка», «огонь-койка». Переплетение значений ‘солнца’, ‘дня’, ‘света’, ‘огня’ очевидно. Сими и ныне остается у молодых женщин и девушек традиционным шейным украшением, обычно само слово «сими» сейчас переводится как «брошь», и его значение у молодого поколения забывается.

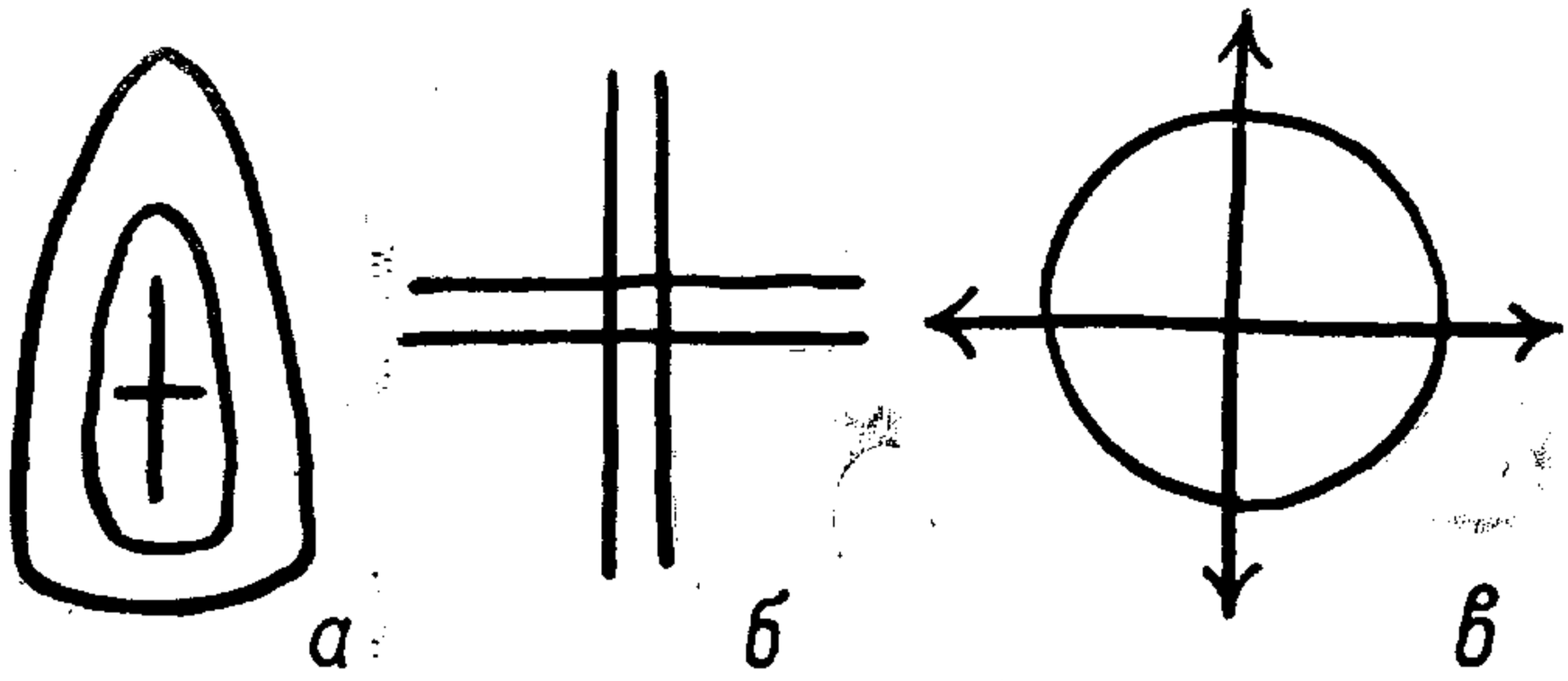


Рис. 8. Рисунки, наносившиеся на днище детской люльки.

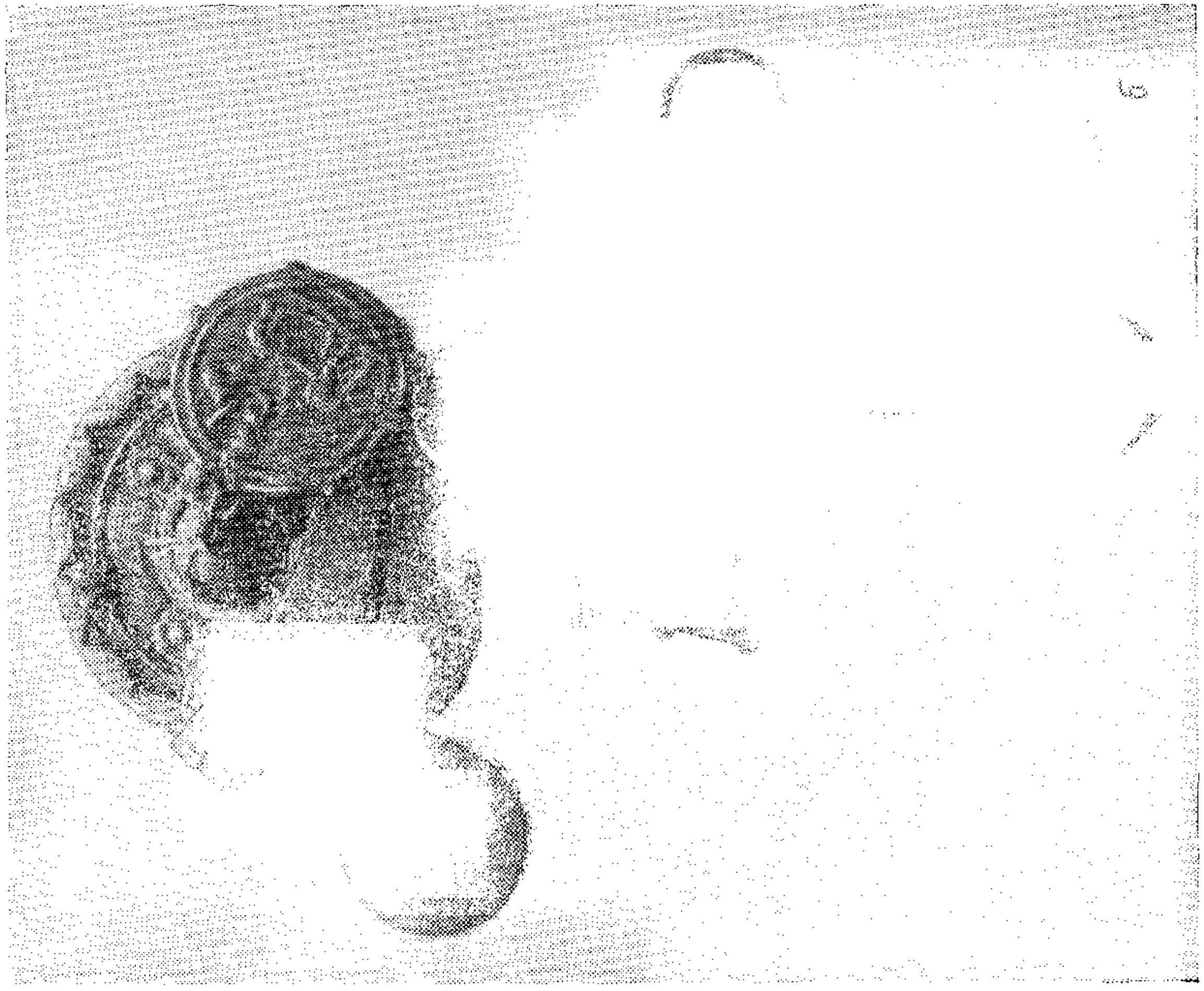
а — рисунок для люльки мальчика; *б* — рисунок для любой люльки; *в* — рисунок для люльки девочки (МА, 1971).

Ю. Б. Симченко отмечено представление о сими как о мешочке для частиц Земли-матери [1976, *249*], что вполне согласуется с системой представлений (см. выше о «земном огне»).

Определенный интерес представляют собой и изображения, которые раньше нганасаны наносили на днище деревянной люльки с внешней стороны. Нам известны три таких рисунка, но уже по информации нганасан (рис. 8). Рисунок *а*, *куодӱмӱ ню сочур* ‘мужчины ребенка узор (шов)’, обозначал спальное место ребенка. Внешний край наносили красной краской, внутренний овал — черной, центральное перекрестье — красной. Красное перекрестье в черном овале обозначало и солнце, и огонь. Рисунок *в*, *ны ню сочур* ‘женщины ребенка узор (шов)’, весь был красным с той же семантикой. Знак *б* мог стоять на любой люльке [МА, 1971]. Сейчас обычай наносить такие узоры и тем более соответственно полу утрачивается. Нганасанское название очага *тори* не встречается в наиболее близком нганасанскому ненецком языке. Этимология этого слова, его широкие лингвистические связи чрезвычайно интересны. В отдаленном варианте тори связано с монгольским *толи* ‘металлическое зеркало’, нанайским и ульчским *толи* ‘медный круг’, эвенкийским *торин* ‘калым’ [Василевич, 1958; ТМС; Цинциус, Бугаева, 1979, *22*, *23*]. Среди солнце-койка нганасан имелись и относительно большие металлические зеркала (рис. 9) явно не местного происхождения [ср.: Лубо-Лесниченко, 1975]. Обращаться к койка-зеркалу можно было только по жизненно важному поводу, надев очки при вынимании его из койка-нарты [МА, 1972]. При этом его кормили жиром оленя или обещали оленя, обещали также сделать для него новую одежду. Его одевали соответственно полу по указанию шамана. Сотрудниками Заполярной экспедиции вывезено из тундр Таймыра несколько комплектов нганасанских койка, каждый из которых помещался в особой нарте [Грачева, 1979а; 1980а] и принадлежал разным людям. Среди них есть и дялы-койка [Грачева, 1981].

Следует обратить внимание и на название металлических подвесок у нганасан — *кубыны*, *коубыны*, букв. при этимологии возможные варианты ‘солнце-, ухо-, лось-веревка (вожжа)’. Кубыны





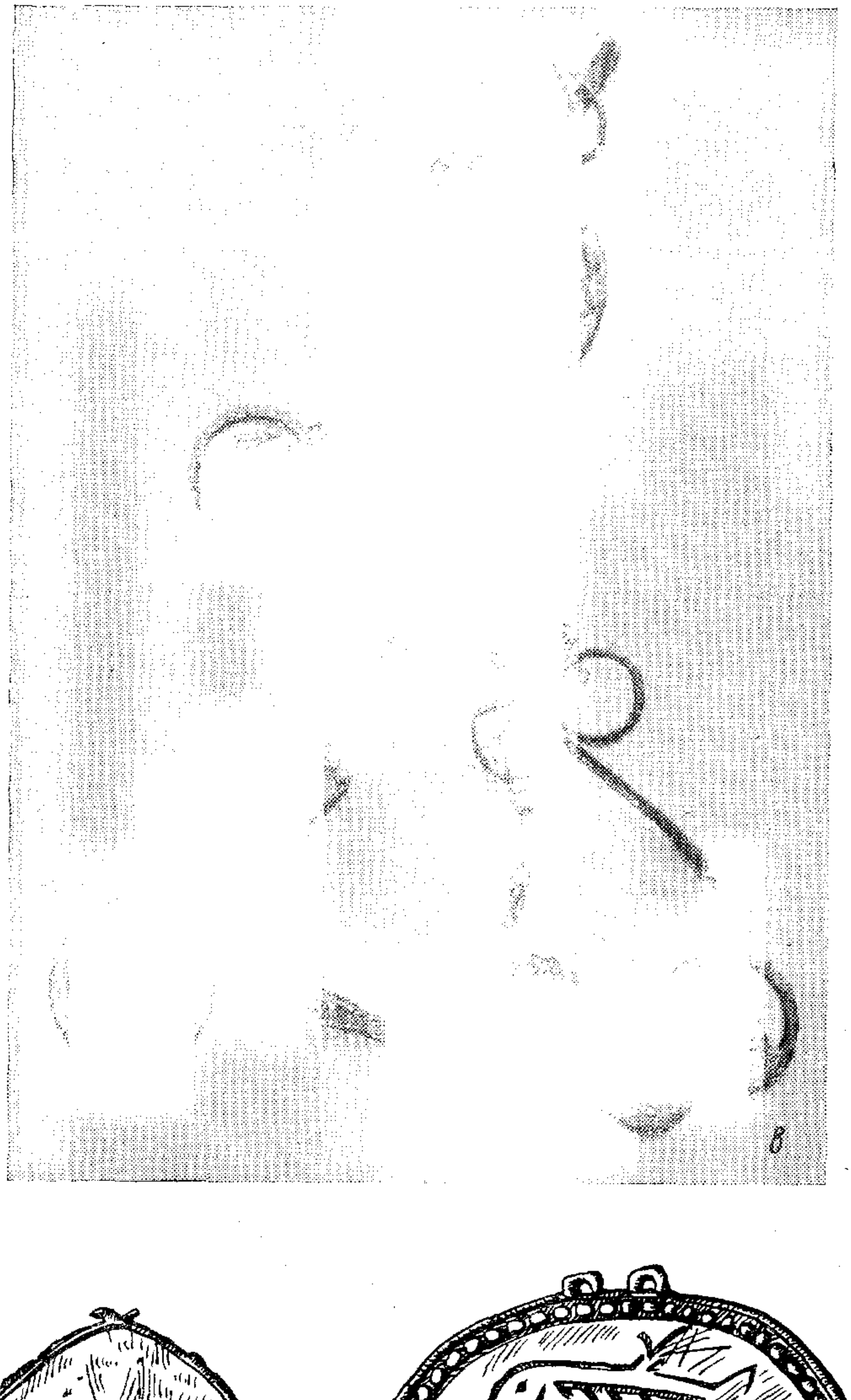


Рис. 9. Различные койка пганасан.

а, б, в — дялы-койка — металлические зеркала из комплекта Миде Порбина; *г* — металлическая личина; *д* — зеркало из комплекта с деревянными масками (МАЭ, кол. № 6680-41, 42, 43, 75, 76; Грачева, 1979а; МА, 1971).

Ю. Б. Симченко обозначены как «металлические украшения для волос» [1963а; Третьяков, 1869, *393*]. Но старые нганасанки называли так подвески и на спинке погребальной парки, и у травяной койка, и на наголовнике оленя солнца, и на шейном украшении сими. В них входили круглые диски и шестерни часов, удлиненные лапчатые подвески, блестящие пряжки современных мужских поясов, причудливые серебряные подвески, в прошлом представлявшие собой детали самоварных кранов, и т. п. Объединяющим их признаком был блеск. Возникает предположение, что в прошлом думали о блестящем металле, который как бы притягивал лучи-веревки Солнца, укрепляя жизнь человека. Представления об Олене-солнце (Лосе-солнце) в прошлом были широко распространены среди охотничьих племен Сибири и Северо-Запада Европы [Окладников, 1964; Рыбаков, 1981]. Возможно, какие-то отголоски их обнаруживаются и у нганасан.

Для Луны-матери нганасаны убивали или «поворачивали» оленя очень редко. Обычно — по случаю тяжелых родов. Возле родильного чума муж роженицы, убив самку оленя, обращался к Луне: «Мамка! Возьми оленя! Возьми оленя-то! Дай хорошие родины, чтобы человек родился-то!» Убитому оленю подгибали ноги и головой обращали в сторону луны. Роженицу выводили из чума и на некоторое время укладывали возле убитой важенки таким образом, чтобы их гениталии соприкасались. По прошествии родов животное оставляли на том же месте. Мясо такого оленя никто не ел. Через некоторое время, когда на небе появлялся полный лунный диск, Луне дополнительно «поворачивали» или «метили» оленя. Оленя Луны никогда не впрягали в нарту [МА, 1972]. Не отмечено, чтобы Луне приносили в жертву собак. Считали, что на Луне находятся половины человека и собаки. По-видимому, обычай отдавать Луне оленя появился относительно поздно. Б. О. Долгих отмечен обычай убивать оленей или собак и для матерей основных промысловых животных — дикого оленя, песца, для воды (рыбы) и т. п. [1960]. Кроме того, для каждой породы животных можно было иметь идола, для которого при необходимости убивали оленя или собаку.

На основе существующих главных матерей и отдельных матерей животных и других существ вырастает целый «пантеон» многочисленных матерей, отцов, нго. Ни одного из них нет основания считать самым главным. Каждый из них выполняет свои определенные функции, переплетающиеся с функциями других и более общих «родовых» нго. Наряду с уже упоминавшимися и перечисленными Б. О. Долгих нго [1968] существует *Нго-дясы* 'Нго-отец', имя которого нганасаны переводят как Бог-отец, или Богов-отец. По фольклорным материалам, он представляется в виде большого мешка, который располагается в чуме нго на стороне Пурги — западная сторона чума. Он же Девятибог или Десятибог. Но считали, что его чум расположен где-то на земле и Земля его «держит». Никаких приношений ему не делали. Его образ сливается с образом Пурги-нго, который представляется

человеком, сидящим на том же месте, что и Нго-отец, но не имеющим даже глазных впадин. У него на совершенно плоском лице лишь две маленькие дырочки — ноздри и большой рот, из которого он, дуя, насылает пургу. Ушные раковины также отсутствуют, но имеются две маленькие дырочки на месте ушей, которыми он очень плохо слышит. Близок к ним и образ Грома-нго [МА, 1974]. Когда нганасаны употребляют русское слово «бог» (то же «дьявол»), они не вкладывают в него полностью современное содержание, которое присуще этому слову. Один из стариков так высказался по этому поводу: «Никаких богов у нганасан не было. Сами себе из дерева делали, у этой фигурки и просили все» [МА, 1974].

Необходимо остановиться на этимологии нганасанского *койкэ*. Рассматривая долганское *куйка* (та часть головы, которая покрыта волосами), З. П. Демьяненко относит это слово к эвенкийской реликтовой лексике [1979, *44*]. В родственных языках этимологические параллели очерчивают круг слов со значением «верхнего покрытия чего-либо» [ТМС]. В кетском языке слова *къойгга*, *койгга*, *койуа*, которые среди прочего означают «голова (человека и животных)», «волосы», со стороны внутренней формы, по предположению Т. И. Поротовой, могут быть соотнесены с понятием «пустой, вместилище» [Демьяненко, 1979], т. е. оболочка без содержания. С этих позиций более раннее нганасанское значение койка как шкурка животного или изображение, включающее в себя часть животного, зафиксированное нами [МА, 1972], представляло собой какую-то оболочку, верхнее покрытие или в другом случае основу части действительного животного [Грачева, 1977а]. Названия же некоторых антропоморфных изображений — «деревянные ребята», которые «чум хранят», — совершенно совпадает с таким же названием у юкагиров — «деревянный народ», изображения людей из дерева, которые служат хранителями отдельного человека или семьи [Jochelson, 1924, *151*].[7] Койка также подчиняются общему правилу, имея своего общего Койка-мать-нго [Popov, 1959, *37*; МА, 1974]. Их наличие иногда проявляется в шаманской практике, в то время как в повседневной жизни матерью определенного койка выступают могущественные природные явления, материалы, животные, птицы, рыбы и т. п. По фольклорным материалам, если погибают «сильные» койка семьи, погибает и их владелец [МА, 1974]. Почти то же происходит и в жизни [МА, 1975]. Таким образом, жизнь койка тесно связана с жизнью их владельцев. Более подробно на обстоятельствах появления различных предметов койка я уже останавливалась [1977а]. Еще раз отмечу, что при их изготовлении ситуация, причины и цели играли решающую роль: два одинаковых деревянных изображения волка, сделанных с разными целями, могли нести и

---

[7] Ср. также юкаг. *кожл* — бог, *кокэ* — голова, *ӷаӽа* — дед [Крейнович, 1982, *14*, *11*, *80*, *20*], энец. *каха*, нганас. *койка*. Типологические параллели: долг. *э'э* — идол, дедушка [МА, 1974], хант. *ойка* — старик, название мест поклонений.

разную целевую окраску (волк — защитник моего стада от волков и волк — нападающий на стадо моего противника, главное — что этот волк как бы становится домашним). Отношение вообще ко всем койка в обыденной жизни было таким, как будто они спят, пока их не трогают. Чтобы поговорить с ними, их надо было разбудить, вынуть из нарты или просто постучать по нарте с койка. А уж если их разбудили, надо непременно покормить.

Необходимо отметить и такое явление, когда, казалось бы, обычные предметы в определенных ситуациях выступают в значении койка. Так, например, шесты жилища и само жилище во время кормежки выступают как койка. При переходе с зимних стоянок на летние часть нарт оставляют с вещами в тундре. Когда, прощаясь, с ними разговаривают, постукивая по ним палочкой [Попов, 1945, *103*], они выступают как койка. То же отношение и к деревянному крюку для подвешивания котла в чуме, особенно если он уже был старым, пропитанным запахами семьи, пищи, дыма. Через его деревянную сущность он был связан с Землей и Огнем. На теле крюка часто изображали оленей, их как бы «звали» к своему очагу. Шаман, камлая по семейным поводам, мог пользоваться вместо бубна этим крюком. В обычных манипуляциях по приготовлению пищи крюк как будто не выступал в качестве койка, но, когда его изготовляли, наносили изображения оленей, обращались к нему с разговором, постукивали его, использовали в качестве атрибута шамана, его принадлежность к койка, т. е. к культовым предметам, оказывалась несомненной. Потенциально в этой роли мог выступать и медный котел. Даже обычный деревянный столб линии электропередачи мог выступить в качестве койка, когда шаман бил по нему поленом, призывая своих «духов» [МА, 1976].

В различных жизненных ситуациях определенная мать, отец, нго или койка становились наиглавнейшими, «жизнь дающими», а остальные отступали на задний план. Так, в период весенних голодовок необходимо было задабривать Хуани-нго (*Хонкуазаңо*) — нго голодовки, нго места, «где пропадают люди» (*хуани* — место, где оставляют умершего). Ему удушали оленей или собак. В период, когда свирепствовала оспа, главным оказывалась Сюди-нго. Воронцовский нганасанин (устье Енисея) полагал, что самый большой «бог» — это «Восба» [Долгих, 1960, *74*]. Ни у авамских, ни у вадеевских нганасан с таким суждением встречаться не приходилось, хотя ее и считали «большой нго». Ее появление предсказывал шаман по надвигающейся мгле [ср.: Островских, 1903]. По его же указанию Оспе душили семь оленей и семь собак. Собак предварительно подкармливали и привязывали каждой на шею веревку; располагали трупы собак и оленей в два ряда, мордами к югу, «потому что собака для людей хочет жизнь выпросить; отправляют собак к Сюди-нго, чтобы взамен жизнь купить для людей; веревочки на шее для того, чтобы нго за этот поводок взяла» [МА, 1974]. Иногда на передний план выступали именно койка, так как они были тесно связаны с жизнью их владельцев. Для

традиционного мировоззрения нганасан чрезвычайно характерен рассказ старика, который когда-то в юности совершил проступок, подлежащий суровому наказанию официальных властей. Стремясь его избежать, он искал, «какой матери или нго кричать». Проходя к месту суда по замерзшей реке, по берегам которой рос кустарник, он подошел к одному из кустов и обратился к нему за помощью. Отломав приглянувшийся ему сучок, он пригрел его за пазухой, покормил, взял с собой, постоянно разговаривал с ним и просил его о помощи. Наказание было назначено минимальное, что привело к выводу о благожелательном отношении именно этого сучка к человеку и о его больших возможностях в мире нго. Ему была сшита одежда, его подкармливали и хранили в особых нартах, обращались к нему с просьбами [МА, 1976].

В этой многофункциональности и многоликости матерей, отцов, нго, койка, в их постоянной зависимости от той или иной ситуации, смене положений, актуализации то одной, то другой связи выявляется удивительная гибкость мировоззрения нганасан, его приспособляемость практически к любому жизненному положению и отсюда — его живучесть внутри своей культуры и во внешних связях. Выявляются открытость этого мировоззрения почти для любых посторонних включений и возможность их легкой приспособляемости к его внутренней структуре. Информация о существовании, например, Христа, икон, священника, дьячка в христианстве легко входит в него в качестве Лёса-нго (Русский-нго), койка, шамана и его «подпевалы» и т. п. Не вызывает удивления и то, что пророк Илья летает по небу, на что жаловались миссионеры [Грачева, 1979], и т. д. Сложнее обстоит дело с переориентировкой «верх—низ», так как шаман нганасан — это земной человек, которого после смерти забирает Земля и который приходит к своим потомкам из Земли, священник же, считали, должен после смерти вознестись на небо.

В связи с тенденцией, связанной в последние годы, очевидно, с методами структурного анализа, методом оппозиций, прослеживать дуализм религиозных систем в отношении доброго и злого начал необходимо остановиться на позиции оценки того или другого существа самими нганасанами. Просматривается такое положение, когда ни к одному из них невозможно применить крайнюю характеристику доброго или злого. Каждое из них представляет собой такое же существо, как и сам человек, для которого важно иметь пищу, жилье, хорошее отношение и т. п. Поэтому и каждое из существ в разных ситуациях выступает то как доброе, то как злое. Казалось бы, Сырада-мать выступает как злое существо. Но талая вода от нее, люди кормятся рыбой, которую вылавливают в воде, «без воды всем жарко было бы летом, это польза от Сырада-нямы» [Долгих, 1968, *217*]. Терминологически злые существа никак не выделены: бог, дьявол — одно и то же. Любым действиям фольклорных персонажей не может быть дана отрицательная оценка (см. выше, с. 30). В лексике, строго говоря, нет слов ‘добрый’ и ‘злой’, есть *нягэй*’’ ‘хорошо’, ‘хороший’,

'вкусный', 'красивый' (комфортный, подходящий) и *нэӈхо* или *бауя* 'плохой', 'невкусный', 'несоответствующий', 'некрасивый' (некомфортный, неподходящий); *нерсэгэ* 'вредный', 'вред' [Терещенко, 1979; МНЯ], по мнению самих нганасан, означает 'быстро загорающийся', 'вспыльчивый'. Как люди в разных ситуациях в зависимости от характера и потребностей ведут себя по-разному, так же действуют и все существа нго, койка и матери [ср.: Угринович, 1980, *70*].

Имеются данные, что не все семьи нганасан в одинаковой степени почитали главными Землю, Солнце и Луну. Одни чаще обращались к Земле-матери (особенно шаманские семьи), Солнце и Луна при этом бывали как бы подчинены ей, другие больше почитали Солнце-мать,[8] третьи чаще обращались к Луне. Таким образом, прослеживается тенденция иерархизировать главных матерей, поставить на высшем уровне единую мать-прародительницу. Кроме того, нго, как и все, подчиняется правилу иметь мать. Она выступает пока исключительно в шаманстве как Нго-нямы — мать всех нго, но связывается преимущественно с Землей. Она в то же время и мать всех шаманов. Другая тенденция проявляется в одном из шаманских мифов [Попов, 1936, *48*], где во главе поставлен Нилытыа-нго, очевидно, культурный герой нганасан Дейба-нго. Миф записан, вероятно, у авамского шамана Дюхадэ из рода Нгамтусу'о.[9] В этом случае все рождающие начала подчинены верховному нго — культурному герою. Третья тенденция, наиболее ярко проступающая в шаманстве, — поставить на высшем уровне верхнее (по счету) нго (небо). При стремлении к установлению «самого верхнего нго» появляются дополнительные ярусы неба, тем самым как бы расширяется пространство космоса. Такое же число ярусов углубляется и внутрь земли. По нашим материалам, возможное число ярусов: 3, 7, 9, 10, 13, 32. Соответственно Бондупта-нго (верхний) выступает под числами Седьмой нго, или Семибог, или Семинебесный, или Седьмое небо и т. д. В дальнейшем общее название остается как Верхний нго, или Верхнее небо. При этом все остальные начала оказываются ему подчиненными, и культурный герой тоже.

Если попытаться проецировать это мировоззрение на создавшее его общество, то выявляется нечто отличное от обычного понимания религии времени материнского рода как тотемизма [Анисимов, 1967]. Приоритет материнства выступает очень ярко, но сила этих матерей заключается не в обладании ими собственности [ср.: Анисимов, 1958а, *18*], а в широких родственных связях, в обладании множеством «детей», которые относительно зависимы от своей прародительницы, но в то же время и самостоятельны в своих действиях. Во главе такого общества стоит мать-прародительница,

---

[8] В. Н. Топоров также обратил внимание на то, что по признаку активности у нганасан с солнцем связываются действия, обычно относимые в других религиозных системах к главному элементу [1969, *134*].

[9] Дейба-нго имеет название Нылытыа-нго [Долгих, 1968, *227*].

старуха, вокруг которой группируются ее дети, преимущественно дочери, чьи мужья входят в круг «домохозяйства» со стороны. В этом отношении культовые комплекты, представляющие семьи, моделируют такое «домохозяйство». Если обратиться к ним, то именно основная фигура оказывается и шаманкой. Реконструкция такого общества по материалам мировоззрения выявляет его архаику. Общество нганасан к концу XIX в. сформировалось уже на основе домашнего оленеводства самодийского типа. Отцы-хозяева, владетели стад, еще не заняли в системе мировоззрения подобающего им главенствующего места, но процесс такого замещения прослеживается достаточно хорошо.

Необходимо остановиться и на названиях нганасанских «божеств», переводимых мною по возможности буквально. Уже в этих двойных названиях (Чайка-мать, Олень-мать, Волк-мать и т. д.) заложена возможность иного перевода. В языке «в значении относительных прилагательных используются определенные разряды существительных, выполняющих в предложении роль приименного определения и характеризующих в таком употреблении его признак. Приближаясь в функциональном отношении к прилагательным, они тем не менее остаются существительными» [Терещенко, 1979, *133*]. Возможен перевод со значением притяжательных определений, т. е. Волчья мать, Оленья мать, Чаячья мать, или Чаек мать, Траву растящая мать, или Травы растущей мать, Лета мать, или Летняя мать, Всех ня (нганасан) мать, или Нясская мать, и т. п. В возможности различных вариантов переводов выявляются и различные семантические оттенки, которые имеют существенное значение для исследователя мировоззрения, но, как кажется, не имеют существенного значения для самих носителей культуры — для нганасан. С точки зрения исследователя важно, идет ли речь о Чайке-матери или Матери чаек, Чаячьей матери, так как в первом случае можно утверждать, что перед нами образ действительно чайки, во втором же названии уже заложена возможность антропоморфизации Матери чаек, не имеющей по своей физической природе отношения к чайке, но тем не менее ведающей всеми чайками. Однако сами нганасаны на расспросы Б. О. Долгих о правильности перевода Земля-мать или Земли мать затруднялись отдать предпочтение какому-нибудь из этих вариантов [1968, *215*]. То же подтверждается нашим материалом. Нганасаны считали правильным тот и другой перевод, высказывались за то, что Земля-мать и Земли мать — одно и то же, Дерево-мать и Дерева мать — то же самое.

Вместе с тем в различных переводах этих названий заложена возможность все большей степени абстрагирования от конкретного объекта, все большего уровня обобщения. Рассмотрим этот процесс в «абсолютном» плане на примере названия «Олень-мать».

1. Конкретная, реальная, материальная, именно эта оленуха-мать, рождающая конкретных оленят.

2. Какая-то действительная оленуха, которая родила первых оленят, и от нее пошли все олени на земле. Нечто вроде перво-

предка всех оленей, но все еще продолжающая рожать оленей. При этом, как мы видели, ей придается качество бессмертности, ее могут увидеть в стаде оленей, но она отмечена особыми чертами.

3. Все еще оленуха, но она уже «невидима»; неясно, рождает ли она сама оленей, но она ими распоряжается; все олени — ее «дети», «внуки», «правнуки» — кровные (?) родственники.

4. Мать оленей, но, по выражению нганасан, «видом человек и олень» [Долгих, 1968, *226*].[10] Идет процесс антропоморфизации.

5. Женщина, хозяйка всех оленей, ведающая оленьими родами и жизнью всех оленей на земле.

Возможны и какие-либо переходные значения.

Уже на втором уровне появляется тенденция к обожествлению. На последнем — это уже богиня. У нганасан представлены в общем все уровни, последний, — пожалуй, в меньшей степени, третий уровень — в наибольшей. На третьем уровне с полным правом может быть прибавлен к названию «Олень-мать» показатель местообитания или божественности, сакральности, нго: Олень-мать-нго. Причем прослеживается тенденция спустить нго и на предыдущий, второй, уровень, назвать нго и видимую уродливую оленуху. Первый же уровень оказывается со временем почти оторванным от последующих. Он остается «профанным», в то время как на следующих наблюдается все большее увеличение сакральности. Очевидно, и сама прибавка нго, само представление о нго претерпевают семантические изменения, когда из показателя местообитания или собирательности нго превращается в название, идентичное словам «бог», «дух».

Таковы основные структурообразующие элементы старого мировоззрения нганасан, выявляющиеся как нерасчлененные, полифункциональные; таковы их связи и отношения, взаимопереходы, их динамика, которую удается проследить при рассмотрении на синхронном уровне. В материале о множестве мелких материйнго хорошо просматривается то состояние сознания, когда человек, уже сформировав представления об общем и отдельном, стремится объяснить противоречие между ними, связав их генеалогической, наиболее близкой и понятной ему, связью. Общие свойства вещей, по сути понятия, еще сохраняют самую прямую связь с конкретными вещами, в чем, видимо, проявляется симпрактичность мышления.

Психологическое тестирование нганасан выявило среди них определенную группу старшего поколения тундровиков; течение их психических процессов показало слабую расчлененность сферы производства и теоретической деятельности. Некоторые тесты дали возможность говорить «о несформированности у части обследуемых абстрактных вербально-логических операций», об отсутствии вы-

---

[10] Ср.: «Старуха-то на четырех ногах. Лицо, видно, как собачье. Всем зверям, у которых есть хвост, она мать-то. Только не оленю и не собаке. Олень-то и собака — совсем другое. Они всегда рядом с человеком ходят» [МА, 1972].

хода за пределы материала, взятого из практического опыта. При предложении силлогизма ответы отражали не столько операцию вывода из силлогизма, сколько заключение из своего практического опыта [Бочкарева, Шестаков, 1974].

Возвращаясь снова к обсуждению материнского начала в мировоззрении нганасан, отчасти уже представленного в работах Б. О. Долгих и Ю. Б. Симченко, мне хотелось обратить внимание читателя на тесную структурную связь объектов их представлений, переплетенность и переходность существ и предметов земного мира и мира нго между собой, что, в частности, выражается в представлении о бесконечном множестве «идеальных» и «материальных» ипостасей каждого объекта. На переднем плане оказывается не столько объект, сколько в первую очередь его обширные связи и отношения. И, как это ни выглядит парадоксально, создается впечатление, что уже от связей и отношений идет путь к объекту. Ниточки связей, взаимопереплетаясь, обнимают весь окружающий мир. Человек не является исключением из этой картины.

Глава 2

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

В связи с изложенной системой взглядов на природу обратимся к представлениям нганасан о месте человека в ней, о его рождении, жизни и смерти, чтобы потом рассмотреть реализацию этих взглядов в одном из консервативнейших обрядов — погребальном и в шаманской практике. Для рассматриваемого периода эти представления были еще очень крепки в сознании и жизненном укладе нганасан. Большую роль в их консервации сыграли экологические и исторические условия существования этой народности на территории Таймыра.

Жизненный цикл человека тесно связан с воззрениями на так называемую «душу» или «души». В собственной лексике нганасан слово «душа» в значении, соответствующем христианскому, отсутствует. К нему приближается слово *бачїj'* — 'дыхание', которое А. М. Кастрен перевел как «душа» : baitu' — Seele [Castren, 1855]. Слово *ŋilti*, которым пользовался в 1940-х годах А. А. Попов [1976; Третьяков, 1869, *418*] для обозначения души, буквально значит 'живой'. Оба слова в соответствующем случаю словесном выражении могут быть переведены нганасанами на русский язык как «душа». За каждым из этих двух слов тянутся обширные концептуальные значения, и их перевод не может быть однозначным в контексте разных речевых высказываний. Разрыв между словом и его переводом усугубляется еще и тем, что, например, за словом *бачїj'* и словом 'дыхание', как и за другими словами, стоят в традиционном понимании нганасан и современном русском понимании ассоциативные характеристики, не совпадающие по всем нюансам значений [Леонтьев, 1969]. Совершенно ясно, что в различных речевых высказываниях сами нганасаны довольно большой круг своих слов ассоциируют с русским словом «душа».

Все, связанное именно с существованием человека (и других живых существ и растений), его практикой, творчеством, со всем, что ему присуще, можно объединить словом *нилу* ~ *нилы* — 'жизнь'='жизненность' или *нилымыты* ~ *нилымты*: *нилы* — жизнь, *м* — суффикс, показатель предельности, *т* — суффикс становления. Таким образом, наиболее точный этимологический перевод этого слова — «жизнь продолжающаяся, когда-то установленная, ставшая». Рассмотрим, что же входит в комплекс, передаваемый нганасанским *нилымты*. Мы снова увидим, что актуализируются предметно-действенные связи человека.

Жизнь каждого отдельного человека в первую очередь присуща ему самому. Она в каждой частице его существа как действующего, в каждой частице его тела, в его мыслях. Каждая такая частица может быть представлена как он сам (pars pro toto). Но его жизнь не только в нем самом. Она и во всех предметах и существах, с которыми он соприкасается, она связана с его одеждой, запахом, именем, творчеством, речью, песней, танцем, поступками, практикой, обычными промысловыми дорогами, жилищем, детьми и т. п. как бы невидимыми нитями. И все это и каждое в отдельности может выступать как он сам, его ипостась. Часть его существа как бы прилипает ко всему, с чем человек имеет дело, что так или иначе связано с его действием и его образом. Например, в одежде, сшитой женщиной, осталась часть ее самой, ее жизни. В нарте, сделанной мужчиной, часть его жизни, его самого. На этой нарте ездит женщина с детьми: значит, в ней частицы жизни мужчины-мастера, женщины — хозяйки нарт, ее детей (они сами). Ю. Б. Симченко также отметил эту черту: «По нганасанским воззрениям, в частности, между предметом и человеком, который его сделал, устанавливается сверхъестественная связь» [1976, *190*]. На всем, с чем человек связан в течение своей жизни, он понемногу оставляет себя самого, свою жизнь, одновременно привязываясь все больше и больше к людям, вещам, в которые он вкладывает себя. А. А. Попов отметил, что предметы, сделанные руками человека, нганасаны считали живыми [1945, *103*]. На местах своего обычного промысла человек также оставляет частицы себя. Если он умер, нганасаны раньше некоторое время не пользовались этой территорией, например не ловили здесь рыбу [МА, 1969], или подкармливали оставшуюся часть умершего через огонь, „очищали“ место огнем. В шестах чума — ипостась дерева (оно само), в шкурах, которыми он укрыт, — ипостаси оленей. В детях — часть жизни родителей, и наоборот и т. д. Слово *нилыпся* употребляется по отношению ко всем предметам и существам, с которыми связан человек в быту, и может быть переведено как ‘хозяйство’ (ближе к русскому ‘живот’ в значении собственной жизни и всей семьи со всем хозяйством).

Остановимся более подробно на связях человека со всем, что его окружает, выделим несколько таких сторон, чтобы их продемонстрировать. Например, мужчина, выбрав подходящие деревья, которые, как предполагается, выбрали его, мысленно предупредил Дерево-мать, что он берет их «не играя, не шутя, а по необходимости». Сделал при помощи своих топора, рубанка, лучкового сверла нарту. Между всеми этими предметами и человеком существует непосредственная материальная связь. Они входят ситуативно в один комплекс и в нем объединены. Какой человек, какие орудия труда, какое дерево — такой и будет нарта. У каждого как будто есть свой характер, свои трудовые навыки, свое «желание». Если человек выбрал плохое дерево, оно не поддается обработке, значит, Дерево-мать «показала» ему плохое дерево, само дерево не хочет подчиняться ему, рубанку, топору или сверлу

и т. д. Наконец, нарта сделана. Она как бы рождена всем комплексом предметов и человеком. Все эти «части» в ней существуют. Затем мастер, допустим, обменял нарту, и она оказалась во владении другого мужчины, который на ней ездит. Чем дольше он ею пользуется, тем слабее становится связь с мастером. Но в острой ситуации, например при необходимости ехать по кочковатой тундре, где нарта испытывает большие перегрузки и может сломаться, эта связь с мужчиной-мастером может быть восстановлена. Хозяин нарты может мысленно или громкой речью обратиться к мастеру с просьбой, чтобы нарта вывезла, чтобы он помог. Рубанок, сверло и топор мастера пропитываются его существом. Они как бы связаны общей жизнью. Другой человек, сломав старое сверло, данное ему во временное пользование, наносит существенный вред жизни мастера. Но если мастер отдал свое сверло насовсем другому человеку, оно постепенно теряет связь с жизнью хозяина, приобретая новую связь. Если особо ценный и удобный рубанок сын оставляет после смерти отца себе, заменив его имитацией, положенной в захоронение, он никому его не отдает и по мере возможности чинит. Но считается, что, если он сломался третий раз, его надо уже выбросить [МА, 1980]. Чрезвычайно показательно, что у нганасан личная принадлежность вещи идентифицируется с тем, что она сделана определенным лицом. «Было принято, — пишет Ю. Б. Симченко, — любой предмет, изготовленный одним человеком и эксплуатирующийся другим, называть по имени того, кто его сделал»: «мой аркан» — я сделал, «аркан деда» — сделал дед, хотя он и принадлежит мне. «Собственность человека на этот предмет, выражающаяся в возможности заставить этот предмет выполнять свою волю, сохраняется независимо от того, в чьих руках он находится» [1976, *190*].

Другой пример. Мужчина нашел во внутренностях пойманной им рыбы камень, т. е. Вода-мать (Земля-мать) отметила его, послав ему свою ипостась, своего «ребенка», постоянно с ней связанного. Человек его одевает (жена шьет одежду, связь с ней), кормит своей добычей, возит в своей нарте, укрывает своими шкурами; этот «ребенок» все время возле мужчины и его семьи, делит с ними их жизнь, хотя обладает и самостоятельностью существования. С ним разговаривают, «поднимая» его от сна, постукивают осторожно палочкой, обращаются с просьбами. Но он, допустим, не помогает. Именно в таком случае (камень — тело Земли) избавиться от него очень трудно, так как он связывает жизни его владельцев с Землей-матерью. Можно оставить его с кем-нибудь в захоронении, передать, но и это чревато последствиями. Самое лучшее — если кто-нибудь попросит его отдать, т. е. он сам захочет перейти.

Если человек сам сделал себе деревянного койка, вложил в него свои мысли, свои цели, а койка не помогает, как бы противоречит жизни человека, он может его наказывать, не кормить и в конце концов выбросить. Но никто его не подберет [МА, 1972]. Койка, сделанный по рекомендации шамана или им самим, кроме про-

чего, тесно связан с шаманом, с его жизнью, мыслями. Он может быть и выброшен по совету того же шамана.

К одежде вообще было особое отношение, так как она вся пропитана человеческим запахом, жизнью, близка телу. В прежние времена, если кто-нибудь преднамеренно разрезал одежду другого человека, чтобы причинить ему зло (фактически он убивал его), должен был быть наказан смертью. В 1930-е гг. в таком случае уже можно было откупиться [Попов, 1945, *142*]. Мне пришлось быть свидетелем поведения старого нганасана, очень хорошо отражающего отношение к одежде. Работавший временно в поселке приезжий русский мужчина, стоя позади старика, одетого в потертую оленью парку с торчащими остатками меха, из самых добрых чувств решил придать парке более опрятный вид и потихоньку стал выщипывать мех, бросая кусочки на пол. Когда старик заметил это, обернувшись, он покраснел от возмущения, потом лицо его побледнело, он начал страшно ругаться и набросился бы на обидчика с кулаками, но обстановка (собрание в сельсовете) не позволяла этого сделать. Он подобрал с пола кусочки меха и, зажав их в кулаке, решительно вышел. Приезжий, конечно, был совершенно обескуражен такой реакцией и вслух решил, что старик явно не в своем уме [МА, 1976]. Если одежда живого человека оказывается бесхозно валяющейся на земле, Земля забирает себе его жизнь. Особенно явно такое положение проступает по отношению к головному убору. Шапка как бы вся пропитана не только телом, но и мыслями. Человек, нашедший ее, может повредить ум и жизнь владельца [МА, 1975], а Земля — забрать жизнь [ср.: Долгих, 1976, *105—106*]. Старая одежда может быть в крайнем случае оставлена подвешенной к дереву. До тех пор, пока она свалится, запах, «дух» ее владельца уже успевают выветриться. Нам приходилось видеть в лесотундровой зоне вдребезги разорванную обувь из шкуры оленя, именно по этой причине оставленную подвешенной к сучьям. Любопытно, что это правило не распространяется на фабричные резиновые сапоги. Обычно же старую одежду предпочитают пускать на всякого рода заплатки и снова и снова перешивать. Одежда роженицы также подвешивается к дереву или оставляется на месте родов.

Необходимо остановиться и на существовании в недавнем прошлом у каждого нганасана своей личной песни-мелодии. Как ее характеризует музыковед И. А. Бродский, это «художественно-психологический тонкий, глубокий и точный его автопортрет — амулет, призванный сопровождать его, охраняя и принося счастье всю жизнь» [1976, *246*]. Вскоре после рождения ребенка первую песню для него сочиняет мать и дарит ему. Она так и называется «дареная песня». Уже в период наступления половой зрелости каждый сам сочиняет песню для себя. Ее, например, поют во время ухаживаний. По моим данным, такая индивидуальная мелодия не имела твердо установленного текста из слов. Ее обладатель вкладывал в мелодию словесную импровизацию соответственно случаю, когда она исполнялась, чаще для себя же. Мате-

риал наших наблюдений свидетельствует, что эта мелодия составляла такую же принадлежность человека, как его мысли, его дыхание, одежда и т. п. Человек, запевший не свою мелодию, мог ожидать наказания от ее владельца. Такие «передразнивания» вызывали серьезный активный протест еще в 1960-е гг., особенно когда молодые нганасаны пытались повторять мелодии стариков. Подобное отношение к передразниванию мотива объясняется тем, что пропевший его, как полагали, забирает часть самого сокровенного, часть самого человека, его самовыражения, его мыслей. Повторяющий чужой мотив может вложить в него свое содержание, не *только* словесное, но и мысленное, изменить окраску звучания и т. д. Большое значение имеет и то, что она звучит «не своим голосом», а это путает мысли, вредит подлинному владельцу. Тот, кто повторяет чужую песню, «ворует ум (*корса*)» владельца. По понятным причинам уже скульптор, создавший как бы сколок с человека (образ, тень), получает для своих целей часть жизни человека. Но здесь образ закреплен в материале, он как бы не «сигналит» звуками в пространство. Он хоть и виден, но его не очень хорошо слышно. Несколько иное положение с личной мелодией.

Она представляет собой то, что создано мыслью человека, относится к внутренней его части. Произнесенная или пропетая, искаженная другим человеком, образ-песня тут же «уходит» в пространство, не материализуясь в твердом теле, как в скульптуре, ее не удержать, не закрепить. Поющего чужую песню старики с полным основанием называли чрезвычайно презрительным, носящим статус ругательства самого низкого сорта словом «вор». Нанести вред человеку можно через его песню. Когда, например, сказитель исполняет какое-нибудь произведение, он в песне сливается с образом персонажа, который как бы поет через сказителя. Большие эпические произведения *ситтабы* строятся таким образом, что сказитель *ңала* [МНЯ] перемежает пение речью, причем речь появляется в момент «перемены декорации». Каждый персонаж обладает своей мелодией, т. е. должен звучать «своим голосом», а от себя сказитель пользуется речью. Он как бы присутствует в мире персонажей в виде своеобразного нго. Любопытно, что, когда я предлагала старикам-нганасанам спеть какую-нибудь песню для записи на магнитную ленту, они предпочитали воспроизвести свою личную песню. Ее исполнение всегда вызывало у них приподнятое настроение, стремление молодиться.

По-видимому, стоит отметить, что, по нашим наблюдениям, прослеживается отношение к песне, как к чему-то, что не должно прерываться, но может тянуться, как веревка или дорога. Например, во время шаманского сеанса в процессе пения необходимо, чтобы голос звучал постоянно. Поэтому «подпевала» тут же подхватывает очередную фразу шамана и тянет, *пока* тот начнет следующую. Их голоса все время чередуются, как бы реализуя связь-веревку, протянутую между миром нго и людьми. То же — у ненцев [Симченко, 1975, *94 сл.*].

Необходимо кратко остановиться на отношении нганасан к воспроизведению вообще любой модели вещи, явления или поведения. Прослеживается, что модели приписывается вся реальность настоящего существования предмета или действия, которое она изображает, в нее вкладывается часть жизни изготовителя. Никто из стариков нганасан не решился показать мне, как строится чум для умершего. Человек среднего возраста, собравшись построить такой чум из спичек на столе, приставил две спички и тут же их и все приготовленные на этот случай другие разбросал широким движением рук в разные стороны по всей комнате. То же поведение зафиксировано и у долган: мне показывали с помощью спичечных коробков, как делается обкладка внутри могильной ямы. Строительство модели было только слегка намечено, и тут же все коробки были смешаны руками на столе [МА, 1974]. В обоих случаях обращено внимание на то, что этого делать нельзя, — «строишь для себя».

Непроизвольное моделирование тоже может привести к нехорошим последствиям. Нельзя, например, складывать вместе ножи, кто-нибудь из семьи погибнет: «Ножи собрались вместе и говорят: „Пойдем хозяев резать“» [МА, 1976]. То же отмечено и А. А. Поповым: песцов не было, так как русские записали их в книги, а книги заперли в сундуки; нельзя записать слово «стонать», так как кто-нибудь заболеет [1976, *33*, *35*]. Птичка на верху деревянного крюка для подвески котла в чуме изображается для того, чтобы в семье были дети [МА, 1976], так как существует представление, что умершие в младенческом возрасте летают в виде птичек возле Луны и могут снова родиться в той же семье. Жужжание шмеля сравнивается со звуком ветра: «Шмель, попроси ветра у своей матери!» [Попов, 1945, *100*]. Любое моделирование, т. е. создание предмета или воспроизведение действия, запаха, звука, образа и т. п., усиливает или ослабляет реализуемую в нем связь. Иллюстрации отношения нганасан к моделям, или ипостасям, как кажется, пронизывают всю настоящую монографию. Все функционально важные для жизни органы человека могут быть смоделированы в «материале» (что более действенно) или мысленно. В том числе и «души».

На русский язык могут быть переведены как «душа» глаза (*сеймы'*), мозг (*дие*), сердце (*сэ*), кровь (*кам*), дыхание (*бачӣ'*) и другие слова в соответствующем контексте. Иногда они могут почти равнозначно заменяться словом «жизнь»: *бачӣ комад'ӧ* ‘(он ему) жизнь спас’ [МНЯ]. Жизнь человека в его тени-образе — *сызаука ~ сыза ~ сы*”. Как «душа» могут быть переведены слова *корса* ‘нутро’, ‘ум’, ‘мысль’,[1] *кунсызы* ‘относящееся к тому, что внутри’

[1] Ср. хант. *kŏr ~ χŏr* ‘вид’ [Steinitz, 1972], *is χor* ‘тень, душа’ [Черницов, 1959]. Возможно, что слово «корса» в нганасанском языке относится к реликтовой или заимствованной лексике, так как оно скорее этимологизируется из других языков как внешняя оболочка, в то время как у нганасан оно инвертируется. В различных выражениях может быть заменено словом «сердце».

[МА, 1976], *цонда*" 'ум', *тынсе*'а [Симченко, 1963а, *169*]. При работе с нганасанами выяснилось множество противоречивых толкований тынсе'а. Так же, как все человеческие ипостаси, «души», тынсе'а 'мысль' в какой-то мере способна жить отдельно от человека: «Сам я в чуме сижу, а тынсе'а моя возле оленьего стада ходит, туда перекочевала». «Моя душа (тынсе'а) возле стада» [МА, 1973]. В то же время тынсе'а рассматривают и как некую нить, связывающую ближайших кровных родственников между собой. Если человек умирает, значит, умершие ранее отец или мать «потянули» его к себе за тынсе'а, и она уходит от него к ним иногда задолго до фактической смерти, например за полгода [МА, 1975]. По мнению других, именно тынсе'а после смерти человека, пока его не похоронили, «ходит» по знакомым местам, проявляясь в треске и шипении поленьев в огне очагов или печек [МА, 1975]. В представлении некоторых сравнительно молодых нганасан тынсе'а может быть только у шаманов или койка [МА, 1975]. Здесь она связывается с некоей их способностью помогать человеку или причинять вред через многочисленных нго. В любых случаях в переводах на русский применяют слово «душа». Наличие таких противоречивых толкований этого слова заставляет подозревать его заимствование нганасанами из другого языка с привнесением своей семантической окраски. Скорее всего оно попало к ним от их тюркоязычных соседей — долган или якутов, где *tyn* связано с понятиями «дыхание, дышать, жизнь, душа» [Баскаков, 1973, 109]. Оно типологически идентично нганасанскому *бачӣ* 'дыхание' в варианте, близком к более развитым представлениям о душе.[2]

Как «душа» переводят на русский и слово *хотале*:[3] «хоталали — значит, что человек жив, но болен, его хотале внизу», шаман при лечении достает ее снизу [МА, 1971].

Все необходимое для жизни дают человеку Земля, Солнце и Луна. Иногда все приписывается какой-нибудь одной из космических матерей. Думали, что, после того как девушка выходит замуж, Луна-мать сразу начинает считать месяцы и через некоторое время дает будущему ребенку еще во чреве матери глаза, сердце, мозг. При появлении ребенка на свет, как только он открывает рот для первого вздоха, она же сбрасывает ему сверху нить *мәпә*, которая сразу через рот попадает в сердце и там как бы привязывается, прирастает. По другим сведениям, эта нить носит название *бини* [Долгих, 1968, *221*], букв. 'веревка', связывающая людей с Луной-матерью. Называя нить при разговоре по-русски, также применяют слово «душа»: например, «мягкая у него была душа», т. е. нить была непрочной. По другим данным, нити связывают человека с Солнцем-матерью. Под влиянием солнца

---

[2] Вероятно, иноязычное слово было сопоставлено со своим *танса* 'аркан' [МНЯ; Грачева, 1972а]. Ср. *танса* 'порода', 'род', 'народ'.

[3] Ср. эвен. *hат* 'основание, корень', эвенк. *hотиеун* 'смысл, суть (речи)' [ТМС].

дыхание крепнет. Нити отождествляются с солнечным лучом *дизар*, с дыханием *бачӣ* [ср.: Прокофьева, 1976, *107*]. Это же название *бачӣ'о* носит и пар, который выходит изо рта человека во время дыхания [Попов, 1976]. При камлании над больным прочность нитей имеет первостепенное значение: шаман, потягивая, как бы пробовал их крепость, если они при этом недостаточно сильно натянуты, он считал дыхание больного не совсем укрепившимся и медлил с камланием [Попов, 1936, *102*].

Вероятна некоторая реконструкция того, что волосы представляли собой отчасти материальное воплощение нитей, тянущихся к Солнцу, если иметь в виду возможность реализации этой связи. Нганасаны предпочитали не стричь волосы, а расчесывание волос, прежде заплетавшихся в две косички, приурочивать ко времени непогоды [МА, 1971].[4] Иногда очесы привязывали к ремешкам, украшавшим спинку меховой одежды. И здесь просматривается возможность связи ремешков с теми же нитями жизни. К их концам, например, прикрепляли блестящие предметы, «притягивающие» лучи Солнца.

Особо надо отметить представления о глазах, которые рисуют их как минимально необходимую часть для того, чтобы появилось целое живое существо, в том числе и человек. Полагали, что глаза всему живому дает Земля-мать [Долгих, 1968; Симченко, 1976, *239—253*]. По МА до некоторой степени прослеживается утрата четкости такого представления, очевидно, связанная с переплетением взглядов на глаза как на «душу»: наряду с Землей-матерью называли и Луну-мать. Обычай вынимать глаза у убитого оленя и отдавать их земле отмечается по отношению не только к дикому [Миддендорф, 1878, *685*], но и к домашнему оленю. Оленевод, забив домашнего оленя для пищи, вынимал его глаза и бросал их в сторону стада, говоря: «Пусть снова попасутся!» [МА, 1973].[5] Если в отношении того, кто дает глаза, существуют разноречивые мнения (Земля и Луна), возможно, вызванные приписыванием Луне функций Земли в связи с ролью Луны как помощницы при родах, то в отношении образа-тени, *сыʒаӈка*, двух мнений нет. Тень дает Луна. Это представление нашло отражение и в подвесках шаманского костюма. К металлическому диску, изображающему Луну, прикреплены металлические изображения человека и собаки (рис. 10). Хотя, по полученной информации, они половинные и изображают баруси и его собаку [МА, 1976], баруси может рассматриваться и как тень-образ, т. е. сыʒаӈка. Несмотря на то что нганасаны уже давно оленеводы, эта пара как бы моделирует более раннее домохозяйство нганасан — людей и собак (ср. суждение, что у оленя и собаки не та мать, что у всех хвостатых, так как они «всегда с человеком ходят»). Тело, *хют-*

---

[4] У долган, например, считается, что мытье волос вызывает дождь, ветер или пургу [МА, 1980; ср.: Фрэзер, 1980, *265*].

[5] Обычай вынимать глаза дикого и домашнего оленя, лося и вешать их на дерево или класть на специальный помост отмечен и у эвенков [Окладников, 1949; Туголуков, 1962].

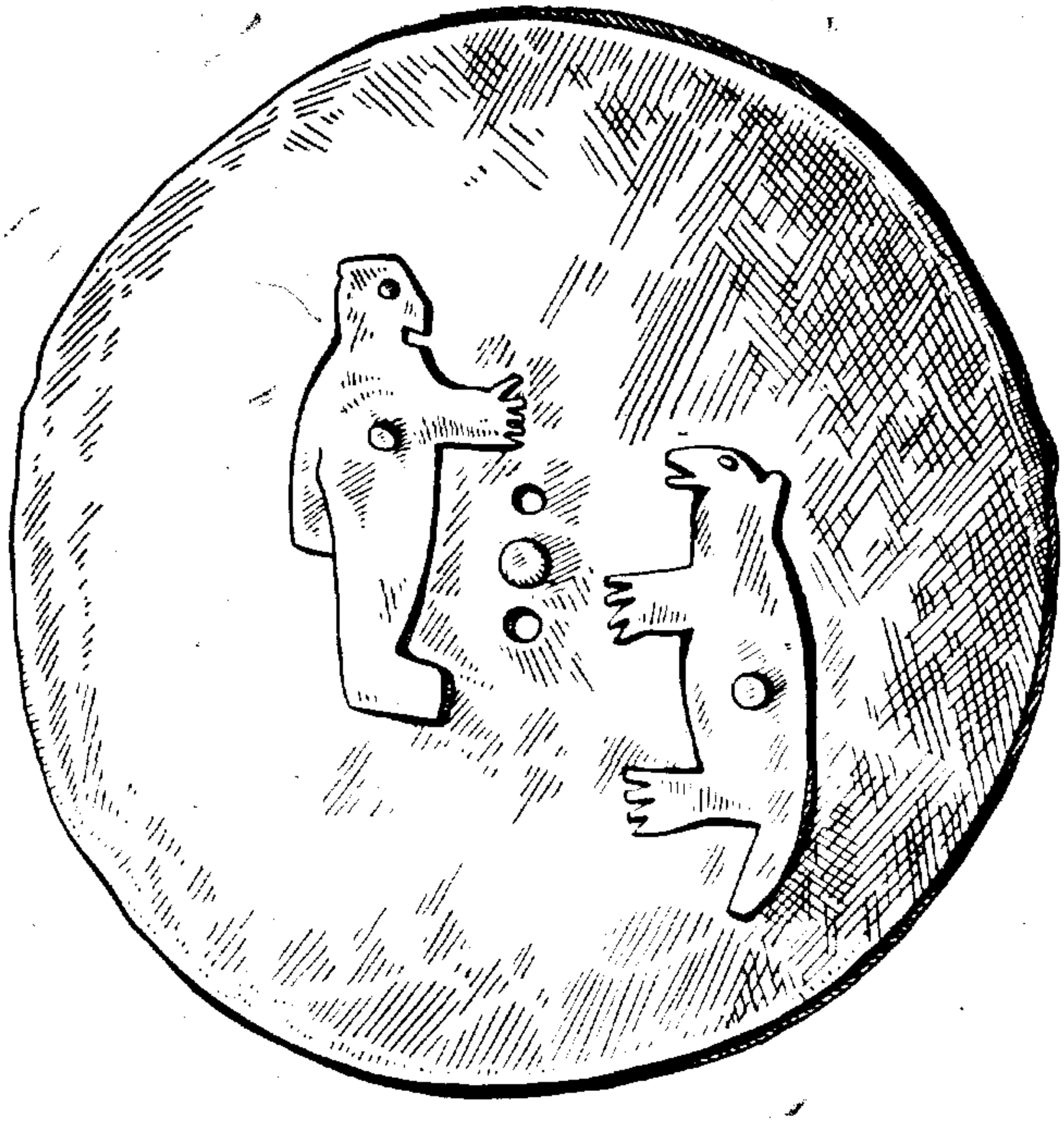


Рис. 10. Изображения человека и собаки на металлическом диске (Луне) — подвеска со спинки шаманской парки Тубяку Костеркина (МА, 1976).

тада, нганасаны иногда не включают в число важнейших частей для жизни. Объясняют это таким образом: если тела нет, то и все остальное не может существовать. А уж если все остальное, главное, имеется, то, естественно, будет в теле [МА, 1973]. Тело понимается как вместилище, оболочка [ср.: Симченко, 1972, *54*].

Без необходимых для функционирования человека как живого существа органов и отправлений, включая и все с нашей точки зрения иррациональные моменты традиционных знаний нганасан, человек существовать не может. Это касается и детей. Однако по мере их роста они все больше и больше связываются с жизнью всех людей, получая как бы дополнительные «души» — зубы, речь, имя, умение ходить и т. д. Маленький ребенок еще тесно связан с тем миром, откуда он пришел, с миром нго: по поведению детей судят о возможном приезде гостей, о надвигающемся несчастье, о состоянии погоды в ближайшие дни и т. д. Когда ребенок еще только начинает говорить, к его детской речи внимательно прислушиваются, так как он может передавать в ней какую-нибудь информацию из мира нго. Так же прислушиваются к «речи» огня.

Не составляют исключения и шаманы. Но их особые способности формируются при участии «ошаманивших» их нго и могут трактоваться как получение дополнительных «душ» [Попов, 1936,

97]. Женщины в период способности к деторождению также считаются более близкими к миру нго, чем мужчины, особенно в периоды кровотечений, беременности и родов на них накладывается масса запретов *ңянкары* [МА].[6] Женщина как бы постоянно связана с невидимой брешью в земле, которая открыта то больше, то меньше и через которую Земля вкладывает глаза в тело женщины и потом «вытягивает» ребенка. Открытость этого воображаемого отверстия опасна, так как через него может быть утащена жизнь других людей. Если мужчина случайно увидел роды своей жены или ее менструальную кровь, он должен ослепнуть, будучи «опоганенным», *ңадюмю*:[7] Земля заберет его глаза [МА, 1971; Попов, 1945, *50*]. А ведь от промысла мужчины зависела жизнь всей семьи. Прослеживается любопытная параллель. Нганасанка рожала обычно в отдельном небольшом специально поставленном чуме, стоя на коленях и держась за шест, привязанный вертикально перед ней к шесту чума и упирающийся в землю. Когда роженица падала от усталости, чтобы придать ей прежнее положение, ее привязывали к перекладине между шестами чума над ее головой, пропустив ремни под мышками. В XIX в. на шаманском костюме нганасан имелись кольца, прикрепленные на плечах, за которые во время камлания шамана привязывали ремнями к такой же перекладине над головой [Третьяков, 1869, *428*]. Воспоминания о плечевых кольцах сохранились и сейчас [МА, 1969]. Возможно, в положении шамана во время камлания моделируется положение рожающей женщины для усиления непосредственной связи с Землей как дающей и забирающей жизнь.

Состояние жизни человека определяется Луной (или Солнцем). Оно зависит от того, какую нить бросает ему Луна, удерживающая другой конец нити у себя. Если нить толстая, крепкая, «двойная, четырехмотанная», человек проживет долго, «120 и больше лет жить будет»; если умирает молодым — «тонкая нить была у него». Про умершего младенца скажут, что его нить была совсем короткой, по-русски это звучит так: «мягкая была душа». Из этой фразы видно, что жизненная нить отождествляется с дыханием, поскольку нганасаны в быту чаще всего употребляют русское слово «душа» именно применительно к дыханию. В момент смерти Луна отрывает нить от сердца и этим прекращает дыхание. Либо нить сама истончается настолько, что рвется, либо ее перегрызают существа мира нго, которые, подобно людям, охотящимся за оленями, охотятся за людьми [Попов, 1976, *34*]. Существуют представления о том, что жизнь может быть выдана одна на двоих (в случае рождения близнецов). При этом она уже заранее «выдана» с обозначением пола. Если эта жизнь мужская,

---

[6] Ср.: ненец. *наңгӑрць* — 1) открыться, раскрыться (о двери, крышке и т. п.); разинуться (о рте, пасти); 2) вскрыться (о реке и т. п.); *няңгамзь* — прийти в ужас, ужаснуться [Терещенко, 1965]; эвенк. *ңэлэ* — страх; эвен. *ңӑл* — испытывать страх, бояться [ТМС; ср. Прокофьева, 1953, *207*].

[7] Ср. эвенк. *ңади* — звать, сманить, соблазнить, поманить рукой, позвать [ТМС].

а близнецы — мальчики, то они спокойно «делят» ее на двоих. То же происходит с «женской» жизнью, если близнецы — девочки. Но если выдана мужская жизнь, а дети разнополые, один из них, девочка, находится как бы «вне закона», пока в семье матери одна из женских «жизней» не окажется свободной, т. е. какая-нибудь женщина должна умереть [ср.: Кулемзин, Лукина, 1977, *159*].

В период всей жизни человека бачу «живет» в сердце. Если человек тяжело заболел, плохо дышит, обычно говорят: «Душа близко стала, к горлу подошла», — употребляя слово «бачу». При наступлении смерти дыхание первым покидает человека. Сразу после этого бачу некоторое время еще живет в чуме в виде оставшегося воздуха, «духа», запаха умирающего, она «еще далеко не ушла». По старым представлениям нганасан, пока бачу еще рядом, ее можно попытаться вернуть. Описываемые П. И. Третьяковым крики и «вопли», производимые окружающими после момента смерти [1869, *403*], связаны именно с этой возможностью. Им же зафиксировано, что, по воззрениям «самоедов» Туруханского края, «человек продолжает жить без души сутки, даже более» [*418*].

В связи с этим интересен следующий случай, очевидцем которого был долган Михаил Афанасьевич Попов спустя несколько лет после окончания Великой Отечественной войны. Дело происходило в темную пору в пос. Волочанка. Был очень сильный мороз. В жилище к М. А. Попову зашел нганасан Б. Он был значительно навеселе. Поговорив с Михаилом Афанасьевичем, Б. вышел, сел на нарту и поехал по направлению к своему чуму, находившемуся вдали от поселка. Прошло несколько часов, когда вышедший из жилья хозяин увидел приближающуюся упряжку оленей. Обнаружилось, что это — упряжка Б., а сам он, засыпанный снегом, лежит в нарте. Подошедший брат Б. и М. А. Попов внесли замерзшего в жилище М. А. Попова. Сам хозяин рассказывает, что он очень испугался, так как Б. был совершенно мертв. Пульса не было, дыхания — тоже. Брат умершего быстро сбегал в соседние чумы и привел с собой еще одного нганасана рода Линанчар и его сестру. Вдвоем мужчины положили Б. между собой на нары балка, сняли с замерзшего парку и начали громко петь песни и поводить при этом плечами, подталкивая Б. весьма основательно с обеих сторон. Женщина била в бубен и подпевала им. Через какое-то время Б. громко вздохнул, потом начал с закрытыми глазами двигать плечами (все продолжали громко петь), затем сел и стал подпевать, открыв глаза. Двое также сели, и некоторое время все вместе продолжали пение.

О правдивости этого рассказа нам несколько раз (в 1971, 1972—1975 гг.) пришлось переспрашивать М. А. Попова, и всегда он подтверждал реальность этого события, так как ни сам Б., ни его брат об этом происшествии по понятным причинам не хотели вспоминать. Любопытно, что другие пожилые нганасаны, которым я передавала этот рассказ, с интересом его слушали, не выказывая

особого удивления. Но за этим обычно следовали вопросы (в двух случаях из трех): «А что потом с ним было? Он, однако, шаманом стал наверное? Как выдержать такое? Простому человеку такое, однако, выдержать трудно» [МА, 1972]. Нганасаны, участвовавшие в «оживлении», никогда не считались шаманами. По всей видимости, то, о чем рассказывал М. А. Попов, относится к народным нганасанским приемам оживления. Сам по себе этот рассказ выглядел бы совершенно фантастическим, если бы прием, описанный в нем, не подтверждался аналогичными свидетельствами из других регионов и фольклорными данными, иллюстрирующими примеры оживления громкими звуками и танцами [Дульзон, 1972, *98* (кеты); Анисимов, 1958а, *81* (североамериканские индейцы); Райт, 1971, *126* (нгомбе, Дагомея)].

Поиски «оторвавшейся» бачу и возвращение ее в тело больного взяли на себя шаманы. Для этого совершается очень тяжелое и сложное камлание вниз, в землю мертвых, где шаман в чуме умерших родственников больного пытается найти его заблудившуюся бачу (или «сердце») и вернуть ее обратно, т. е. снова вложить в рот, и больной должен при этом ее проглотить. Но если она оторвалась от сердца окончательно, ее никогда никакой шаман не поймает — у него нет сил, чтобы присоединить ее к сердцу. Фактически шаман вначале делает то же самое, что и в описанном выше случае. «Призванный к труднобольному, старается неожиданным образом, так сказать, разразиться перед ним потрясающими звуками своего бубна. Если после этого маневра больной приподнялся, а тем более закричал, то спасение его верно. . .» [Третьяков, 1869, *433*]. А. А. Попов отметил, что у нганасан нет слова для обозначения лечения или лекарства в нашем значении, при необходимости пользуются русскими словами [1976, *36*]. Вместе с тем есть слово *солюптю* ‘оживи’, отсюда *солюптюгату* ‘оживлял’, т. е. в нашем значении лечил [МА, 1971].

Глаза, сердце, мозг, тень, когда умирает человек, уходят в землю мертвых. Особенно ярко это представление выражено у родов Чуланчар, Лининчар, Нюняньдя, Момде, у более молодых представителей рода Нгамтусу’о. Пожилой Демниме Нгамтусу’о, в общем утверждая то же самое, иногда вдруг говорил: «Человек умер. Сыдангка нет — Луна взяла, сеймн — Луна взяла». На такое суждение, возможно, накладывает отпечаток и то, что во всех случаях, связанных с трудными родами, нганасаны непосредственно, помимо шамана, обращались к Луне. Дорога, по которой шаман отправляется за здоровьем детей или в связи с трудными родами, также пролегает к Луне (такое камлание называется *ны я нготодатты* ‘идти (обращаться) к нго женской земли’). Примечательно, что шаман видит ее расположенной рядом с дорогой в землю мертвых [МА, 1972]. В связи с таким положением и наблюдается переплетение воззрений (ср. переплетение функций Солнца и Луны).

Определенное отношение к глазам пронизывало всю жизнь нганасан. Уже у заболевшего человека глаза становились «дру-

гими». Особенно это касалось шаманов, которые должны были обладать такими глазами во время своих путешествий по шаманским дорогам. В процессе становления молодого шамана, *нгадемтате*, окружающие проверяли, «появляются ли у него другие глаза». Для этого избраннику надевали повязку на глаза и предлагали найти какую-нибудь вещь или пройти, не споткнувшись, через положенные на земле хорей, копье или шест чума. При камлании «на большие расстояния», в нижний и верхний миры, шаман должен иметь «другие» глаза, еще больше отличающиеся от глаз обычных людей. Их ему дают его помощники *дямаза*. Изображения глаз имеются и на его шапочке *нойбукэ* или *тутайся*. Это, как правило, две темные бусины, пришитые спереди и заключенные в два медных колечка. Они могут быть изображены двумя медными кружочками с медными клепками в середине. Такие же глаза необходимы и койка. Они чаще всего изображаются двумя бусинами. Ю. Б. Симченко отмечено, что сновидения и мыслительные зрительные образы объяснялись самостоятельным уходом и путешествиями глаз [1976, *252*]. Придавая такое большое значение глазам, нганасаны и по-особому относятся к ним, когда человек умирает. Все лицо умершего покрывают ровдужной маской или закрывают только глаза полосой красного сукна (см. ниже, с. 95). Места, расположенные на ткани или ровдуге против глаз, носят название *сеймити боба* — «вместо глаз» [МА, 1972], что еще раз свидетельствует об особых хлопотах по их сохранению.

Можно думать, что прежде существовали похожие представления и в отношении органов слуха. Еще во времена А. Миддендорфа уши убитых диких оленей полагалось тотчас съедать или отбрасывать через плечо подобно тому, как это делалось с глазами [Миддендорф, 1878, *685*]. Н. Третьяков также отметил, что на переправах оленя через реки «самоеды набрасывают кучи ушей, отрезанных у добытых ими оленей». Он считал, что таким образом приносится жертва «дьяволу для снискания его покровительства в промыслах на будущее время» [1869, *434*]. Однако здесь, конечно, проявился не обычай принесения жертв, а определенное отношение к ушам. Пока трудно в полной мере вскрыть эти представления. В то же время их наличие подтверждает отношение нганасан к умершему как слышащему разговор живых людей еще некоторое время после момента смерти вплоть до захоронения. Шаману для общения с потусторонним миром также нужны особые уши. И они имеются на его шапочке в виде двух колечек, подвешенных на тесемках или ровдужных ремешках против ушной раковины. К парке шамана Тубяку Костеркина (Нгамтусу'о) было прикреплено множество кончиков ушей оленя, нанизанных на нитку [кол. МАЭ, № 6680—36]. Они представляли собой ипостаси действительных оленей (личное стадо одного из нганасан), жизни которых шаман сохранял, по его выражению, «тянул» [МА, 1976].

Представление о сыʒаӈка, тени-образе, включает в себя все то,

что, по мнению современного человека, обычно связано с образом. Но в старом понимании нганасан образу, не только выраженному в материале (скульптура, фотоснимок, портрет, написанное имя, его песня, одежда и т. п.), но и мысленному, придается характер самостоятельного существования как ипостаси, а следовательно, существенной части самого человека, животного или предмета. И хотя само слово *сыʒаӈка*, по-видимому, образуется от *ситы* 'два', по всем представлениям прослеживается не половинное или парное значение, а именно признак раздельности. Если трактовать тень-образ как «двойника» [ср. Хомич, 1976, *23*], тогда-то и получается бесконечная размноженность «душ-двойников» или «свободных душ». Между тем в нганасанском материале сыʒаӈка можно себе представить как образ, возникающий на уровне представлений другого человека, как изображение человека (скульптура, рисунок), речь, слово, имя, песня и т. д., как сколы с него самого. Через этот образ можно нанести вред человеку, так как он является весьма существенной частью жизни.

После смерти человека часть его существа в течение некоторого времени, особенно сразу после смерти, как бы растворена в окружающих его людях и предметах. Остро воспринимается диссонанс между мертвым человеком и его живым окружением. Но так как он «пошел другой дорогой», которая как бы открылась, он может захватить с собой и живого человека. Все вольно или невольно думают об умершем, что выражается вполне материально: он в это время ходит по всем знакомым местам. Местопребывание сыдангка тоже показательно: «сыʒаӈка в голове сидит». Умерший и уже захороненный может появляться во сне, требовать свою вещь, которую ему забыли положить и которой он связан с миром живых, поэтому он не может идти дальше. Такую забытую вещь можно оставить для него возле захоронения или в любом месте тундры.

Если спустя десять лет умерший все-таки приснится, то предполагается, что его сыдангка уже не будет целой. У нее будет одна рука, одна нога, один глаз. Таким образом, давно умерший как бы превращается в баруси. Сыдангка через некоторое время после смерти человека может дать свое ответвление — злое существо *нгамтэр'у* (зачастую еще умирающего называют *нгамтэр'у*), а через более длительный срок — баруси, которые питаются сердцем живых людей, «грызут» нити-дыхание, забираются в голову и «едят» мозг. Заболевание человека часто объясняется этими причинами, т. е. кознями баруси и нгамтэр'у [Грачева, 1976а, 52].

Таким образом, существуют три названия (*сыʒаӈка*, *баруси*, *нгамтэр'у*) для маркировки образа человека в его прижизненном и посмертном существовании. Попробуем разобраться в их семантических оттенках. Сыдангка — образ-тень и живого, и мертвого человека, она постепенно умирает с исчезновением образа из мыслей и представлений других людей, становится половинной, отчасти совпадая с баруси. Но баруси может возникать и при жизни

человека из любого его грязного предмета, например из запачканной кровью брошенной повязки («порезанной руки ребенок») [Долгих, 1976, *130*; МА, 1971], в которой заключена ипостась человека (ср. ненец. *вйр*" 'грязь', *парнэ* 'ведьма'). Тем не менее баруси тут же начинает самостоятельное существование и часто (по фольклору) помогает своим «хозяевам», которые постоянно хотят от него избавиться. Один из стариков так образно охарактеризовал раздельное существование баруси и людей: «У баруси своя организация, а у людей своя» [МА, 1972], но они такие же «вещные», как люди. Тот же старик помещал их на среднюю землю, рядом с людьми. Они живут в земляных жилищах и питаются падалью. Но когда не могут добыть себе еды, воруют мясо и рыбу с вешал у людей. Баруси часто живут у оставленного людьми чумовища. Они ассоциируются с умершими предками [МА, 1972, 1973].

Было бы не совсем точно окончательно прийти к выводу, что баруси — половина человека, как бы разрезанного вдоль. Когда я, используя фотографии, выясняла у нганасан значение нескольких антропоморфных изображений, находившихся в энецких шаманских нартах, оставленных невдалеке от берега р. Большой Хеты на Гыданском полуострове [МАЭ, кол. № 6682-5-12], нганасаны сразу же сказали, что они представляют собой семью баруси [МА, 1972]. Почти каждое из этих изображений было ущербно, но не наполовину (если не учитывать их плоскостное изображение), а частично. Из восьми изображений у трех не хватало рук или ног, у двух ноги были изображены уродливо, три были целыми. Два имели знаки мужского пола.

Ближе к русскому слову «привидение» стоит нгамтер'у. Он может забираться в мозг человека, и тогда тот «становится украденным», по выражению нганасан [Грачева, 1976а, *53*]. Так как нгамтер'у — тоже половинное существо, он все время хочет стать целым, «завидует» и поэтому стремится украсть живого человека [МА, 1973]. Он очень опасен детям. Болезни (нганас. *коча*) тесно связаны с представлениями о баруси-нгамтер'у. У восточных нганасан баруси и коча однозначны. Сюда же присоединяется и более раннее, как я полагаю, представление о болезни как о черве (*кольчу*). Все они тесно переплетаются. Один из нганасан, страдавший от фурункула, жаловался мне таким образом: «Чирвяк грызет. Доктор не помогает. Шамана нет», — явно переплетая значения русских слов 'червяк' и 'чиряк'.

Вред живому человеку, как уже упоминалось, можно нанести именно через его ипостаси, в том числе и через брошенные им вещи. Они в полной мере представляют человека. В частности, шаман, прежде чем приняться за лечение больного, может попросить какую-нибудь его вещь, по которой он узнает, будет ли лечение эффективным [МА, 1976]. Большое значение придается сохранению целостности человека при жизни: отрубленный палец или ампутированная нога всегда хранятся в вещах человека [МА, 1976]. Так же сохраняют обрезанные волосы, ногти и т. п.,

чтобы со смертью положить их в захоронение [ср.: Кулемзин; Лукина, 1977, *157*]. Будучи брошенными, они могут быть причиной возникновения баруси или стать их добычей, повредив жизнь человека. Обратная связь проявляется и в том, что каждая часть человека, даже будучи соединенной с ним, как бы живет самостоятельно, по своему желанию. Заболели зубы — нганасан может сказать: «Зачем они так делают?» [МА, 1971]. Для того чтобы не было страшно, не трепетало сердце, надо громко сказать своему сердцу: «Сердце! Ты не должно бояться!» [Попов, 1945, *98*]. Уничтожить человека можно, если порезать его след ножом или создать его изображение (койка) [8] из любого материала (предварительно обратившись к материалу) и проткнуть его, подкрепив свои намерения произнесенной вслух или мысленно соответствующей фразой, и т. д. Сходный обычай при клятвах отмечается и у ненцев [Шренк, 1855, *363*].

Человеку и даже целому роду можно было нанести вред и другим способом. Прежде у долган существовал обычай избавляться от болезней при помощи прохождения через очистительную деревянную рамку *сычипкан* [Гурвич, 1948]. Детали такой рамки после процедуры оставались на том месте, где она производилась, и все предметы, связанные с ней, и сама рамка считались нечистыми. Они были как бы заполнены болезнями, которые в них «застревали». Для того чтобы нанести вред жизни целого рода, злоумышленник брал какую-либо часть рамки и подкладывал ее на оставленное чумовище или в захоронение, говоря при этом: «Пусть твой род умрет от этих болезней» [МА, 1969]. Подобные действия считались очень страшными. Человек или род, против которых они были направлены, неминуемо должны были погибнуть.

Злонамеренные действия шамана не отличались от действий обычных людей. Однако почти всегда имелась твердая уверенность, что по отношению к своей кочевой группе этих действий не будет, так как шаман был призван спасать ее от всевозможных бед. Когда дело касалось других, такие меры оправдывались, хотя вызывали активный протест потерпевшей стороны. Чаще всего отношения койкуптара существовали между двумя враждующими шаманами. С каждым из шаманов старались сохранять хорошие отношения, так как им приписывалась способность на большом расстоянии причинять вред. Неожиданная и непонятная смерть человека объяснялась исключительно этой причиной. Это убеждение настолько сильно, что в некоторых семьях бытует и сейчас, приводя иногда к тяжелым, внешне никак не оправданным последствиям [МА, 1979].

Шаман во время камлания мог нечаянно «проглотить» часть «жизни» присутствующих вместе со своими «духами», которые входят в него через рот. При этом он после окончания камлания

---

[8] Такие отношения называют *койкуптара*. Это выражение бытует и сейчас в значении «друг на друга беду наводят».

становился сонливым, у него болел и пухнул живот. Часто шаман сам догадывался, что случилось, и просил избавить его от этого, но иногда о происшедшем догадывались только по поведению «проглоченных». Они тоже становились чрезвычайно сонливыми, отказывались от еды, бледнели и т. п. Тогда приходили к шаману и требовали отдать обратно то, что он проглотил. Иногда он не соглашался, не чувствуя вины. Тем не менее двое мужчин перетягивали крепко-накрепко его живот «до костей» и вызывали рвоту, подставляя чистый снег или чистую посуду. При этом он изрыгал волосы проглоченных, и их затем раздавали владельцам. Так, например, рассказывают, что шаманка Дёруо Момде однажды «проглотила» пять человек детей от 8 до 12 лет. После настоятельных просьб родителей она отрыгнула их волосы. Волосы рассказывавшей об этом событии в детстве были светлыми и оказались сверху, их сразу узнали [МА, 1972].

Северная сторона чума за очагом являлась как бы дорогой, по которой шло общение с «потусторонним миром». Место их встречи с живыми — это очаг. Шаман, общавшийся с миром своих сыдангка-зверей, шедший по дороге умерших в поисках «дыхания» или «сердца» заболевшего, всегда садился на место против входа, иногда ложился на землю ничком, спиной к зрителям и очагу. Камлание происходило только при горящем огне, который постоянно «подкармливала» женщина. Девочке и женщине нельзя было перешагивать через эту дорогу, идущую к очагу, так как в их половые органы могли проникнуть какие-то силы умерших, связанные с этим другим миром. Показательны и представления о последствиях нарушения этого запрета: девочка будет страдать недержанием мочи, будут трудные роды, родится уродливый или мертвый ребенок. Во время большого камлания по поводу какого-нибудь бедствия, например голода или эпидемического заболевания, шаман, находясь на месте против входа лицом к зрителям, защищая жизни своих подопечных, поднимался во весь рост и, расставляя в стороны руки, слегка наклонялся вперед, ограждая руками и бахромой, свисающей с рукавов костюма, жизнь своих подопечных от нашествия злых сил северной стороны [МА, 1971, 1973].

Кроме обращения к шаману существовали и другие средства лечения. Опрелости у детей, например, лечили золой очага. Такой способ удалось наблюдать автору в 1969 г., когда опрелости промежностей у маленькой девочки бабушка присыпала золой. Заодно имелось в виду и очищение, так как девочка умудрилась пройти с одной стороны чума на другую за очагом. При головных болях и жаре к голове и лбу прикладывали холодные медные пластины, они «вытягивали» жар. У соседей нганасан — энцев также отмечено подобное представление о металлических предметах. Они, например, полагали, что прикосновение к железным предметам действует очищающе [Прокофьева, 1953, *213*; ср. переплетение представлений о металле и огне]. Ту же роль играли у нганасан и койка, когда их прикладывали к больному месту.

В этих случаях койка действовал как шаман, якобы отправляясь по дороге «вниз» в поисках уходящей части жизни заболевшего [МА, 1972]. Лицо антропоморфного койка также бывало покрыто металлическими пластинами (койка — шаман?). Для лечения пользовались и таким приемом, какой бытовал, например, у долган, — пролезали через рамку сычипкан. Это делали без шамана. В случае болезни жены и детей муж сам изготовлял *хутту*. Для этого он срубал ствол красного тальника *керку лянсы* (по красному цвету — ипостась огня) и расщеплял его вдоль таким образом, чтобы концы оставались целыми. Затем он убивал собаку и ее кровью обмазывал тальник. Через раздвинутые стороны ствола, образующие как бы круг, больные до трех раз «проходили» в сторону юга. Стороны ствола затем соединяли, крепко связывали и оставляли в тундре. После такой процедуры вылеченная женщина не могла использовать красный тальник для растопки очага [МА, 1976].

Нганасаны знали и татуировку. А. Ф. Миддендорф в XIX в. предполагал, что «против столь обычного в чумах, чрезвычайно чувствительного лома в пояснице татуированный шов служит как отводное средство; вследствие этого спина Натуранты (вадеевского нганасана. — *Г. Г.*) представляла целый ряд образчиков такого рода» [1878, *684*]. Однако он же обратил внимание на трех молодых девушек, «у которых на правой руке, отчасти на внутренней стороне локтевого сгиба, отчасти косо вдоль поверхной вены, были три черных пятна в ряд. Они вшиваются с ранней молодости посредством жильных волокон, вычерненных углем» [*683*]. Назначение такой татуировки пока остается неясным. Сейчас воспоминания о ней утрачены, а любую татуировку нганасаны относят исключительно к своим южным соседям, по-видимому эвенкам, выступающим в фольклоре под названием «шитоликие». Вместе с тем на некоторых культовых предметах она обнаруживается [Грачева, 1979а]. Никаких лекарственных трав, которыми, возможно, и пользовались нганасаны, пока не выявлено.

В тех случаях, когда человек утонул, замерз во время пурги, сгорел, был придавлен свалившимся деревом или камнем, умер во время родов и т. д., шаман не предпринимал никаких попыток найти виновного. (Он это делал иногда по просьбе родственников умершего «обычной» смертью). Считалось, что погибшего «забрали» соответствующая мать или сильный нго [МА, 1973]. Их предпочитали оставлять на том же месте, где произошло несчастье. Так же поступали и с умершими от оспы [Рычков, 1915].

Все, идущее через очаг, как правило, считается положительным. Если без причины вспыхивал в очаге огонь, воспринимали это как разговор умерших родственников. В таких случаях старались подкормить огонь, бросив в него кусочки жира или мяса. Пламя сгоравшего жира свидетельствовало о том, что родственник доволен. Нельзя, говоря об умерших, стучать по дереву или металлу. «Сердце у них совсем пугливое. Они там, конечно, все

слышат. Если сильно шуметь, тоже слышат, очень пугаются» [МА, 1972]. Испуганные могут «резко» утащить с собой человека. Они как бы выходят на стук и хватают за стучащую руку. Если в поселке или стойбище находился умерший, то до его захоронения никто не подкармливал свои очаги, особенно близкие родственники. Постоянно кормили лишь костер или печь, которые находились рядом с лежащим умершим. Считалось, что, подкармливая другие очаги, можно было привлечь внимание умершего к этому месту и он мог захватить с собой кого-нибудь из семьи [МА, 1976].

При начале камлания помощница шамана (нганас. *туоптуси*) обращается именно к огню, вызывая из него сыдангка предков и подкармливая их. Из огня же появляются и некоторые нго [МА, 1971—1972]. В то же время огонь очага чума считался чистым, и шаман, камлая, не должен был видеть его своими обычными глазами. Для этого на его шапочке имелась бахрома, спадающая на глаза. Название бахромы (*тутайся*) часто переносится и на всю шапочку, а иногда символизирует и весь шаманский дар, например, в выражении «крепкое мое тутайся» [МА, 1972].

Несколько слов об относительности и противоречивости противопоставления слов «чистый» и «нечистый», наблюдаемого в рассказах нганасан во время бесед с ними на этнографические темы. Наиболее ярко это проявляется по отношению к женщине в период способности к деторождению и к шаману. И тот и другой имеют связь с потусторонним миром, в чем и видится их нечистота. Однако нечистый чум роженицы также нечист и для шамана. Во время трудных родов с целью помочь скорейшему разрешению он камлает в соседнем чуме. Сам потусторонний мир может быть представлен ситуативно как положительным, «чистым», так и «нечистым». Что касается баруси, то он выступает как чистый в качестве домового и как нечистый, когда несет с собой болезнь. Нечистый шаман может общаться с чистыми тенями предков, появляющихся из огня. В это время он сидит на чистом месте напротив входа. С этого места он уходит по нечистой дороге умерших, на которых надевают после смерти чистую одежду.

Женщина является нечистой для мужчины, поскольку в ее половые органы проникают какие-то частицы, в частности, в виде глаз, посланных Землей. Место вне чума, где у женщины начались родовые схватки, нечисто для мужчины [Попов, 1945, *62, 63*]. По-видимому, совершенно материально в этом случае учитывается и разница в физическом строении мужчины и женщины. Затем нечистая женщина рожает чистого ребенка, перед этим вымыв пол в балке кровью чистой собаки, которая в свою очередь обычно считается нечистой [МА, 1971]. И, наконец, чистые койка сатуо «живут» на нечистом женском месте в чуме, и ухаживает за ними нечистая женщина. Она же — хранительница чистого огня. Умерший человек также является одновременно и чистым и нечистым. Таким образом, под упомянутое противопоставление подпадает целый ряд неоднородных явлений, что заставляет

считать термины «чистый» и «нечистый» весьма относительными.

Тем не менее более определенно выявляется, что все связанное с воображаемой брешью в Земле, через которую она дает и забирает жизнь, «нечисто» для мужчины и для его охотничьих занятий [ср.: Лещенко, 1976; 1980]. Весьма существенно, что Ю. Б. Симченко обратил внимание на подразделение промыслового коллектива нганасан на мужскую и женскую части (танса) и на все, связанное с таким разделением в сфере промыслового хозяйства [1976, *187*]. Намечаются дополнительные основания для того, чтобы проследить более детально и на более широком этническом фоне разграничение некоторых элементов материальной и духовной культуры по половому признаку, что в наивысшей своей форме выражается в существовании мужских и женских союзов. Говорить о таких союзах на сибирских материалах пока нет достаточных оснований, однако охотничьи обряды эвенков и якутов [Гурвич, 1948; Василевич, 1930; 1957; Анисимов, 1958а] в процессе исторического развития, при переходе главенства от материнского начала к отцовскому, могут приводить к их появлению.

Нетрудно увидеть, что все приведенные материалы, характеризующие представления нганасан о человеке, отражают в первую очередь сложнейший процесс их развития. Они впитали взгляды и терминологию этнически родственных и не родственных первоначальному населению компонентов — предков современных нганасан. Представления разновременны по происхождению и наслаивались одно на другое. Однако в мировоззрении старых нганасан сохранились осколки реликтовых взглядов, позволяющих реконструировать какие-то стороны одной из древнейших моделей представлений о человеке.

Нганасанский материал показывает, что многие стороны человеческой деятельности, жизнь отдельного человека, связаны со всем, с чем он соприкасается, что несет на себе следы его материальной и духовной деятельности и что характеризует его тело как живущее, обладающее жизнью: дыхание, глаза, сердце, мозг, кровь, слух — необходимо важные для живого тела органы и функции. Их отсутствие несомненно влекло бы за собой прекращение жизни либо потерю существенных из ее «составляющих» и вследствие этого неспособность воспринимать мир во всей полноте.[9] Все эти составляющие жизнь несомненно человек почерпнул из повседневной производственной и бытовой практики. Это рациональные знания, «более или менее правильно» отражающие объект в сознании.[10]

Гораздо сложнее обстоит дело с другой стороной жизни — духовной, а именно с мыслями человека, его снами, «тенью».

---

[9] Ср. три «драгоценных слова оживления» у ирокезов — зрение, слух, гортань [Ващенко, 1982].

[10] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 81.

А. А. Попов на долганском материале попытался объяснить *зависимость жизни от наличия тени* через существование «образа-понятия», тут же поясняя, что у долган тень и «образ-понятие» носят одно и то же название [Попов, 1958, *86—89*]. У нганасан, как мы видим, тень и образ терминологически слиты. К «понятию» у нганасан приближаются обобщенные, без указания пола, нго: Волк-нго, Олень-нго и т. п. Это «понятие», обобщение, стянутое к нго, матери или отцу, чрезвычайно конкретно: например, Олень-мать-нго бегает в стаде оленей. Образ же представляет собой совершенно индивидуальное существо, предмет, явление или плод фантазии.

Если в 1940-х гг. А. А. Попов приписывал нганасанам представление о парциальных душах как хозяевах отдельных органов тела [1976, *33*], то в 1956 г. в ответах своим рецензентам он писал: человек «оживотворял отдельные части тела животных, присваивал им личное существование, представления же о парциальных душах появляются позднее» [АЛЧИЭ, ф-14, оп. 2, № 77]. Но дело здесь явно не в оживотворении, что, возможно, само собой разумеется, а в «разлитости», растворении самого человека и его предполагаемой сущности, когда каждая, даже малая его частичка, не говоря уже о руке или ноге, наделяется способностью самостоятельно существовать: жить, пока живет человек, умирать или становиться нгамтер'у, баруси, когда он умирает. Кто-то вызвал болезнь ноги, кому-то порвали шапку, прокололи след, изображение, разрезали одежду, исказили песню, передразнили голос, походку, произношение, затоптали очесы и т. п. — значит, нанесли вред человеку. Все действия находятся в одном ряду, они почти равнозначны. Можно предположительно даже наметить путь развития такого представления: от актуализации любой части «жизненности» человека (мысли, слова, песни, жилища, места обитания и т. д.) до ограничения ее собственно частями человеческого тела, что хорошо прослеживается в католической религии, когда изображение больной части тела приносят в храм с просьбой или с благодарностью по поводу исцеления.

По старым представлениям нганасан, тень — это то, что отражается (появляется) при свете от человека (если он движется, она движется тоже) и от всех предметов, даже не движущихся. Она существует постоянно, но иногда видна, иногда не видна. Она неуловима, так же как мысль (см. *мынсе'а*) рядом находящегося человека, как его думы. Поймать ее можно лишь мысленно. Для нганасан тень (образ) — материальный объект, часть сущности предмета, человека.

Нематериальные, с нашей точки зрения, факторы приносят самые материальные результаты. Мужчина, случайно увидевший роды жены, умирает. У женщины, перевернул злой человек, — инсульт. Кто-то разрезал чужую одежду — владелец ее должен умереть. Например, В. И. Иохельсон описал смерть молодого юкагира от разрыва сердца, после того как тот обнаружил, что дотронулся до табуированного для него члена

коллектива [Jochelson, 1910, *78*]. Подобный результат действия нематериальных факторов описан австралийцем Вайпулданьей, который сам чуть не погиб и много раз видел, «как здоровые мужчины за несколько дней теряли силы и рассудок и умирали от потрясения» [Локвуд, 1971, *13*, *14*]. Впрочем, на таком представлении основаны все приемы первобытной магии. Явления, происходящие при этом с человеком, ведущие его к гибели, видимо, связаны с так называемым состоянием стресса. Первоначальный сигнал поступает из коры больших полушарий головного мозга. Стрессовое состояние одним из решающих патогенных факторов имеет социальный и мировоззренческий фон, на котором оно проявляется. Срабатывает внутренняя психологическая установка [Узнадзе, 1961], основанная на представлении, переданном методами социализации. В нашем мире действуют те же законы.

Функциональная сторона тени (образа) в какой-то мере отличается в нашем понимании и в старом понимании нганасан. Попробуем стать на их точку зрения. Может человек жить без тени при свете? Нет — это с бытовой точки зрения однозначный ответ, видимо, для всех уровней восприятия мира. Все, что неуловимо, что является продуктом материи, обозначалось словом «сыдангка». Часть ли это жизни? Безусловно, так. Тень, отражение человека находится внутри него? Нет. Это внешний атрибут (и не только человека), но совершенно необходимый, без него не может существовать ни одно физическое тело. По-видимому, это представление и было первоначальным.[11] Но отражение человека можно увидеть и во сне. Что это значит для старого восприятия нганасан? «Его тень (отражение, образ) вошла в меня, и я ее поэтому видел» или «мои глаза ходили к нему». То же происходит, когда человек думает о ком-то, о чем-то. Он вызывает образы предметов, животных или человека, и они возникают в его воображении, в его представлении. И здесь нет ничего сверхъестественного. Это естественный процесс отражения окружающих объектов в сознании человека на уровне чувственного познания мира, на уровне представления. Образы — это «копии или отражения этих объектов»,[12] «представления, являющиеся копиями реального»,[13] изображения, снимки предметов. Ежедневная, ежечасная практика всегда подтверждает это. Образ (тень), пока она с человеком, не принимает никакого активного участия в его деятельности. Но она может появиться в представлении любого человека независимо от воли «владельца», что, по-видимому, и дает повод считать ее «свободной душой». Вред легче всего нанести именно через тень, т. е. через образ, отражение. Однако, если она совсем покидает «хозяина», человек умирает. Но если это так, если «тень»

---

[11] У нганасан сыдангка имеют все физические тела. Ср. у юкагиров: *aibi* (тень) также имеют все предметы, в том числе и неодушевленные [Jochelson, 1924, *146*], то же — у хантов [Чернецов, 1959, *118*].

[12] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 18.

[13] Там же, т. 29, с. 483.

(отражение) может существовать самостоятельно, естественным было обособить ее, что собственно и происходило. Обособилась не «душа», а тень, образ как необходимый атрибут каждого предмета. Дальнейшие наслоения привели к особому пониманию функции тени (особенно после смерти человека).

Наши выводы могут быть небесспорны, но материал подсказывает, что на ранних ступенях познания мира человеком термин «душа» означал лишь то, из чего, собственно, он возник, а именно «дыхание», «дух», «запах». В этом случае возможно твердое отстаивание в вопросах развития сознания позиций материалистического мировоззрения, которое «остается все время на *почве* действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики. . .».[14] Такой подход дает возможность вскрыть весь комплекс представлений, который синтезируется в термин «душа».

Жизнь человека оказывается в течение его земного существования как бы растворенной во всех окружающих его предметах и людях. Чем больше он живет, тем больше оставляет на земле своей жизни, тем прочнее связан с окружающим. Причем эта связь двусторонняя: все, с чем он связан, связано с ним. С физической смертью человека эти связи не прекращаются, они лишь со временем ослабевают, но могут быть в любой соответствующей обстановке реализованы. Прекращаются они лишь тогда, когда воспоминание о нем, его образ исчезает из памяти живых людей. Все умершие продолжают жить в ином мире такой же жизнью, как на земле, с теми же занятиями, но они маркируются ущербностью, пугливостью, слишком малыми или слишком большими размерами и т. п. Поэтому и живые люди, отмеченные теми же чертами, считаются близкими к потустороннему миру. Связи человека практически бесконечны. Они переходят в его детей, в сделанные им предметы, в материальные результаты его творчества и т. п. Умирает лишь его тело; оно-то, в свою очередь разделяясь на различного рода ипостаси, приобретает у нганасан вид ущербного, половинного. Все другие ипостаси выступают в виде червей и всевозможных болезней, которые возникают из «грязных» частей человека и животных.

Более ранний пласт представлений нганасан о человеке и его материальных связях вполне обходится без высоких понятий «душа», «дух» и «бог». Связь человека с природными началами, от которых зависит его жизнь, — Землей, Солнцем, Луной — может быть усилена или ослаблена путем усиления или ослабления любого участка этой связи. Все то, что в нашем понимании относится к духовной деятельности человека, к идеальному, у нганасан выступает в материальных качествах, предметах, изображениях, к которым приложимо любое материальное действие.

---

[14] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 37.

Чрезвычайно важно обратить внимание на отношение нганасан к моделированию. Оно показывает, что слияние с моделью может значительно усиливать или ослаблять функции изображаемого и связи самого человека в зависимости от характера моделирования. Модель в данном случае понимается очень широко — как ипостась, а следовательно, пучок связей, характерных для любого материального предмета, действия и явления и тянущихся к другим предметам, действиям и явлениям. Эти связи бесконечны. Может быть то, что выявляется значимость именно **связей** и каждый предмет выступает той стороной, которой он в соответствующей ситуации вовлекается в действие, каким-то образом отражалось и в языке?

Чрезвычайно знаменательно явление, обнаруженное Н. М. Терещенко на материале нганасанского языка. Лично притяжательные суффиксы существительных именительного (основного) падежа единственного числа «структурно полностью совпадают с личными формантами глагола в субъектно-объектном спряжении изъявительного наклонения, но существенно различаются по выполняемой функции. Первые выражают принадлежность предмета лицу или другому предмету, вторые характеризуют переход действия субъекта на тот или иной объект» [1979, *97*]. Выявление на этнографическом материале этих тесных связей предмета и действия, в которое он вовлекается, показывает какие-то реликты их нерасчлененности именно в этой позиции.

Представления о жизненных функциональных связях человека могут быть проиллюстрированы погребальной обрядностью, до сих пор бытующей в весьма консервативных реликтовых формах.

Глава 3

ОБРАЩЕНИЕ С УМЕРШИМИ

Сведения о том, какими путями умершие попадают в землю мертвых, у нганасан довольно противоречивы. В памяти стариков сохранилось представление о наличии семи дорог [МА, 1972]. Большинство связывает эти дороги с различным характером смерти, другие — с тем, что народов на земле много, умершие каждого народа идут своей дорогой, т. е. идут *сяйба моучера*, букв. ‘семь земель наполняющие’ — традиционное нганасанское представление о всех народах, населяющих землю. Примеры такого расчленения дорог показательны. Отдельные дороги существуют для самоубийц, своя дорога у утонувшего, своя — у замерзшего в пургу, своя — у тех, кого «нгамтэр’у схватил». «Отцовской дорогой сын не пойдет, если отец умер от старости, а сын застрелился» [МА, 1972]. Представления связаны с тем нго, в «ведомство» которого попадает человек. Большинство нганасан считают, что все идут одной дорогой. Однако миры умерших расположены не в одном месте. В то же время большинство сходилось на том, что хотя они и «живут» в разных местах, но в гости друг к другу ездят, встречаются. Не очень четко выделяется отдельная дорога для умерших в грудном возрасте. По одним представлениям, они «идут» той же общей дорогой и, попадая в землю мертвых, вырастают там до какого-то предела, затем снова умирают. Это скорее относится к тем, кто уже умел говорить. По другим представлениям, дети (чаще это касается не умевших еще говорить) улетают в виде птичек в сторону земли мертвых, но остаются на этом пути. Если ребенок уже до смерти получил имя, его именем можно назвать вновь родившегося в этой семье.

Из всех дорог выделяется главная — *аника сёдя*, на которую попадают все умершие от старости, болезней и родов. Ее называют все нганасаны. По материалам П. И. Третьякова, она идет «в земной провал, представляющийся в виде речки, воды которой стремятся среди страшных порогов во внутрь земли» [1869, *418*]. У устья этой реки, на противоположном берегу расположена земля мертвых. Существует представление и о двух параллельных течениях «реки нижнего мира», северном и южном [Окладников, 1955, *329*]. Прежде чем принять нового умершего, его разрезают вдоль пополам, освобождая «чистую» для мертвецов половину [МА, 1971]. Существует и представление о семи или девяти ниж-

них «мерзлотах». Сравнительно недавно умерший человек, достигнув первой мерзлоты, не встретит там тех, кто умер раньше («дальше от меня умер»), так как они уже ушли ниже. Все умершие встречаются на седьмой мерзлоте. Там живет Сырада-нямы (Мерзлота-мать) и Сырада-нянту (Мерзлота-парни). Когда хотят сказать, что человек очень давно умер, говорят: «Оу, такой-то уже семь мерзлот прошел!» [МА, 1973]. Как выглядит мир *бодырбу моц*, букв. 'мертвец земля',[1] тоже представляли себе поразному. В одном варианте — это веселый мир. Там люди хорошо живут, танцуют все время, здоровыми становятся. Шаман шаманит. Еды там много. Едят то, что живые оставляют умершему. Ведут такой же образ жизни, как на земле. Некоторые считают, что там люди совсем никогда не умирают, «век живут» [МА, 1972; Симченко, 1976, *271*]. В другом варианте бодырбу моу — белая снежная земля. Чумы все в снегу, покрышки свалились до середины и огонь чуть-чуть виден из-под снега. «Это тени людей там ходят, как баруси. Сыдангка там ходят» [МА, 1971—1972].

П. И. Третьяков, описывая представления нганасан, отмечал, что в подземном царстве на одном из его ярусов обитает женское существо, которое «состоит из глины и находится постоянно в лежачем положении с раскинутыми ногами, случается, — говорит шаман, — что человеческая душа входит в этого дьявола через половые органы, и тогда не всякий решается выхватить оттуда беглянку» [*417*; ср. рис. 3, *г—е, з*]. По другим сведениям, умершие вместе с оленями попадают прямо в широко открытый рот голой женщины, которая сидит, наклонясь вперед, поджав ноги и упершись локтями в колени, и затем через ее рот в «светлую землю» [Окладников, 1955, *330*]. Часто мир умерших рисуется как общий для всех нганасан, в нем стоят семейные чумы. Где бы ни было произведено захоронение, все равно каждый попадает на общую дорогу и в общий мир. Понятие о том, где он находится, двойственно. С одной стороны, он расположен под землей, по которой кочуют нганасаны [то же см.: Третьяков, 1869, *417*], с другой стороны — за океаном *багута* (за рекой, на острове, в озере), который расположен далеко, в той стороне, «куда солнце падает». Оба эти представления связаны воедино. Умерший уходит под землю и в сторону захода солнца. Обычно говорят: «В сторону тундры ушел». Наиболее раннее из этих представлений, видимо, связано со взглядами на умершего, как на уходящего в «дыру земли»: «мы умерших в рот Земли-матери кладем». В связи с этим становится понятным возможное захоронение вниз лицом, отмеченное П. Третьяковым [*399*] и К. Рычковым [1916, *186*] у западных соседей нганасан — ненцев (юраков). Возможно, такое положение придавали только шаманам или людям, от которых могли

---

[1] В связи с нганас. бодырбу 'мертвец' ср. финс. *poden* 'хворать', 'страдать'. К. Бергсланд считает возможным для реконструкции балтийско-финской и лопарской языковых систем привлечение нганасанского языка [Bergsland, 1973, *52*].

ожидать вреда, чтобы ускорить их движение, не дать возможности вернуться. Определенное место занимают и представления о том, что в нижнем мире все не совсем так, как на земле, а наоборот. Живые люди, попадающие в мир мертвых, воспринимаются мертвецами как болезнетворные нго. Так же воспринимаются и какие-то ипостаси мертвеца, оказавшиеся в мире живых [Долгих, 1976, *319*; ср.: рассказчик как нго, шаман как нго]. Способы обращения с умершими частично отражают представления о различных мирах для людей, которых «забрали» сильные нго, и в полной мере — об уходе умерших в землю и в «сторону тундры» на север.

Литературные источники по нганасанам не дают достаточно полного представления об обращении с умершими. Такая относительно полная информация должна предусматривать по крайней мере два аспекта.

1. *Различия в обряде в зависимости от следующих факторов:* а) от возраста и пола умершего; б) от его социального положения; в) от характера смерти. Показательно, что кровно-родственные отношения в этом первом аспекте почти не играют никакой роли. По-видимому, нарастание их значения обязано нарастанию значения частной собственности, тесно связанной с наследованием.

2. Описание действий окружающих в зависимости от их кровно-родственных связей: а) по отношению к человеку, находящемуся при смерти; б) с момента смерти до отправления к месту оставления; в) во время оставления; г) после оставления (во время запретов и поминок). Последние три подпункта были выделены В. П. Дьяконовой как комплексы, составляющие погребальный цикл действий [1975, *6*]. В процессе рассмотрения второго аспекта необходимо учитывать и первый.

Надо отметить, что рамки собственно «погребального обряда» представляют собой определенный важный этап жизненного цикла человека, который уже в процессе своего земного существования постепенно приближается к моменту перехода в иную, посмертную, фазу. Чем старше он становится, тем он ближе к этому моменту, ближе к миру нго, тем большими связями он обременен, тем ценнее его жизненный опыт, который помогает ему и его окружению. Соответственно в процессе жизни человека меняется отношение к нему окружающих его людей. После смерти чем меньше времени прошло с момента похорон, тем живее его образ в памяти оставшихся. Выдающиеся люди, талантливые охотники, ловкие воины, шаманы, относительно дольше сохраняются в памяти и могут стать героями традиционного фольклора. Чрезвычайно важным в соответствии со всем мировоззрением и чисто психологически является момент отделения умершего человека от живых, оставления его живыми. Термин «оставление умершего» по отношению к обычаям нганасан, как кажется, наиболее точен по сравнению с терминами «захоронение» (в нем чувствуется оттенок слова «спрятать») или «погребение» (близко к «закапыванию в землю») и т. п. Термин «оставление» удобен, так как он в данном случае нейтрален и может быть свободно применен к любому виду остав-

ления умершего, при этом он учитывает и психологический момент. Кроме того, конкретно на нашем материале он отражает именно то, о чем говорят нганасаны: *койру* ‘его оставили’. В общем плане термин «оставление» должен предполагать процесс, способ или вид оставления умершего.[2]

Прежде чем перейти к описанию обряда, остановимся на обычае нганасан иметь специальную «смертную» одежду. Большинство исследователей называют ее одновременно праздничной, танцевальной и погребальной [Попов, 1948, *32*, *33*; Долгих, 1961а, *110*; Симченко, 1963а, *170—171*; 1963, *171*]. Думается, что здесь происходит некоторое смешение видов одежды. По традиции каждый нганасан, достигший совершеннолетия, кроме другой одежды имел три вида *лу* (одежды).

Повседневная, будничная парка лу, на которой совсем не было орнаментов или их было немного [Попов, 1948, табл. 26, 28]. Ее верх в старину шили из кусков ровдуги. Одна такая парка куплена автором для МАЭ [кол. № 6680—5; МА, 1973].

Тосодя лу, ‘одежда из шкурок пыжиков’, или праздничная, танцевальная.[3] Танцевальной можно назвать как этот, так и следующий вид лу. В одежде из шкурок пыжиков преобладают светлые тона шкурок, из которых сшит верх парки. Кроме того, основная наплечная часть верха (до подшивок) значительно короче, чем в повседневной одежде. Центральная деталь спинки — четырехугольник *моку* ‘спина’ — слегка вытянута по горизонтали, в то время как в повседневной лу она заметно больше и вытянута по вертикали. Имеются и другие не принципиальные различия в покрое. Основная особенность тосодя лу состоит в том, что ее оформление мозаичным орнаментом и ровдужной бахромой *чанда'о* показывало половозрастное и семейное положение ее владельца. Все исследование нганасанских орнаментов на одежде, вероятно, проведено Ю. Б. Симченко именно на материалах тосодя лу, так как и он выделяет «рабочие повседневные парки», бедно орнаментированные [1963, *166—171*]. Женскую одежду этого вида часто по краю полок украшали *хендю* — полосами кожи с многочисленными металлическими пластинками, имевшими три или четыре выпуклости. К полосе хендю внизу прикрепляли колокольчик или иную медную подвеску. Эту одежду шили более тщательно, чем повседневную. Между деталями праздничной обуви нганасаны прокладывали швы красным сук

---

[2] Надо признать, что этнографическая терминология обычаев обращения с умершими до сих пор остается неразработанной, существующая сейчас уже не удовлетворяет выросшим требованиям, а в некоторых случаях и препятствует типологизации. Но в настоящей работе мы не ставим себе цели ее разработать и попытаемся обойти связанные с этим трудности.

[3] А. А. Попов также выделил эту одежду как праздничную в отличие от будничной. Но в связи с его утверждением, что на праздник Чистого чума (единственный общественный праздник, отмеченный им в 1936 г. у нганасан) надевают суконную «смертную» одежду, становится непонятным, для чего предназначена праздничная одежда тосодя.

ном, как и угры в меховой мозаике. Женская шапка отличалась от повседневной только новизной. Ее опушку делали из шерсти черной собаки. По классификации Н. Ф. Прытковой, капоры такого покроя принадлежали к типу, объединяющему капоры эвенков, долган и эвенов [1961, *336*; 1970, *81*].

Тангака лу 'суконная одежда', или *латуся лу*, как переводят сами нганасаны, «приготовленная одежда» (рис. 11), однако более точный перевод названия 'относящаяся к кости (костям) одежда'. Верх такой парки сшивали из кусков сукна красного, желтого и черного цветов. На ней отсутствовал опознавательный орнамент. Парка, как мужская, так и женская, преимущественно украшалась хендю. К спинке женской парки поперек также пришивали хендю, одну или две полосы, к которым прикрепляли круглые медные подвески (*дялы* 'день', 'свет') с штампованным орнаментом. Они были главными. Кроме них могли прикрепить *кубыны* любой формы, вплоть до металлической пряжки. Чем больше металла на спинке женской парки, «тем светлее». На мужской и женской суконной одежде имелся пояс, расшитый бисером или украшенный металлическими накладками. Концы пояса завязывались спереди ровдужным ремешком. Никакая другая одежда подобного пояса не имела.[4] Женскую двойную шапку обшивали мехом белой собаки (предпочтительно у нганасан) или песца (предпочтительно у энцев) таким образом, что спереди оказывался мохнатый большой треугольник, которым можно было закрыть лицо. Ее суконный верх был иного покроя, чем обычно. По данным Н. Ф. Прытковой, «он приближался к покрою капора, имевшего распространение у восточных энцев и у норильских эвенков» [1970, *81—82*]. Название шапки — *лукуа* 'одежда умершего' (рис. 12) — говорит само за себя. В то же время для остальной одежды оно не употребляется. Слово *латуся* нганасаны относят ко всем предметам, сделанным на случай смерти, включая даже посуду. По предположению Н. Ф. Прытковой, суконной одежде у нганасан предшествовала другая, сшитая из шкур [1970, *59*]. Металлические подвески, по-видимому, издавна известны у нганасан, так как их предки на территории Таймыра знали плавку металла и изделия из самородной меди, встречающейся в районе современного Норильска.

Попробуем разобраться, в каких случаях надевали ту или иную одежду. Первый вид лу (повседневная) не требует дополнительных объяснений. Второй вид — тосодя лу (праздничная) надевалась во время праздника Чистого чума [Попов, 1936, *62, 78—79*] [5] и могла быть надета на умершего, если не имелось одежды третьего вида [МА, 1969—1976]. Сейчас обычно хоронят молодого

---

[4] Вероятно, пояс на «приготовленной» одежде представляет собой рудимент какой-то древней одежды, возможно, детали приспособления для переноски тяжести за плечами [Грачева, 1979б].

[5] Несмотря на то что А. А. Попов пишет об обычае надевать на этот праздник «смертную» одежду, его фотографии и рисунки запечатлели на нем женщин, на которых только шапки тосодя с черной опушкой.



Рис. 11. Женская погребальная одежда.
Вид спереди (МАЭ, кол. № И-1974-30, 31; МА, 1969).



Рис. 11. Женская погребальная одежда.

Вид сзади.

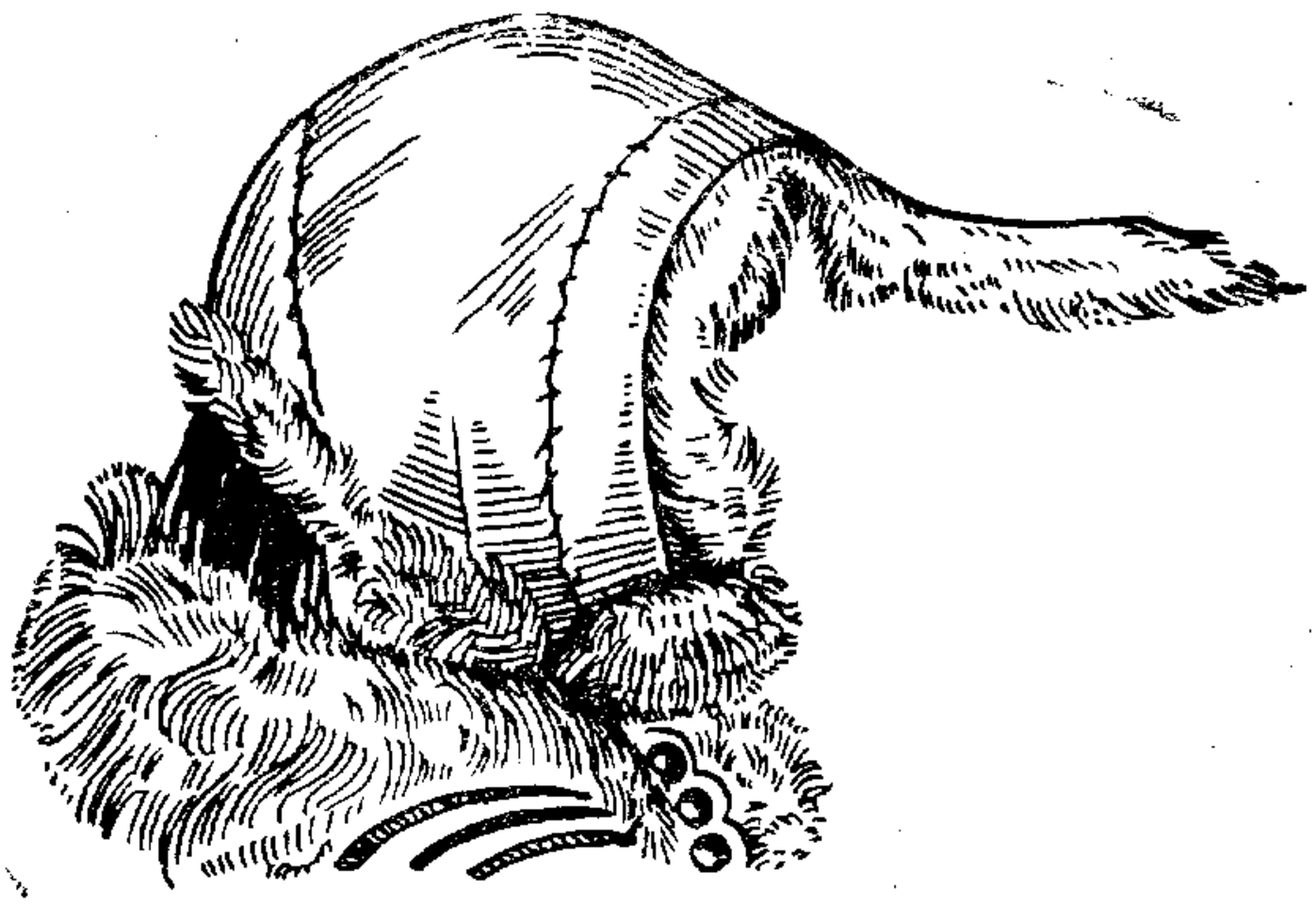


Рис. 12. Внутренняя часть шапки лукуа (МАЭ, кол. № И-1974-29; МА, 1969).

парня или девушку именно в тосодя лу. Эта одежда, судя по имеющимся иллюстрациям, могла быть надета и на время праздника Аны'о-дялы [Симченко, 1963а, *171*, рис. 1 (на женщине одежда тосодя)]. Третий вид — тангака лу надевали на праздник Аны'о-дялы (преимущественно) и также, по сведениям некоторых нганасан [МА, 1972—1973], на праздник Чистого чума и на время свадьбы. Несмотря на то что Ю. Б. Симченко пишет, в частности, о стирании «родовых и гражданских» отличий при пользовании одеждой тангака [1963а, *179*], сам он не отмечает наличия на одежде тосодя орнаментов, показывающих принадлежность к роду. Такие орнаменты могли иметь место. Их интересно было бы связать с тамгами [Долгих, 1957; Симченко, 1965, *152—157, табл. 104*]. Этот вопрос нуждается в исследовании. Опираясь на материалы Ю. Б. Симченко и наши, можно сделать вывод о том, что одежда тосодя и тангака имела разное назначение. Когда же надевали «приготовленную» одежду? Безусловно, суконную одежду надевали в двух случаях: когда человек вступал в брак и когда он умирал. Тот и другой случаи — существенные вехи жизненного цикла, связанные со своего рода инициацией. Назовем тангака лу предварительно обрядовой одеждой. Теперь посмотрим, что представляют собой праздники-обряды.

Видимо, более древним был весенний праздник-обряд, названный Ю. Б. Симченко Аны'о-дялы 'Большой день'. Сейчас так называют любой праздничный день. В истоке же это, очевидно, праздник Солнца, проводившийся во время летнего солнцестояния. По обычаю, им руководила самая старая женщина, которая, естественно, была «матерью всех людей», нганасан [Симченко, 1972, *63*]. Этот праздник носил ярко выраженный характер инициации. Во время игр проверялась готовность молодых людей к хозяйственной деятельности, к вступлению в брак [Симченко, 1963а, *174—179*]. Праздник Чистого чума, проводимый под руководством шамана, в основном был посвящен выпрашиванию шаманом у нго благополучия на предстоящий год и выражению

благодарности за пережитую зиму [Попов, 1936, *61—83*; Третьяков, 1869, *434—437*; Мордвинов, 1860а]. По современным данным, он был связан, в частности, с тем, что шаман отправлялся к какому-нибудь нго, с которым «прежде не имел связи», для установления с ним «дружеских отношений» [МА, 1976]. Обряд, по описаниям А. А. Попова, не носил характера инициации. Как выясняется, Чистый чум мог проводиться не только весной [Попов, 1936], но и осенью и зимой [Третьяков, 1869, *434*; МА, 1976].

При выраженном стремлении шаманов к монополизации прав на общение с миром нго есть основания предполагать, что Чистый чум проводился параллельно с праздником Аны'о-дялы. Шаманы приурочивали проведение Чистого чума ко времени этого массового обряда. Тем более что они всегда были заинтересованы в большом количестве слушателей. По-видимому, и раньше Аны'о-дялы проводился не ежегодно, а один раз в несколько лет. Это тем более вероятно, что Б. О. Долгих описан еще один весенний обряд нганасан — Каменные ворота. В тот год, когда он совершался, праздник Чистого чума уже не устраивали. Обряд Каменные ворота не сопровождался плясками и играми молодежи и совершался в апреле перед перекочевкой в тундру [Долгих, 1951, *10—11*; Попов, 1956, *655*]. Какую одежду надевали для его проведения, к сожалению, Б. О. Долгих не отметил. О празднике Аны'о-дялы нет упоминаний в более ранней литературе, в то время как об «ухаживаниях на самоедских праздниках по случаю начала светлой поры» упоминается [Островских, 1903а, *17*]. К. М. Рычков приводит сведения, по которым раньше на таком празднике «пляски выливались в форму открытого беспорядочного смешения полов» [1922, *75*]. Эти данные подверг критике П. Е. Островских [1929, *79*]. Возможно также перенесение обычаев Аны'о-дялы на обряд Чистого чума. Проведение Аны'о-дялы (по Ю. Б. Симченко) носило характер символического, более близкого, чем обычно, объединения нганасан в одну группу независимо от родственной принадлежности. Формы обращения друг к другу вместо обычных наименований по степени родства сводились к упрощенным обращениям по половозрастному критерию. Именно на этот праздник надевалась тангака или латуся, которую прежде шили из ровдуги [МА, 1974].

Таким образом, мы можем с полной уверенностью полагать, что эта одежда предназначалась исключительно для случаев, подобных инициациям, — для праздника Аны'о-дялы, свадьбы, смерти. Известно, что так называемые «переходные обряды» символизируют смерть посвящаемого и его возвращение к жизни в новом качестве [Gennep, 1909; Кабо, 1972, *282*; Кулишер, 1887, *59, 69 и др.*]. Что же касается всех остальных участников обряда (кроме детей), то их поведение, в частности надевание одежды тангака, рассматривалось как отвлечение на период инициации молодежи от того общественного состояния, в котором они пребывали до обряда и в который они возвратятся после него. Все общество, участвующее в обряде, как бы обновляется за счет

притока молодых сил и переживает момент нового рождения. На это время социальные различия, отраженные в одежде тосодя, стирались.[6] Если человек хотел поставить себя выше возрастных и семейных рангов в каких-то исключительных случаях, он также надевал тангака лу. Так, например, А. А. Мордвинов в середине XIX в. сообщает, что «начальник» вадеевских нганасан для разговора с ним пришел «в сокуе из разноцветного сукна» [1860, *418*], т. е. в одежде тангака, по-видимому, желая этим подчеркнуть, что он выступает от имени всех нганасан и его собственное возрастное и семейное положение в данном случае не имело значения.

Сейчас трудно восстановить, в каком возрасте такую одежду готовили впервые. А. А. Попов [1948, *116*] и Ю. Б. Симченко [1963, *171*; 1963а, *171*] считали, что это происходило только «после достижения совершеннолетия». В более поздней работе А. А. Попов приводит данные о том, что ее шили первый раз в 7 лет, а впоследствии, по мере роста, — еще три раза из нового материала [1945, *166*]. Сейчас тангака имеют преимущественно пожилые люди. Некоторые более молодые нганасаны считают, что первый раз тангака шили тогда, когда уже была семья: жена шила мужу и себе [МА, 1969]. С прекращением праздников — обрядов Аны'о-дялы и Чистого чума — эта одежда остается именно погребальной. Очевидно, первый раз тангака шили к тому времени, когда молодые люди впервые должны были стать активными участниками обрядов при проведении Аны'о-дялы. Если по каким-то причинам одежду шила не мать или жена, а другая женщина, ей платили живым оленем [МА, 1969]. Если иметь в виду, что ритуальная одежда, каковой несомненно является латуся, несет на себе элементы более древней одежды, то, опираясь на классификацию головных уборов Н. Ф. Прытковой, можно прийти к выводу о более ранних связях предков нганасан с восточными ненцами и западными эвенками и более поздних с каким-то этническим объединением, вероятно тунгусским, вошедшим в состав долган, эвенков и эвенов. Бытование женской шапки с суконным покрытием и двойной черно-белой меховой опушкой отмечено также у северных хантов [Vahter, тв. 150, fig. 2; Manninen, 1890, *344—345*]. В наплечной одежде тангака наиболее четко прослеживается ее основа, состоящая, по-видимому, из особого вида нагрудника-наспинника, соединяющегося на месте плеч широкими лямками [ср. также: Симченко, 1976, *170*]. Этот элемент на одежде нганасан объединяет ее с одеждой широкого круга угро-финских народностей. Ярко оформленные чересплечные лямки особенно четко проступают на зимней глухой одежде западных саамов, на некоторой одежде ненцев, не имеющей плечевого шва [Хомич, 1966, *124—125*; 1970а, *116—117*].

---

[6] У хантов на роженицу надевали одежду без вышивок и украшений, обувь без узоров [Прыткова, 1953, *208*].

Выяснив вопрос о наличии погребальной одежды у нганасан, вернемся к обряду. Его описание дается на основе полевых материалов автора, так как он более полно выявляется по сведениям нганасан и непосредственным наблюдениям.

До сих пор старики нганасаны разделяют умерших на «легких» — *холягэ* и «тяжелых» — *сэңкутуо* [МА, 1972—1976].[7] Существовали критерии, по которым определялось, насколько та или иная смерть была тяжела для окружающих. Основной критерий — возраст. Мертвый ребенок, еще кормившийся грудью, считался «легким». Такие дети, как правило, никогда не становились нгамтэр'у. Полагали, что умерший маленький ребенок через некоторое время может снова родиться у той же матери или через поколение в том же роде. Тогда ему можно было дать имя умершего. Во всех других случаях нганасаны предпочитали давать новорожденному совершенно особое имя, чтобы другого такого не было. «Легкими» считались умерший подросток до 15 лет, самоубийца, утонувший или заблудившийся в пургу и замерзший человек, т. е. такие, которых «забрали» определенный нго или нго-мать. Они не представляли для окружающих реальной опасности. Чем старше были люди в момент смерти именно в чуме, тем они становились «тяжелее». Очень старого умирающего могли уже назвать *нгамтэр'у*. Чем старше становился человек, чем большей семьей он был обременен, тем сильнее он был привязан к этим людям, связан с предметами, окружавшими его в течение жизни, тем тяжелее ему было с ними расставаться, тем скорее он мог «забрать» кого-нибудь с собой. То же, по-видимому, относится и к сильным шаманам. Как только умирал пожилой человек, над всеми его близкими нависала угроза быть «уведенными» вместе с ним. Особенно это касалось оставшихся в живых одного из супругов и младшего сына умершего. Именно на этих людей после похорон накладывались самые строгие запреты. То же было отмечено нами и у гыданских ненцев [МА, 1970].

В связи с такими представлениями целесообразно ориентироваться на пять половозрастных градаций нганасан по их терминологии и далее погребальный обряд рассматривать соответственно каждой группе. С точки зрения всего общества в целом эти градации абсолютны. Выражая возрастное состояние человека, они отражают его отношение к хозяйственным занятиям, его хозяйственные функции. Половозрастное деление обнаруживается и при анализе нганасанских терминов родства, однако здесь возрастные классы в основном корректируют брачные установления [Симченко, 1976, *228*] и с точки зрения всего общества они относительны.[8] Определенное родственное положение по отношению

---

[7] У ненцев устья Оби при окуривании участников погребальной процессии старейший каждому нашептывал слово «легко» или слово «тяжело»: «легко» означало, что тот, к кому оно обращено, уже чистый, а тот, к которому относилось слово «тяжело», еще не освободился от всех грехов по отношению к умершему» [Rudenko, 1972, *48*].

[8] Сами определения «абсолютны» и «относительны» необходимо рассматривать только в связи с объектом соотнесения, так как в иных соотнесениях

к умершему хорошо прослеживается в поведении участников похорон и может накладываться на способ оставления умершего, если в результате брака он оказывается не в своем возрастном классе. Что касается реального возраста тех, кто соответствует возрастным терминам, то он приводится приблизительно. Сейчас в обряде все возрастные градации значительно смешаны. В какой-то степени мы реконструируем эти особенности, так как погребальный обряд дает нам такую возможность. Безусловно, уровень реконструкции бывает разным. В данном случае он имеет, как мы надеемся, максимальное приближение к действительности, так как основан на информационных данных по мировоззрению и на бытующих реалиях. Исключительные случаи будут даны в конце. Всякая типология ограничивает круг возможных переходных вариантов, т. е. градации в данном случае выступают как бы в идеальной норме, соответствующей мировоззрению.

К первой группе *нӈо* ‘ребенок’ относятся дети начиная с рождения до 7—8 лет. Какой-то особой границы, когда можно было бы сказать, что после этого момента ребенок стал подростком, не отмечается. Во второй группе — подростки до 13—14 лет, терминология уже фиксирует разделение по полу, что заставляет предполагать их особые обязанности в хозяйстве, связанные с периодом интенсивного обучения: *тыбыйка* ‘мальчик’, *нербэ’э~нербы’а* ‘девочка’.[9] Для мальчика переход в следующую группу определяется его охотничьими навыками. Раньше, видимо, этот переход приурочивался ко дню, когда он добудет первого дикого оленя [Симченко, 1963, *173*; 1976, *189*]. Для девочки скорее всего это было связано с ее умением шить и хозяйствовать внутри чума, с наступлением половой зрелости.

Для мальчика существовало определение, рисующее его в переходном состоянии: *кальбяйситозондоту чюдя*, переводимое на русский нганасанами — «от подростка ушел и к парню не дошел». Третья группа состоит из парней и девиц (*нянту* ‘парень’, *копту’а* ‘девица’) 20—24 лет, вплоть до момента их свадьбы, когда они переходят в иное общественное состояние, дойдя до поры *чугозандату* (поры женитьбы, замужества). В четвертую группу входят женатые и замужние люди (*куодӈу* ‘мужик, мужчина’, *ны* ‘баба, женщина’) до 45—50 лет, имеющие детей и являющиеся наиболее активными членами семьи и всего общества. Их переход в следующую группу зависит от их физических возможностей. В частности, у женщин этот переход, видимо, осуществляется

они могут превратиться в свою противоположность. Для отдельного человека абсолютные возрастные градации становятся относительными, относительные же градации родственной системы по отношению к конкретному человеку абсолютны: по отношению к своим детям мать не может быть никем иным независимо от возраста.

[9] Приводимый здесь и ниже перевод наиболее точно выражает соответствующее половозрастное деление. Те же русские термины приводятся в работе В. Н. Топорова [1972, *24*]. И на русском материале подростки выявляются плохо [однако см.: Копечный, 1968].

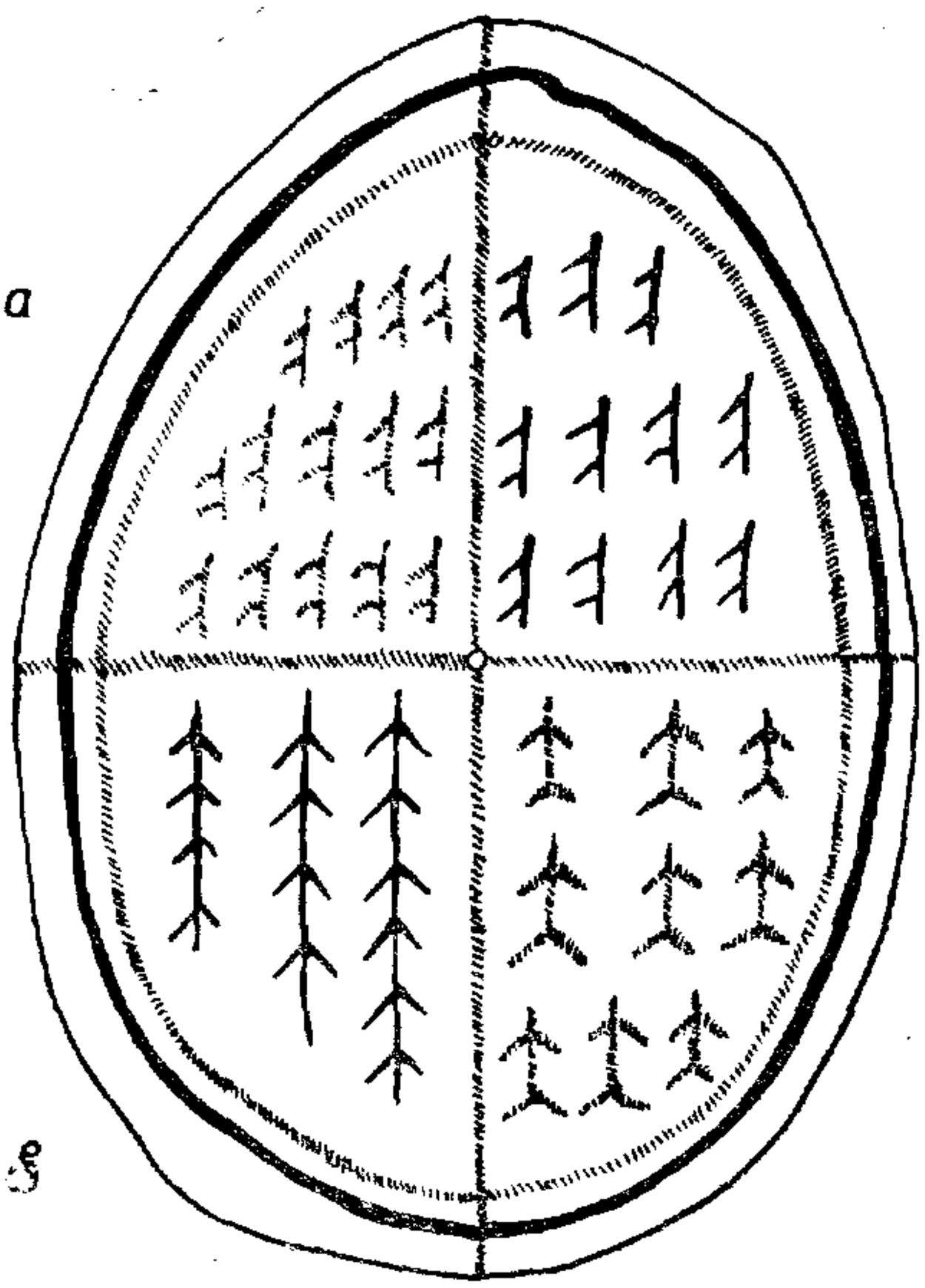


Рис. 13. Изображения на бубне для камлания в нижний мир.

а — изображение «червей» (по информации владельца бубна), представленных в виде убных, безрогих (мертвых) оленей; *в* — «тени умерших», т. е. изображения людей, бы нанизанные на одну связку (тынсе'а'); *г* — изображения людей (Иванов, 1954).

прекращением способности к деторождению, а у мужчин — ыванием физической силы и способности к обеспечению семьи необходимым для жизни. Пятая группа — *байка'а* 'старик', *ку* 'старуха'.

Представляется целесообразным сначала остановиться на дей-ях окружающих по отношению к умершим, а затем уже мотреть виды их оставления и наметить возможные пути изме-я этих видов. Необходимо сразу же отметить и категорию лю-которым нельзя прикасаться к умершему, а лучше и не смо-на него: это все самые близкие кровные родственники, ро-шиеся после умершего и еще не женатые и не имеющие детей. ответствии с картиной мира они как бы еще не привязаны прочно своими детьми к связке, которая бы их «тянула» зни. Маленькие дети вообще еще находятся на границе миров. опереться на это представление, легко очерчивается круг х лиц. Ср.: «Тынсе'а — это вот тянется от моего отца и туда ше через меня и моих детей» [МА, 1975]; ср. также изобра-е «теней умерших» на шаманском бубне для камлания в ниж-мир [Иванов, 1954, *80*]; к этому изображению в полной мере о отнести название «линия жизни» (рис. 13).

ервая группа: дети, нганас. *нӣо* 'ребенок', независимо от (с некоторой склонностью слова к мужскому роду). Когда обозначить его пол, говорят *алыгаку нӣо куодӣмӣ* 'маленький ок мужчина' или *алыгаку нӣо ны* 'маленький ребенок жен-

щина'. Смерть такого ребенка считалась легкой. Если мальчик или девочка еще не умели говорить, шамана не приглашали для выяснения причины, по которой он умер, так как тот не мог с ним разговаривать. Высокая детская смертность прежде заставляла шаманов через своих дямада — воображаемых помощников с профилактической целью ограждать детей от болезни и смерти. Это привело к тому, что на шаманском бубне нганасан, разделенном на четыре сегмента, в сегменте со стилизованными изображениями оленей, нанесенными красной краской, появилось черное изображение детской люльки. То же на мешке для бубна.[10] Дети, находившиеся еще в люльке (*лабсако* 'люлечный'), были как бы между двух миров. Над родившимися все время висела угроза перехода в другой мир. Они как бы окончательно еще не «оторвались» от того мира и не успели «прирасти» к этому, не успели еще оставить в этом мире какую-либо значительную часть своей жизни. Она существует пока только в люльке и одежде ребенка. Поэтому их смерть и считалась «легкой» в соответствии с имевшейся картиной мира.

Как только такой ребенок умирал, сразу начинали готовить его к захоронению. Не обмывали, но надевали, если имелась, новую одежду. Для девочки предпочтительнее был сокуй *дяко* определенного покроя с разрезом спереди, доходящим до верхней части передка, где обе полы смыкались, образуя перемычку для нижней части капюшона спереди у лицевого отверстия. Шили дяко мехом внутрь из мягкой оленьей шкуры, а на лицевую сторону пришивали многочисленные кусочки черной и белой собачьей шерсти, называвшиеся *дямако сыза* 'птенца крылышки' [кол. МАЭ, № И-1972-125, 126, 128; № 6680-18]. Подобная одежда употреблялась и в повседневной носке только девочками лет до шести. Для мальчика также предпочтительнее был новый сокуй и новые натазники, которые кроили вместе с обувью из одного куска шкуры.

Одев ребенка, его в вытянутом положении, на спине зашивали в кусок оленьей шкуры мехом внутрь. Хоронили в тот же день. Никаких церемоний не производилось. Хоронила обычно мать ребенка с какой-нибудь женщиной, находившейся поблизости. Если имелись доски, то они же сколачивали небольшой ящик-гробик, в который складывали все детские вещи, кокуль, одежду, игрушки. Сейчас старики считают, что с ребенком надо положить все его вещи, вплоть до кастрюльки, в которой иногда бывает и манная каша. В связи с представлением о том, что дети в виде маленьких птичек летают возле Луны-матери, кладут в гроб и

---

[10] См. кол. ТОКМ, а также бубен и мешок для бубна шамана рода Нгамтусу'о [кол. МАЭ, № И-1972-14, 15; МА, 1971]. Подобные изображения ошибочно трактовали как маски, бубны или «личинки оводов под кожей оленей» [Иванов, 1954, *81*; Фролов, 1974, *129*]. На опубликованном С. В. Ивановым чехле от бубна также изображены люльки, но они в разных сегментах рисунка маркированы по-разному: с петельками для привязки ребенка и без петелек.

крылья какой-нибудь птицы: куропатки, гуся или журавля, полагая, что детям легче будет долететь до Луны. Тот же обычай отмечен уже А. Ф. Миддендорфом [1878, *688*]. Гробик или сверток выносили во входное отверстие, а не проталкивали под крышкой чума и оставляли на земле или закапывали неглубоко, чаще всего привязывали к ветвям лиственницы.[11] Как показали наблюдения, ориентация умерших неустойчива, но преобладает широтное направление; информация о ней также противоречива. Возможны разные виды захоронения — в колоде, укрепленной между ветвями дерева (рис. 14, *б*), и в ящичке-гробе на земле, дереве или на столбиках (рис. 14, *а*, *в*). Обязательно с таким ребенком возле захоронения оставляли и люльку. Гроб для ребенка называется *кору*, все захоронения любого вида — *нӱо бодырбё*. Никаких поминок не устраивали.[12] В лесотундровой зоне встречаются лиственницы с необычайно разросшейся густой кроной, представляющей собой издалека как бы гнездо большой птицы. Такие деревья называли *сонахуа* и считали их особыми, отмеченными Деревом-матерью. Когда-то давно в таких кронах захоранивали умерших младенцев [МА, 1969].

Чем старше становился ребенок, тем больше в случае его смерти было хлопот по захоронению. Прослеживается несколько иное отношение к детям, уже владевшим речью. С ними после смерти мог «разговаривать» шаман. Но в обряде и способе захоронения существенной разницы не наблюдается. Если ребенок умер в то время, когда он уже начал ходить и говорить, вырос из люльки, ее не оставляют, она переходит к другим маленьким детям. Умершему в этом возрасте возле захоронения не разжигали огня, не убивали оленей. Никаких действий, которые имели бы намек на траур или тризну, не производилось. Участники похорон, уже вернувшись в чум, слегка продымливали себя, впрочем, как и все сидящие в чуме, от обычного огня. Считалось, что этого вполне достаточно.

Исключительные случаи захоронения в этой и последующих двух возрастных группах связаны, как правило, с детьми, для которых «на роду написано» было стать шаманами или они родились с врожденными уродствами. Как пример отклонения от общей нормы обращает на себя внимание нганасанское погребение полуторагодовалого мальчика под Усть-Авамом [МА, 1969]. Труп был положен на землю, сверху засыпан большим количеством лиственничных сучьев. Умершему были специально сделаны большие нарты, убит олень в праздничной упряжи и оставлено все, чем мальчик мог пользоваться, если бы продолжал расти, начиная от соски и ковшика с остатками манной каши и кончая обувью с ноги взрослого, свитером большого размера, спичками, папиро-

---

[11] Ср. захоронение последа на дереве у хантов [Соколова, 1971, *212*].

[12] Ср. у ваховских хантов: «Погребение детей не сопровождается никакими обрядами. Причины этого нам выяснить не удалось» [Шатилов, 1931, *120*].



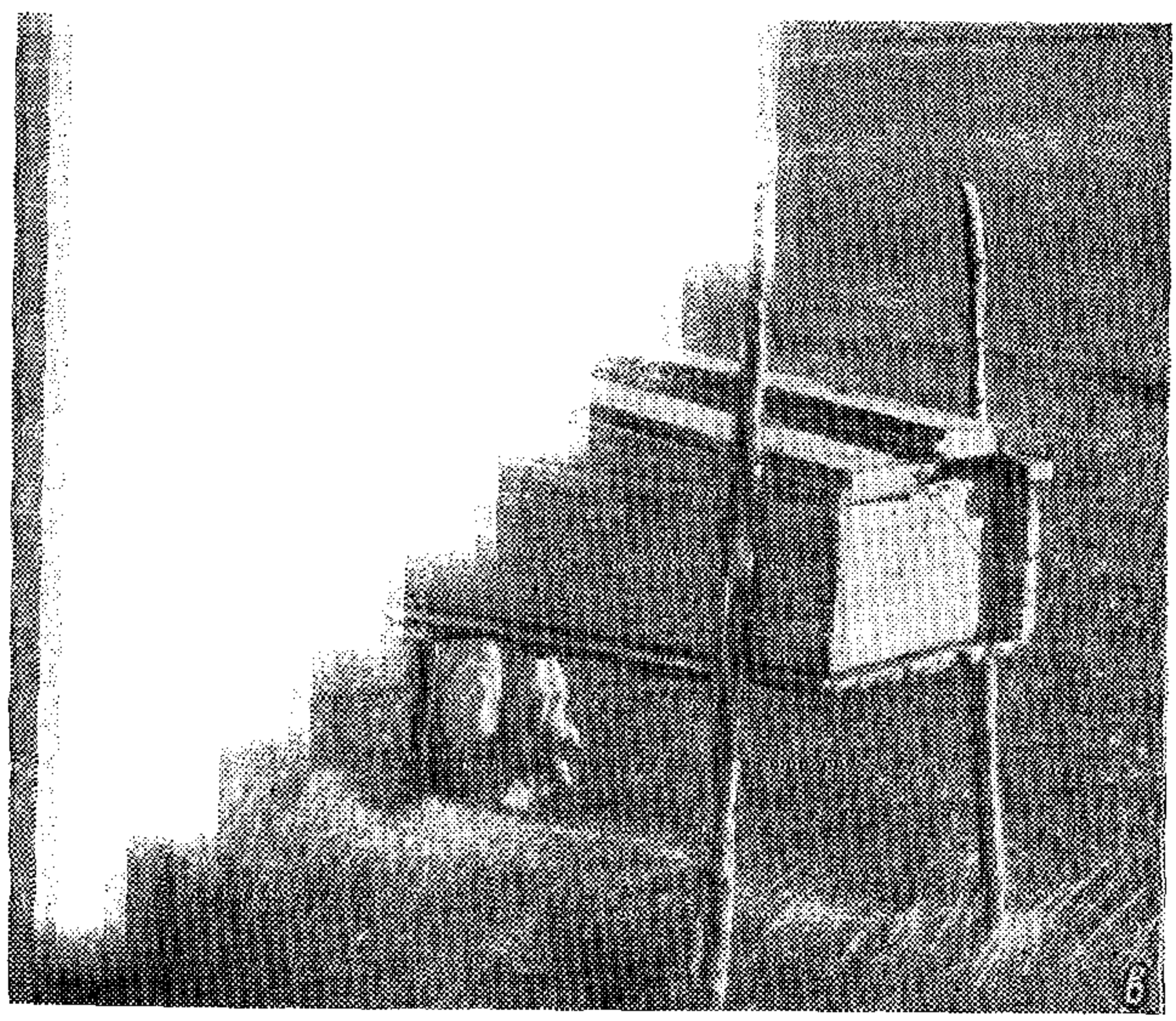


Рис. 14. Детские захоронения.

а — в ящичке на дереве; *б* — в колоде между сухими стволами; *в* — в ящичке между столбиками (МАЭ, кол. № И-2003-135, 294, № И-1972-66; МА, 1969, 1971).

сами, бутылкой питьевого спирта и мелкокалиберной винтовкой с автоматической перезарядкой. Такое отношение к этому мальчику можно объяснить принадлежностью его к семье, некогда славившейся сильными шаманами.

Вторая группа: *тыбыйка* 'мальчик', *нёрбы'а* 'девочка'. Подростки до 14—16 лет занимали как бы промежуточное положение. Их смерть в основном еще считалась «легкой», но чем ближе они подходили к границе следующего возраста, тем больше могло быть отклонений в эту сторону. В случае смерти в 12—13-летнем возрасте уже могли быть попытки со стороны шамана «поговорить» с умершим, выяснить причину его смерти (козни баруси или умерших ранее в семье), но выносили тело через входное отверстие. В похоронах принимали участие в основном родители. Специальной погребальной одежды не шили, но старались надеть новую или лучшую. Если вид оставления подростка несколько выделяется, то обряд похорон носит черты обряда первой или третьей групп. Поэтому специально на нем нет необходимости останавливаться. В качестве погребального инвентаря клали предметы, которыми подросток пользовался при жизни. Подросткам клали ножик, игрушки, имитацию деревянного лука и стрел (мальчику), скребка и доски для выделки шкур (девочке).

Третья группа: *нянту* 'парень', *коптуа* 'девица'. После 15—16 лет парень или девушка уже имеют свою нарту и оленей и могут выполнять свои производственные обязанности по отношению к семье. Девушке еще не разрешается в полной мере пользоваться очагом. Разжигает огонь обычно хозяйка чума. Парень же ходит на большую охоту только вместе со старшими членами семьи. Положение этой группы неустойчиво. Они еще в полной мере члены семей, и в то же время к периоду вступления в брак они уже как бы потенциально хозяева собственного чума, своей семейной ячейки. В связи с этим и погребальный обряд у них неустойчив, особенно в возрасте вступления в брак. В случае смерти в этом возрасте шаман, если его позвали «вовремя», мог оживить умершего, обменять его жизнь на жизнь оленя или собаки [Новик, 1979]. Могли быть попытки окружающих «разбудить» его [МА; Третьяков, 1869, *403*; Латкин, 1892, *138*; Попов, 1936, *57*]. Когда это не удавалось, одевали его в «приготовленную» одежду. Для этого возраста она уже имелась. Девушке закрывали лицо опушкой погребальной шапки лукуа. Если хоронили в «праздничной» одежде, то просто зашивали в оленью шкуру, в то же время закрывая лицо. Хоронили обычно на третий день после полудня. До этого момента умерший находился в жилище и его подкармливали через огонь. Выносили во входное отверстие или поднимали покрышки чума с той стороны, где он лежал, и проталкивали его под покрышку наружу. В похоронах участвовали, как правило, только те, кто проживал в чуме покойного. Чем старше был умерший, тем более активное участие принимали мужчины, особенно если умер парень. У нганасан в отличие от соседних энцев (возможно, перенявших обычай енисейских ненцев) и долган одева-

нием умершего всегда занимаются самые близкие ему родственники. Присутствие на похоронах представителя другого рода не всегда является желательным.

Парня клали в ножной мешок *мыли* на нарту, поставленную передком на ССЗ,[13] ногами к передку, в вытянутом положении или на левом боку, руки были вытянуты вдоль туловища. По мнению нганасан, еще недавно колени во время переодевания слегка подгибали, для того чтобы умерший мог уместиться на нарте [МА, 1971—1976]. К *поясу прикрепляли нож в ножнах и все принадлежности*, которыми он пользовался. Рядом клали курительную трубку. Сверху его закрывали шкурой оленя преимущественно темных тонов, мехом наружу и накрепко привязывали ременными веревками к нартам, как обычную поклажу. Сверху прикрепляли дополнительный инвентарь (рис. 15). В том случае, если погребали в земле, дополнительный инвентарь укладывали в нарты, оставляемые у могилы. Тогда в него входил и ножной мешок, в который обычно вкладывали ноги при езде на нарте зимой. Поверх мешка на нарты клали лук со снятой тетивой или его имитацию, стрелы (наконечники снимали и складывали рядом), ружье, чашку, ложку, миску, ведро, кастрюлю или котел, дополнительную одежду, если она имелась. К нартам справа прикрепляли *чехол для ружья* (раньше — *для лука*) *или имитацию чехла* — кусок разноцветного ситца, желательно красно-черно-белого цветов, выкроенного по форме чехла с нарезанной по нижнему краю бахромой (рис. 16). Провожающие садились на свои нарты, кто-нибудь мог стать на полоз нарты с умершим и управлять его оленями, только это мог сделать человек не моложе покойного. Отправлялись к месту оставления, которое могло быть недалеко. Там оставляли нарты повернутыми на ССЗ, убивали оленя, запряженного в сани с умершим, и быстро возвращались обратно в чум, очищаясь дымом костра, устроенного в относительном отдалении от входа. По отношению к девушке соблюдались те же обряды. Инвентарь, полагавшийся ей, соответствовал ее отличиям в хозяйственной деятельности и одежде. Ей клали скребок и доску для выделки шкур, а также игольники.

Если хоронили в земле, дополнительную одежду и вообще все вещи оставляли на нартах. В могилу *хуани моу* (приблизительно «гиблая земля») клали только одетый труп, зашитый в шкуры. Огня у захоронения, как правило, не зажигали. Некоторое исключение в этой группе наблюдается по отношению к девушке «на выданье». Ей оставляется значительно больше инвентаря, чем обычно, и целый аргиш нарт, составляющий ее приданое, как если бы она при жизни выходила замуж. Ее хоронили так же, как хозяйку чума, пожилую женщину [МА, 1969; Островских, 1903а, *21—22*].

---

[13] Обычно у чума нарты оставляют обязательно повернутыми на солнечную сторону (ЮЮВ) независимо от того, с какой стороны приехали. Как только фиксируется смерть, все нарты умершего поворачивают на ССЗ.

Сложность обряда возрастала по мере того, как человек вырастал. После похорон умершего в 15—16-летнем возрасте и старше могли откочевать с того места, где произошла смерть. По отношению к более ранним возрастам этого обычно не делали.

Четвертая группа: *куодйму*, *ны* ‘мужик’, ‘баба’. Это основная возрастная группа, на которой лежало большинство обязанностей общества по его воспроизведению и сохранению. После свадьбы до рождения ребенка членов этой группы в случае смерти захоранивали так же, как и более старших в предыдущей группе. Большое значение имело рождение в семье первого ребенка. Изменялось и звательное имя родителей, предпочтительное обращение к ним было «отец такого-то» или «мать такого-то», что соответствовало представлению об образовавшейся новой семейной ячейке, где в случае смерти одного из родителей, например матери, она должна была взять с собой жилище, чтобы в земле мертвых было, куда принять ребенка или детей, которые могут умереть через некоторое время. Тем не менее если молодая семья жила в чуме мужа, то в случае смерти жены, даже при наличии одного ребенка старше 10 лет, примерно до 14—15, мать могли захоронить без шестов чума. Предполагалось, что она попадет в чум своих родственников, родителей, а ребенок в случае смерти — в чум родителей мужа. Ребенок, появившийся на свет до брака, по обычному праву принадлежал родителям матери и в случае смерти должен был отправиться в чум родителей матери или их предков. Сейчас отчество такого ребенка предпочитают записывать по имени отца матери. Чем старше становились родители, чем больше у них было детей, чем обширнее было хозяйство и значительнее «богатство», нажитое ими в течение жизни, тем сложнее был обряд похорон.

В связи с тем что по сравнению с обрядом в последующей группе погребение умерших в этой группе, имевших свой чум, существенно различается мало (чем старше умерший, тем меньше), мы отметим лишь эти различия, полностью дав описание обряда в следующей группе. Как уже рассматривалось, этими незначительными отличиями являются меньшее количество инвентаря, отсутствие в некоторых случаях шестов чума у женщин, если она не имела своего отдельного жилища, а семья жила в чуме родителей, досок пола и т. п. Именно к этому возрасту, по-видимому, в полной мере применялись приемы «оживления». Если смерть грозила в 30—35 лет и человек к этому времени уже имел двух-трех детей, полагали, что именно они и помогут ему вернуться обратно с дороги мертвых. Их жизни, связанные с его жизнью (будь то мужчина или женщина), «вытащат» его оттуда. Аналогичное явление наблюдается и в шаманстве. При тяжелом камлании шаман стремился, чтобы помощниками при этом были его дети, которые как бы активно удерживали жизнь шамана. Прежде, если женщина умирала сразу после родов или от несчастного случая, ее маленького ребенка захоранивали рядом, заворачивали в одну с ней шкуру. Объективно, конечно, было ясно, что младенец без матери в условиях

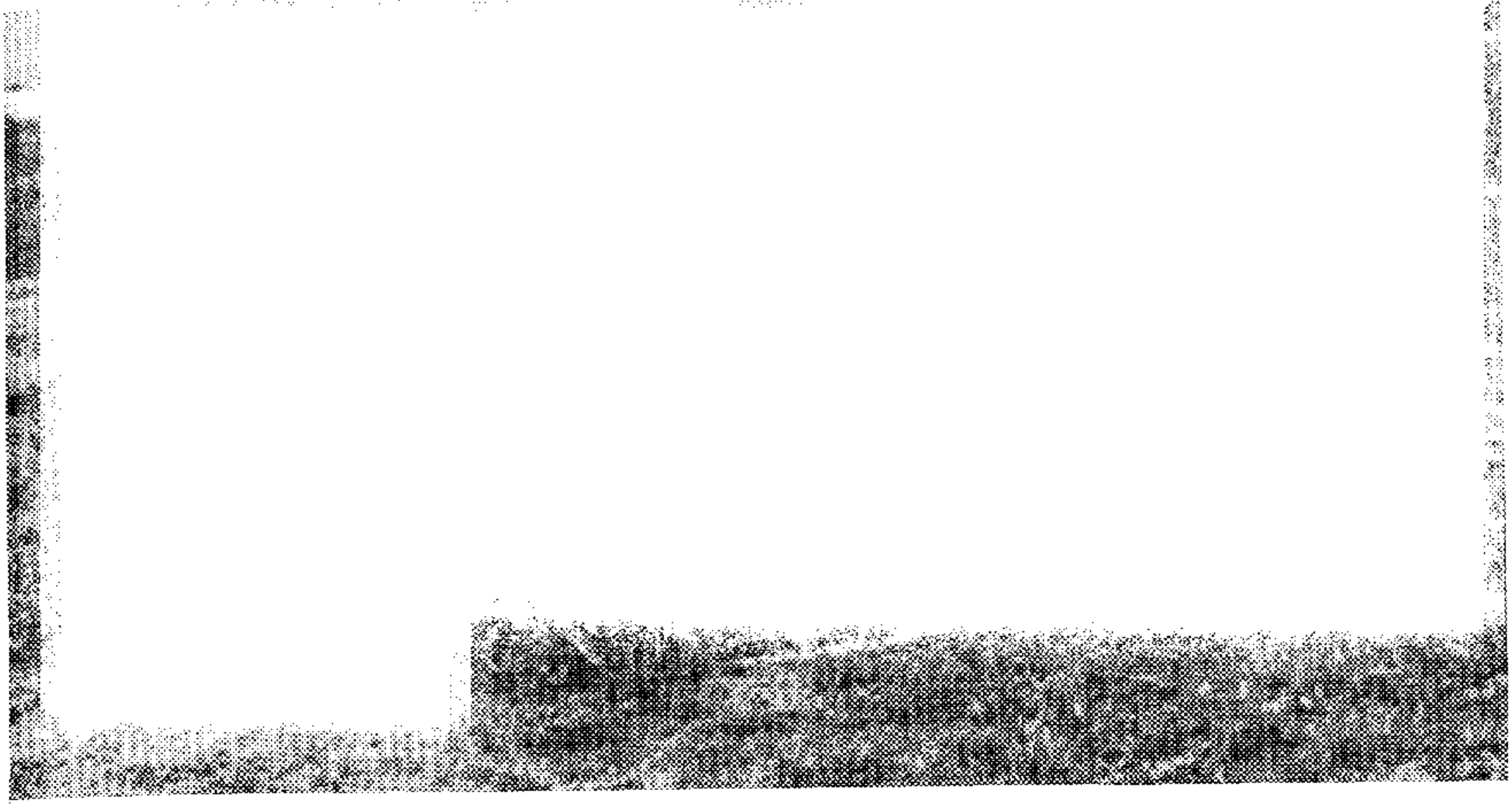


Рис. 15. Захоронение молодого человека на нарте (МАЭ, кол. № И-2003-181; МА, 1971).

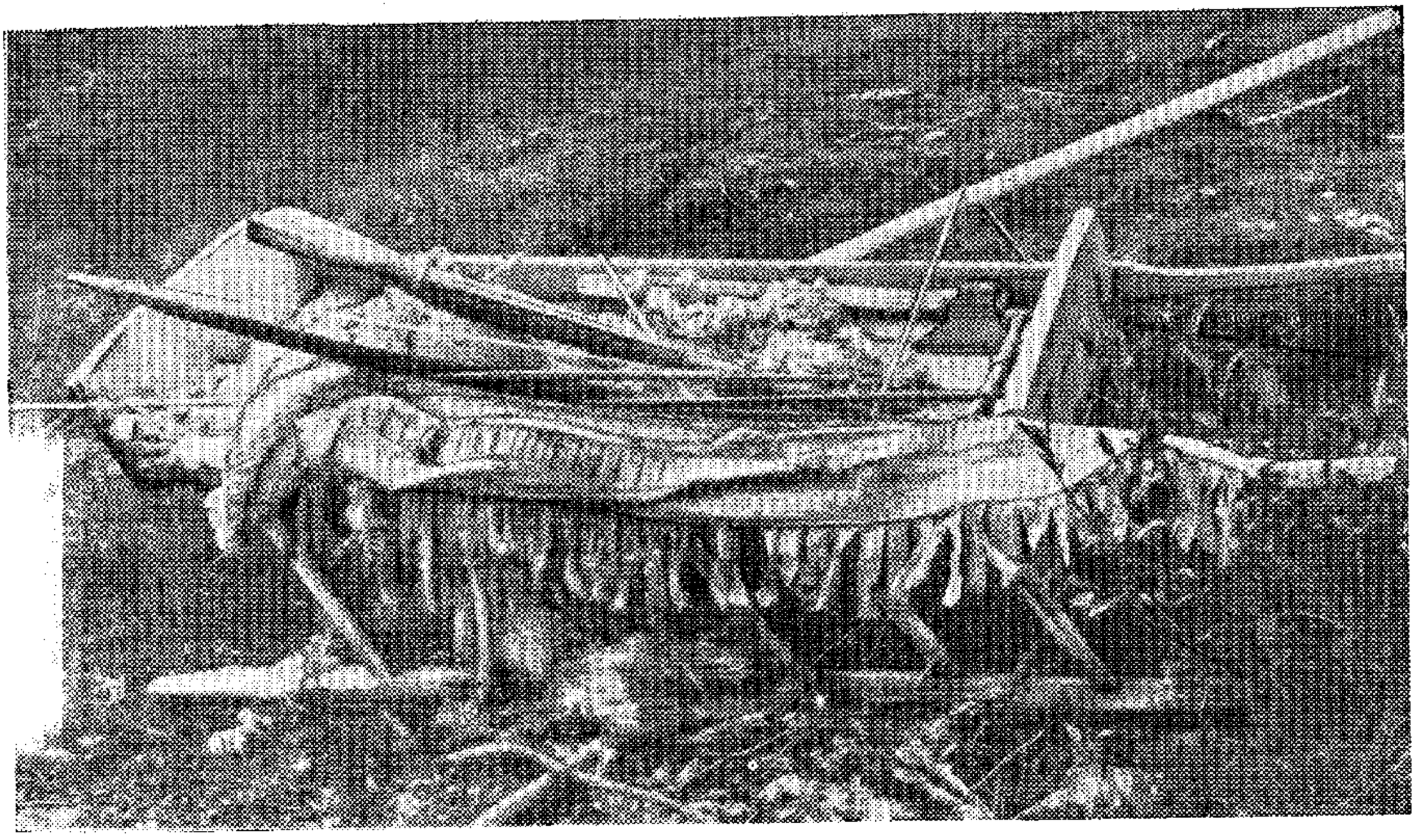


Рис. 16. Захоронение молодого человека в земле. Погребальный инвентарь в нарте возле могилы: имитация лука, древки стрел, ружье, топор; справа — имитация чехла для лука или ружья (МАЭ, кол. № И-2003-179; МА, 1971).

кочевания полярной зоны должен был неминуемо погибнуть. Отправляясь вместе с матерью, он как бы разделял ее судьбу, т. е. они продолжали «жить» в земле мертвых.

Пятая группа: *байка'а* 'старик' и *иняку* 'старуха'. Их смерть считалась наиболее тяжелой — *сэңкутуо*, причем это слово означало их тяжесть по отношению к оставшимся, «он тяжелый». Такое отношение к ним прежде всего связано с тем, что они очень много своей жизни (себя) оставили на земле среди живых людей. Она — в первую очередь в их детях, во всех предметах, которые они сделали и которыми пользовались. И больше всего — в тех, кто родился последним и в кого было вложено последнее усилие по вскармливанию и воспитанию. Если пожилой человек чувствовал, что он умирает, он приглашал своих родственников на трапезу, во время которой выяснялось, где и как он хочет быть похороненным, что он хочет взять с собой (см. фильм о похоронах Демниме Чуначара, снятый в 1978 г. А. В. Оськиным и Ю. Б. Симченко) [Архив ИЭ].

В то время как престарелый умирающий лежит в чуме и при необходимости уже использованы все возможные приемы лечения с вызыванием шамана и без него, когда уже всем ясно, что человек умирает (или сразу по обнаружении смерти), обычно достают из его нарт приготовленную на этот случай одежду, предварительно подержав над огнем очага, и кладут на него сверху, для того чтобы новая одежда наполнилась духом умирающего, остатками его уходящей жизни. Наступление смерти определяли по прекращению дыхания. Это соответствует представлениям о том, что дыхание (бачу) первым покидает человека: «дыхание оторвалось». После этого уходящая жизнь некоторое время еще живет в чуме в виде оставшегося дыхания, «еще далеко не ушла», — говорят нганасаны.

По сведениям П. И. Третьякова, «когда в семье самоеда кто-либо умрет, то картина отчаянья бывает поистине самая печальная. Не доверяя своим глазам, покойника, „бодырьбу“, сначала трясут, приподнимают и криком стараются вызвать к жизни; на всех лицах виден ужас, и вскоре все жилище оглашается воплями» [1869, *403*].[14] Однако П. И. Третьяков в этом случае не отметил возраст умершего. По нашим данным, такое поведение окружающих возможно лишь в случае неожиданной смерти человека в том возрасте, когда он полон жизненных сил. По отношению к старикам, стоящим уже на пороге смерти, о которых говорят *нясыряй нилыти* («чуть живой»), такие действия не применялись или проявлялись очень слабо.

Умерший оставался в чуме некоторое время на том месте, где прекратилось дыхание. Как только обнаруживали, что он мертв, все его нарты поворачивали передком в сторону захода солнца и кто-нибудь из домочадцев отправлялся в соседние чумы с печаль-

---

[14] Ср.: «Своим плачем ты вызовешь головную боль у умершего» [Терещенко, 1965, *110*].

ным известием. В чум собирались родственники и знакомые. Приготовлением трупа к похоронам занимался обычно самый близкий человек. Жена обряжала мужа, муж — жену, независимо от их старшинства. Если умерший старик жил в чуме только с нежената-ым сыном, сын не должен был его трогать, а должен был пригласить сестру или братьев или любого человека, но своей фамилии. Готовили умершего к похоронам люди его рода.[15] Если у давно женатого, имеющего детей мужчины умерла мать, жившая с его семьей в одном чуме, жена не принимала участия в одевании. Хоронил мать сын. Когда становилось ясно, что человек умер, его поворачивали ногами в сторону тундры (ССЗ), иногда перекладывали ногами в сторону выхода, на юг, в обоих случаях его клали поперек обычных спальных мест живых людей, располагавшихся справа и слева от входа ногами к очагу. Умершего мужчину перекладывали на женское место у входа или на противоположную сторону чума, т. е. убирали с того места, где произошла смерть [ср. у хантов обряд «закрывания отверстия»: Соколова, 1980]. Этим подчеркивалось, что он «уже пошел своей дорогой». Даже в обстановке типового дома нганасаны стараются никогда не ложиться ногами на север. Умершего с головой закрывали шкурой, сейчас — покрывалом. Нельзя смотреть в его открытые глаза, иначе он «уведет за собой». Прослеживается неустойчивость традиции закрывания глаз покойного.

Население жилища продолжало жить здесь же обычной жизнью, приготавливая все нужное для захоронения. В день смерти умершему обмывали лицо, расчесывали волосы и одевали. Некоторые нганасаны считали, что умывать и одевать надо на второй день, а в первый — только приготовлять одежду. Приготовления длились три дня. Все лицо закрывали лоскутом шкуры мехом внутрь, но женщине чаще закрывали лицо султаном погребальной шапки лукуа, а мужчине — красным сукном только глаза [Попов, 1936, 57; МА, 1975]. По нашим полевым материалам, лицо закрывали специальной мягкой ровдужной маской *хорату каймю*. По краю куска ровдуги проводили красной краской кайму. На месте глаз пришивали две темные бусинки: «глаза-то ведь темные, живой-то был, два глаза было». Эти места называются *сеймити боба* 'глаз замена': «Живых глаз на том свете нету, а это будут глаза, чтобы видел» [МА, 1972]. Этот обычай связан с представлением о том, что мертвый человек, утеряв способность видеть своими глазами, должен иметь другие, чтобы не заблудиться по пути в землю мертвых, хорошо видеть, как надо идти.[16] На приготовленное лицевое покрытие бусины (тоже приготовленные) заранее не нашивались. Считали, что они будут как бы «тянуть»

---

[15] У долган и гыданских ненцев обмыванием и одеванием умершего занимаются люди обязательно другого рода или лица, обычно делающие это. Полагают, что люди, снаряжающие умершего, будут жить долго [МА, 1970—1980].

[16] В записанном нами фольклорном тексте о путешествии в землю мертвых отмечается «место, где глаза закрывают» [МА, 1971].

в землю мертвых. По той же причине не рекомендовалось заранее примерять или носить приготовленную нагрудную подвеску сими.

Одевая умершего в погребальную одежду, на ней делали разрезы в нескольких местах. На макушке, в частности, делали разрез так, чтобы видны были волосы. По поводу надрезов на одежде нет согласованных ответов. Представители рода Нгамтусу'о полагали, что обязательно нужно сделать пять дырочек: в обуви, против пяток, по одной дырочке, в рукавицах, на ладони, и на шапке [МА, 1971]. Представители рода Чуначар, Нюняньдя и восточные нганасаны говорили, что такого обычая они как будто не придерживаются [МА, 1971—1972]. Тем не менее передняя вязка нарт на захоронениях умерших, принадлежавших этим родам, по нашим наблюдениям, часто была сломана, а вещи не всегда носили следы порчи. Во всяком случае, с нашей точки зрения, если обычай «умерщвления» предметов и существовал у более древних нганасанских родов, сейчас он не проявляется так ярко, как, например, у их соседей долган, которые как бы умерщвляют каждый предмет, сопровождающий умершего [МА, 1971—1980]. Объяснение этого тем, «чтобы их никто не взял», выглядит несостоятельным. Поломанные предметы кладут, в частности, в земляную могилу, которую никому из долган не придет в голову раскапывать. А главное — ни один предмет, принадлежащий умершему, никто никогда не тронет, потому, что он принадлежит покойному и в нем находится частица мертвого, которая обязательно «утащит» вора за собой. У нганасан возможна лишь замена одного предмета на другой [Попов, 1945, *169*], что еще раз свидетельствует об отсутствии твердого обычая порчи предметов.

Во время переодевания в погребальную парку приговаривали: «Не упрямься, послушай меня, давай оденемся, будь мягким». Умерший становился мягким и «позволял» себя одеть. Размещая необходимые предметы в одежде, говорили: «Трубку я тебе положил в рукав, а спички (предварительно сожженные) в карман. Не забудешь? Вот, в карман кладу». Если предполагалось захоронить на нарте на спине, то ноги сгибали и подкладывали под колени какую-нибудь мягкую вещь или шкуру, скатанную в виде валика. При одевании женщины все металлические подвески с ровдужного комбинезона *хони* перешивали на зимний меховой комбинезон.

Снабжали умершего и едой. Для этого, прежде чем закрыть лицо, вкладывали в рот за губу жевательный табак, за обе щеки — по кусочку жира оленя, забитого по случаю смерти, или один большой кусок так, чтобы он торчал изо рта [МА, 1971, 1972, 1974]. Иногда жир клали в руку умершего, согнув при этом пальцы в кулак [МА, 1972]. Курительную трубку вкладывали в рукав парки возле руки. Раньше эти трубки изготовляли из мамонтовой кости и инкрустировали мундштук оловом. Курят нганасаны почти все — и мужчины, и женщины. Сейчас мужчины предпочитают курить папиросы, женщины же по-прежнему более привержены

трубке. Даже когда отсутствует трубочный табак, они набивают трубку табаком из папирос или сигарет. Похоронить пожилую женщину или мужчину без трубки до сих пор считается предосудительным. Затем умершего зашивали в специально приготовленные для этого случая темные оленьи осенние шкуры (*сунтадей*). Эти шкуры также назывались *кирими* или *латуся*, «приготовленные». Зимой, в темную пору, пока умерший лежал в чуме, огонь горел и днем и ночью. По объяснению нганасан, это было необходимо, чтобы «человек не замерз окончательно». Летом, когда светло, огонь «топили», только готовя пищу. Никакой особенной «погребальной» пищи не было. По случаю смерти забивали оленя и мясом его питались все три дня, «кормили» умершего, когда ели сами, и клали ему в «смертный» аргиш обычную пищу, но получше. Кормление производилось через огонь: «Умерший как говорит через огонь. Огонь вспыхивает» [МА, 1971]. Кроме того, рядом с головой покойного ставили чашку с частью такой же еды, что и у других. Когда все поели, содержимое чашки выливали на землю там же, где она стояла. Много плакать не полагалось.

Таким образом, уже на этой стадии мы замечаем как бы три вида кормёжки: кормят само тело, землю и огонь. Это, по-видимому, соответствует кормежке человека как живого; его части, уходящей еще до похорон в землю, той, которую иногда пытается вернуть шаман в случае болезни; дыхания, «духа» умершего, по старым представлениям, некоторое время еще остающегося возле тела. В продолжение двух дней покойный лежит в чуме. Пока умерший в жилище, с ним постоянно ведется разговор, как с живым, и окружающие относятся к нему, как к живому человеку, но только не двигающемуся. В частности, раскуривают его трубку и кладут мандштуком поверх покрывала напротив рта: «Покури!» Если покойный любил слушать сказки, приглашали сказочника [ср. тот же обычай у хантов: Кулемзин, Лукина, 1977, *158*]. В 1975 г. для этой цели был использован магнитофон с записями нганасанских сказок [МА].

В 1975 г. в Усть-Аваме замерз зимой пожилой нганасан, и пришлось из-за непогоды почти три недели ждать эксперта для вскрытия. Братья начали было одевать его в балке, но затем прекратили, балок не топили, там никого не было, лишь изредка его навещали, уговаривали потерпеть: «Вины нашей в этом нет, жаль нам очень тебя». Все пожилые нганасаны поселка жалели человека из-за мучений, которые он терпит, так как до сих пор остается непохороненным и ему предстоит вскрытие. Никто не называл его по имени. Называть умершего по имени — значит, возвращать его с дороги мертвых, что не полагалось делать, так как он мог «забрать» с собой живых (ср. приводимые далее слова окончательного прощания у захоронения). Имя умершего старика становилось особенно запретным для близких ему родственников.[17] Все раз-

---

[17] Ср. тот же обычай у ненцев [Шренк, 1855, *471*] и енисейских ненцев (юраков) [Третьяков, 1869, *399*].

говоры с покойным вели негромко, чтобы не тревожить его, полагали, что он в это время еще все слышит и, рассердившись, а чаще всего страдая от расставания с близкими людьми, может увести с собой кого-либо из присутствующих. По старым представлениям, он пока такой же человек, как все живые, он все слышит, как бы внутренне помогает одевать себя, но сам не может говорить и двигаться, он беззвучен и недвижим. Никакого видимого страха по отношению к мертвому окружающие не испытывали. Как обычно, ложились спать, ели, хлопотали в связи с приготовлением смертного аргиша.

Нганасаны по-разному называют человека в зависимости от времени, прошедшего с момента его смерти. Как только перестало биться сердце, ушло дыхание, человек фактически умер, о нем скажут *дянгумо*. «Нет уже души, уже нету его. Умирал — стыдно сразу говорить, надо дянгумо. Другой здесь разговор» [МА, 1971]. Через некоторое время (приблизительно оно совпадает со временем, когда умершего кладут на нарты), собираясь его увезти к месту захоронения, о нем скажут *койру* 'его оставили'. И уже про старое захоронение скажут *бодырбу* (западный говор), *бодырьбю* (восточный говор), приблизительно это соответствует русскому 'мертвец'. В основе слова *дянгумо* лежит отрицание *дянку*, соответствующее русскому 'не имеется, нету' (ср. ненец. *янгумы* 'умерший', *янгумзь* 'исчезнуть', 'умереть'). Соблазнительно было бы дянгумо этимологизировать как 'не имеется звука' в сравнении с *дямо* 'горло' как 'имеется звук'. В ненецком языке *му(н)* 'звук', в словосочетаниях — «с некоторым оттенком воли» [Терещенко, 1965], 'шум' [Симченко, 1975, *97*]; в юкаг. *молло mogiŕ* 'говором слышна' [Иохельсон, 1900, *20*], *мон(ул)* 'говорить' [Крейнович, 1958, *237*]. В фольклоре эскимосов, видимо, как архаизм употребляется *мы(-т)* в значении 'голос' [Рубцова, 1971]. В нганасанском значении дянгумо имеется некоторый оттенок того, что не слышно никакого звука, не только голоса. Как если бы, например, человек присутствовал в соседней комнате, но его не было слышно, т. е. не только его голоса, но и звука его движения.[18] Это наблюдение еще раз свидетельствует о том, что в представлении нганасан умерший человек не совсем был таковым. Он продолжал оставаться живым, но потерял способность двигаться и голос. А это в свою очередь означает, что смерть не воспринимали как единовременный акт, а представляли как длительный переход от существования к исчезновению. Такое представление по другим регионам уже отмечалось исследователями

---

[18] Приведенная этимология нганасанского дянгумо не претендует на точность. Однако возможность подобного толкования слова подкрепляется его интерпретацией с точки зрения этнографических данных. В последнее время среди лингвистов высказывается необходимость более широкого рассмотрения содержательной стороны языка [см., например: Слюсарева, 1973, *13—23*]. У лопарей движения тела характеризовались как жизнь [Pettersson, 1957, *42*], то же — у хантов [Кулемзин, Лукина, 1977, *154—158*]. Формант аудитива в нганасанском языке — *мыны/-муну* [Терещенко, 1979, *220*].

[Gennep, 1909, *222*; Никольский, 1928, *149*; Леви-Брюль, 1930, *267*; Лукачевский, 1930, *56—57*; Ефименко, 1953, *249—250*; Толстов, 1931, *96*; Окладников, 1958, *143*; Storå, 1971, *193*, и др.].

Слово *бодырбу*, на первый взгляд, выпадает из основного словарного фонда самодийских языков и, по-видимому, восходит к эвенк. *бодо* 'жизнь' с возможным отрицательным значением. Его можно также сопоставить с ненецким глаголом *воворць* 'худшаться', 'изнашиваться', 'хиреть' либо со словом *вомдир*, обозначающим степень испорченности чего-либо. Ненец. *в* соответствует нганас. *б* [Терещенко, 1976, *69*].

По-нганасански 'умирать' — *кюа* ~ *куо*. Этимология этого слова пока неясна. Если опираться на подборку слов с этим значением в близкородственных языках, произведенную М. А. Кастреном [Castren, 1855, *285*], создается впечатление, что наиболее близко оно стоит к селькупс. *киап*. Слово, которое соответствует современному русс. 'смерть' у нганасан, — *куопса*, буквально 'то, посредством чего умирают', или 'умирание'. По мнению Л. В. Хомич, нганас. *кюа* сопоставимо с ненец. *хась* 'смерть' [устное сообщение 1982 г.].

Особенно большой инвентарь готовили для пожилой женщины. «Баба умрет — весь чум унесет», — говорили раньше нганасаны. По традиции должны были готовить до семи нарт, включая нарты для умершей. В первую нарту *кунсыбеа* (высококопыльная, женская, «глухая», с высокими передними и задними стенками) впрягали двух ездовых оленей, принадлежавших покойной. Упряжь оформлялась цветным сукном тех же цветов, что и на одежде латуся, и украшалась ровдужными кистями, окрашенными в красный цвет. На оленей надевали орнаментированные праздничные нащечники преимущественно из мамонтовой кости. Вторая и третья нарты могли быть такими же и предназначались для части культовых предметов, оставляемых с умершей [Грачева, 1980а], для хозяйственного инвентаря. В них впрягали от одного до двух оленей. И затем готовили еще три нарты с поклажей. Умершая женщина должна была унести с собой все, в чем присутствовала ее «жизненность». Всю ее одежду и ту, которую она когда-либо шила для своих близких, укладывали в нарты смертного аргиша [Мордвинов, 1860а, *52*; Попов, 1936, *61*], снимали с себя и вешали на кустарник или клали в нарты непосредственно возле захоронения перед тем как уйти. Поэтому в инвентаре, сопровождавшем захоронение старой женщины, можно обнаружить предметы мужской одежды. Человек, на котором оставалась эта одежда, обязан был в ближайшее время ее сменить, оставив снятое в любом месте тундры.

Если не было возможности оставить семь нарт, готовили пять или три. Однако первой нартой, в которую предполагалось положить труп, всегда ставили кунсыбеа — нарту, в которой женщина обычно сидела во время перекочевок. На вторую нарту складывали дополнительную одежду и шкуры оленя. На эту же нарту в посуду, специально приготовленную для этого случая, или в ту, которой

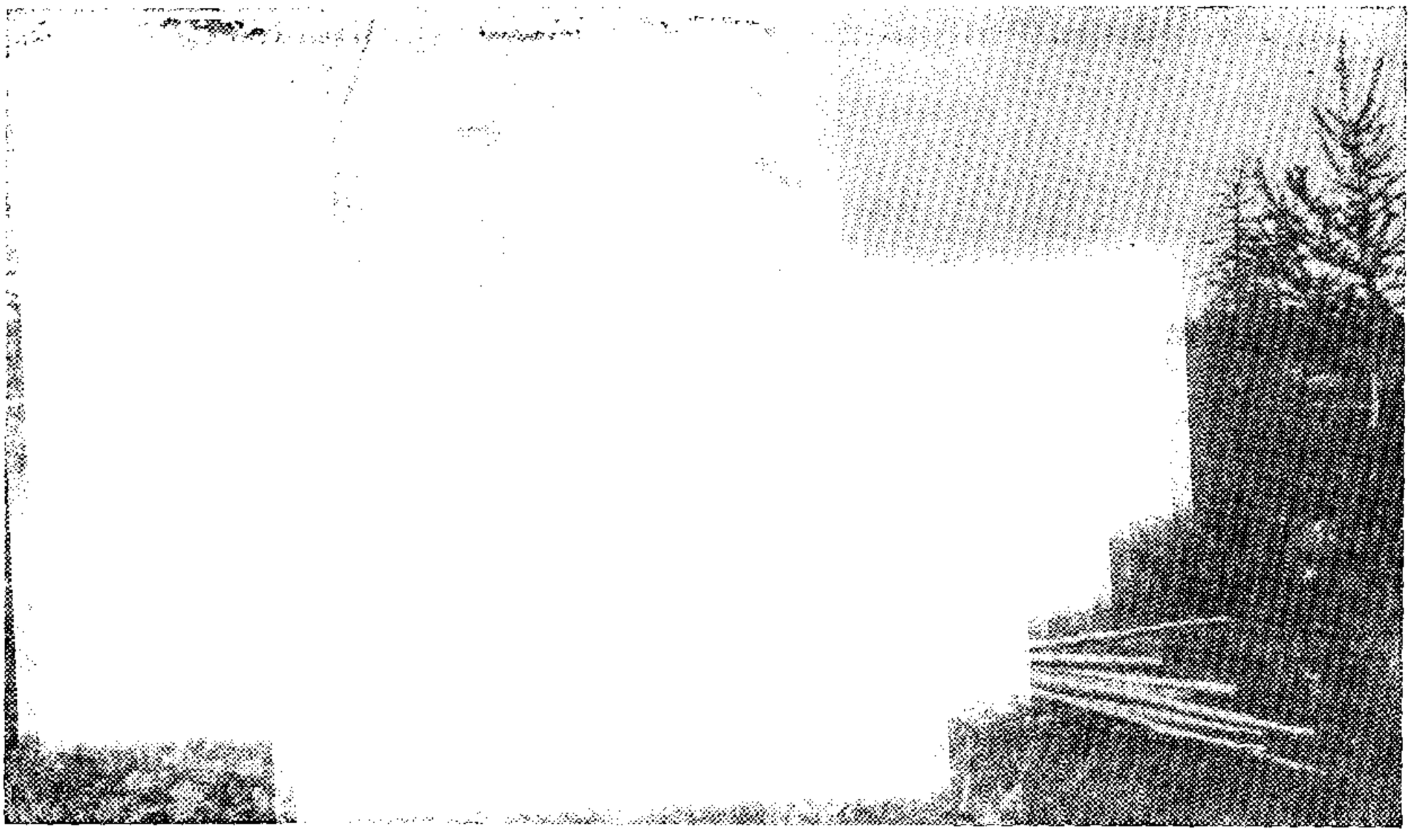


Рис. 17. Женское захоронение (МАЭ, кол. № И-2003-174; МА, 1971).

женщина пользовалась при жизни, клали еду для умершей. Сюда же складывали остальную утварь: чашку, ложку, чайник, крюк для вытаскивания мяса из котла, ее мелкие личные вещи. Если у женщины в земле мертвых уже были ее неженатые дети, для них тоже клали посуду, например чайные чашки. Мелкую утварь укладывали в деревянный ящичек или сундучок, в котором умершая обычно ее хранила. На эту же нарту помещали скребки и доску для выделки шкур, деревянный или металлический крюк для подвески котла в чуме. На третью нарту — *нюся*, шестовую — складывали шесты чума. По традиции их полагалось положить обязательно семь (рис. 17). Совершенно необходимы были два основных шеста чума — *ӈунсызы* и *хячаса* — и пять обычных. Иногда вместо шеста ӈунсызы клали его имитацию. На той же нарте размещали доски пола, тальниковые подстилки, лопату для разгребания снега. Вещи распределяли, как в обычном аргише при перекочевке (рис. 18). Принадлежности чума складывали на нарту уже на третий день, перед тем как отправиться к месту оставления умершего. На одежде, в которую была одета женщина, всегда имелись игла, игольники, наперсток, металлическая ковырялка для трубки в виде птицы и обязательно металлическое огниво. До сих пор, несмотря на то что в быту уже давно пользуются спичками, похоронить женщину без огнива считается «грехом». В одном случае нами было отмечено, что в женском захоронении на нартах с посудой и другими предметами женской утвари лежал деревянный приклад ружья [МА, 1969]. Пожилому мужчине по традиции готовили три нарты. Первая — ездовая нарта *инсюда канта*. Второй нартой может быть *кунсыбеа*, женская. В нее складывали дополнительную одежду. Третья нарта — *ирянка*, в которой обычно хранились охотничьи орудия и инстру-

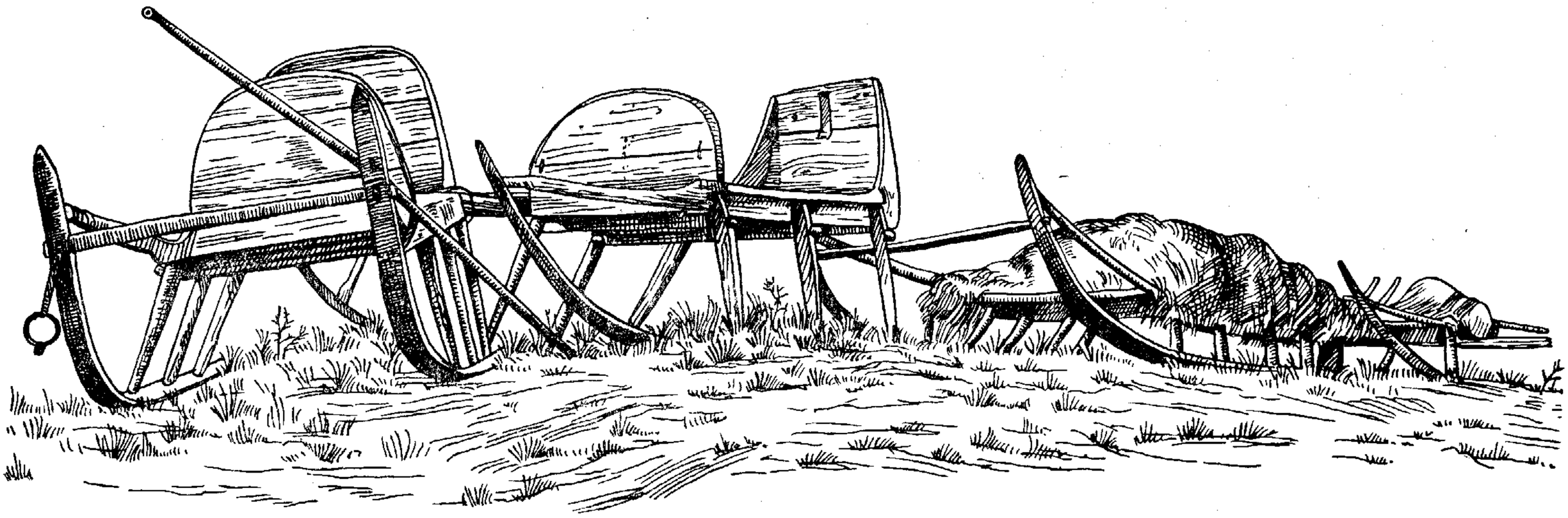


Рис. 18. Захоронение пожилой женщины в земле, рядом погребальный аргиш (МАЭ, кол. № И-2003-178; МА, 1971).

менты для поделок. Сюда складывали капканы, лучковое сверло, баночку с маслом для смазывания капканов и другие подобные предметы. Старались готовить те нарты, которые сделал сам умерший. На его одежде имелся всегда нож в ножнах. Костяной черенок ножа выбрасывали, заменив его на деревянный. Огниво класть мужчине считалось не обязательным. Шест для управления оленями (хорей) клали рядом с первой нартой, головкой на ССЗ. С правой стороны второй нарты прикрепляли чехол для ружья (в прошлом для лука). В нарту укладывали стрелы со снятыми наконечниками, имитацию лука, иногда рыболовные крючки. Ни среди мужского погребального инвентаря, ни среди женского почти никогда не было рыболовных сетей. Объясняли это тем, что по дороге в землю мертвых покойный мог запутаться в сетях. По той же причине наконечники стрел снимали с древка («мог нечаянно уколоться») и клали рядом («там сам приделает»). Часто с лучкового сверла снимали металлическую часть, то же проделывали с женскими скребками. Отсутствовали в инвентаре лыжи и лодка. Лодка, которой пользовался покойный, оставалась там, где она оказывалась в момент его смерти. Такой обычай прослеживается только по отношению к легкой лодке *цандуй*. На третий день после полудня, когда солнце начинало клониться к заходу, ловили оленей, которых впрягали в нарты. Умершего поворачивали на левый бок [МА, 1976], слегка подгибали колени и перевязывали веревкой начиная от ног к голове против движения солнца. Иногда его оставляли на спине в вытянутом положении. Затем приподнимали покрышку чума в том месте, где он лежал, и один или двое проталкивали в это отверстие зашитое в шкуры тело наружу из чума, а двое других с наружной стороны принимали. При этом сами участники, протолкнув тело, выходили в дверное отверстие или вместе с покойным — под покрышкой чума. В этом случае иногда снимали покрышку чума и вынимали часть шестов. Проталкивание осуществлялось для того, чтобы сохранить в чуме жизни живых людей. Если выносили из балка, иногда специально проделывали в его стене отверстие. Бывало, что оставляли умершего (пожилого одинокого человека, хозяина чума) прямо в чуме. Во всех известных нам случаях это были мужчины. Потушив огонь в очаге, все выходили в дверное отверстие и закрывали его так, чтобы никто не входил. Сейчас все чаще выносят умершего через дверь.

Женщину укладывали на ее постель на нарту *кунсыбеа*. Сверху покрывали шкурой оленя, затем, как при перекочевке, женским нюком. С мездровой стороны при пошиве нюка вдоль шва наносили красной краской полоску. Нюк был украшен бахромой *дюби*, представлявшей собой полосу шкуры белого оленя со стриженной шерстью, надрезанную поперек широкими полосами и окрашенную с мездровой стороны красной краской. Такое покрывало принадлежало только женщине, уже имеющей детей. Между передней и задней спинками женской нарты прикрепляли часть шеста или тонкую лесинку так, как это обычно делали на нартах с культо-

выми предметами или, может быть, прежде на очажной нарте, чтобы верхнее покрытие не придавливало поклажу. Укрыв труп так, чтобы бахрома покрывала свисала с одной стороны, всю «поклажу» привязывали к нарте плетеными веревками. Оленей, везущих нарты, следующие за передними, привязывали к впереди идущим нартам за повод, как обычно это делали при перекочевках. Если оленей в последующие нарты не впрягали, таким же образом нарты привязывали одну за другой. Погребальный аргиш был готов. Проходить между нартами и перед аргишем возбранялось: «дорогу резать нельзя». Если в аргише имелась нарта с койка (обычно у пожилых женщин), она всегда шла третьей независимо от числа нарт. Ее присоединяли в последнюю очередь, а до этого момента не поворачивали передком на север. Провожающие садились на свои нарты (или шли пешком), и самый близкий умершему человек правил его оленями. Причем старались ехать так, чтобы никто из живых не ступал на след смертного аргиша. От чума направлялись в сторону захода солнца.

Отъехав на довольно значительное расстояние, чтобы не было видно жилья, или достигнув намеченного места, останавливали погребальные нарты возле живой лиственницы *дюхоҳуа* в лесотундровой зоне (о других видах захоронения см. ниже, с. 114). Нарты живых поворачивали сразу на солнечную сторону. Участники похорон срубали близстоящие лиственницы так, чтобы в общей массе деревьев эта вырубка не была особенно заметна. Считали, что они специально выросли для этой цели. Освободив их от сучьев, ими обставляли нарты с умершим наподобие чума, приставляя стволы плотно один к другому и закрывая ими пространство между нащепами нарт, прилегающими к передку. Первые стволы, *мунку ҳуа*, прислоняли к сучьям живой лиственницы. Нижние ее сучья срубали таким образом, чтобы оставшиеся были выше сооружения, называемого *маталир* (от *ма* 'чум'), или *маталир мг.* Олени оказывались впереди маталира, а остальные нарты — позади. Погребальный чум не имел входа. После постройки маталира его обвязывали веревкой вокруг примерно так же, как обычный чум, но против движения солнца. После этого убивали «смертных» оленей.

Существовало несколько способов умерщвления оленей. Один из них был применен при погребении старой женщины Кадыпче Чуначчар в феврале 1969 г. В первую нарту было впряжено два оленя. Девять человек участвовали в их умерщвлении: восемь человек взялись каждый за ногу оленя и таким образом растянули их, девятый держал за рога, а когда олени упали, убил ударом ножа в мозжечок сначала одного, потом другого. Таким образом, оба оленя оказались лежащими, по словам нганасан, «как скатерть». Нож, которым убивали, сломали пополам и оставили у маталира. Другой способ применили при похоронах престарелого Деймуму Костеркина в мае 1972 г. Заостренными деревянными кольями с обеих сторон протыкали оленя, стремясь попасть в сердце. При этом упряжная лямка *хузар* сдвигалась в сторону.

По мнению одних нганасан, олени «как стояли, так ноги подгибались, и они падали». По утверждению других, оленям специально придавали позу лежащих. Упряжной лямкой закрывали раны на олене. Старались убить таким образом, чтобы не пролилась кровь. Если удары были неудачны и олень долго мучился, полагали, что умерший не хочет отправляться своей дорогой и расставаться с близкими, а значит, кто-то скоро должен будет умереть.[19] Третий способ — сильный удар палки по хребту оленя, четвертый — традиционное удушение арканом.

Возле «смертного» аргиша женщины разводили небольшой костерчик, в частности, на очажном листе (тори) умершей, слева от вторых нарт, преимущественно с западной стороны, чтобы он не был «на дороге». Кипятили чай, через огонь последний раз разговаривали с умершим, подкармливая его. При этом обычно говорили: «Зачем нас оставил? Как жить будем без тебя? Как ребята будут расти? Поешь с нами. Последний раз разговариваем». При похоронах женщины пользуются всеми ее предметами, как если бы она сама принимала гостей. Оставшуюся еду и посуду кладут в одну из нарт. Затем самый старший из присутствующих, или старший сын, или муж покойной, брал в руки упряжную веревку (вожжу) и хорей. Ударив один раз умерщвленного переднего оленя хореем и дернув вожжу, он говорил обычно: «Хоть ты и близкий нам человек, но мертвый ты. У нас своя дорога, у тебя — своя. Иди своей дорогой, к нам не возвращайся». Хорей втыкали сбоку от передней нарты или укладывали его так, как если бы он был у мертвого в руке. Конец вожжи привязывали к передней части нащепа нарты. Иногда вожжу наматывали на руку покойного повыше локтя, а конец ее вкладывали в руку [Попов, 1945, *173*; МА, 1971].[20] Костер тушили снегом или песком, или он сам потухал. Необходимо было сделать так, чтобы до ухода провожающих не осталось даже дыма (ср.: разговор ведется с покойным через огонь). Весь аргиш как бы разгоняли в сторону захода солнца. В одном из случаев, которые мне удалось наблюдать, маталира не ставили. У пожилого умершего мужчины был аргиш из двух нарт. Его брат, срубив небольшую лиственницу, воткнул ее позади последней нарты и сказал: «Иди своей дорогой, три года никого из нас не тревожь». Полагают, что через три года, когда разрушатся поклажа и нарты, он уже будет в земле мертвых. Если захоронение производили в земляной могиле, то копавшие землю оставляли возле нее свою обувь или только подошвы от обуви и рукавицы. Все, что даже нечаянно вываливалось из кармана или падало из рук во время похорон, считалось унесенным умершим: будто бы он этот предмет захотел взять с собой, поэтому

---

[19] По нашим наблюдениям, у оленей, находящихся возле захоронений западных и восточных нганасан, не найдено следов умерщвления кольями. Нами зафиксированы две позы убитых оленей — с распластанными и подогнутыми ногами.

[20] Ср.: у ненцев устья Оби веревка укреплялась на ноге покойного [Rudenko, 1972, *42*].

он и вываливался. После того как смертный поезд умершего был «отправлен», все садились на свои нарты или уходили пешком по направлению восхода солнца. Вначале уходила молодежь, затем старики. Оглядываться при этом запрещалось, даже если кто-нибудь окликнет. «Он на север пошел. Если обернешься, тоже оборотишься за ним на сторону тундры. Нельзя это делать!» «Оглядываться нянкары, грех это, иначе бодырьбе может схватить» [МА, 1969, 1976]. Оставшиеся в чуме (обычно женщины) не должны были спать, «варили» чай и приготавливали три небольших костра для возвращающихся, в костры бросали обычно собачью шерсть. Вернувшись к чуму, «очищали» себя тем, что перешагивали через костерчики, потирали над ними руки и лицо и все упряжки проводили над ними таким образом, чтобы костерчики были между полозьями нарт. Раньше убивали оленя и собаку и переезжали через них. Собаку удушили при возвращении с похорон Деймуму Костеркина в мае 1972 г. В 1975 г., когда мне приходилось часто навещать балок умершего, на моем обычном пути был положен мертвый щенок.

Несмотря на все меры предосторожности, вернувшиеся все-таки приносили с собой какую-то часть умершего. Поэтому вновь его кормили через огонь очага чума, поили чаем, после этого расходились. По всей видимости, именно в этот момент вставала задача окончательно избавиться от оставшихся частей покойного, в основном бачу'о. Здесь значение нганасанского бачу'о приближается семантически к русскому понятию 'дух', но не в смысле некоего сверхъестественного существа, а в значении, близком к понятию 'запах'. Поэтому оставшиеся в живых близкие родственники переносили свой чум на другое место. Так они переносили его через день три раза, каждый раз устраиваясь на новом месте и считаясь все это время «нечистыми». Только третий переезд освобождал их от нечистоты [МА, 1973, 1976]. Зачастую чум переносили уже в то время, когда совершали обряд похорон, оставив часть шестов и покрышек над тем местом, где умер человек [Попов, 1936, *60—61*]. По Миддендорфу [1878, *687*], семья умершей должна была провести в отдельном «шалаше» неделю. Если весь чум оставляли умершему, естественно, поставив новый чум, никуда не переезжали. Семья Деймуму Костеркина продолжала жить в балке еще три дня после похорон, заделав шкурами отверстие, через которое «протолкнули» покойного. Однако после трех дней по настоятельному требованию стариков семья вынуждена была переселиться сначала к знакомым, а затем купить себе новый балок. Старый оттащили в сторону от поселка и оставили, сложив на пол шкуры его покрытия.

Обычай оставлять умершему его балок очень силен, особенно у авамских нганасан. По этой причине возле Усть-Авама в разных местах можно встретить стоящие расчехленными довольно хорошие или совершенно новые балки. Комсомольцы поселка не раз поднимали вопрос о том, что этот обычай расточителен, но по-прежнему никто не соглашается пользоваться жилищем умершего.

Не имеющие балка скорее согласны провести зиму в чуме, чем остаться в таком безусловно более удобном и теплом жилье. Если покойного выносили из деревянного дома, очистив горящей лучиной пол (по периметру), то в этом доме продолжали жить или уходили на некоторое время (три, четыре дня, неделю) к родным, потом возвращались. Муж умершей в 1976 г. Тиямо Чуначчар, Тачераку, вынужденный жить в ее балке, в первые дни после похорон постоянно разговаривал вслух с Тиямо, как если бы она была рядом с ним. Обычай оставлять жилище в значительной мере связан и с эмоциональной сферой человека: образ умершего гораздо ярче возникает в привычной для него обстановке.

В течение запретного срока члены семьи не могли прикасаться к любым промысловым орудиям. Они не имели права охотиться, ходить в гости, особенно в те чумы, где имелись сильные семейные койка, нельзя было переходить, «резать», дорогу нарт с койка и дороги других нарт и аргишей. Младший сын или муж (жена) умершего в это время вообще не должны были три дня выходить из чума, только в случае крайней необходимости. Им не давали в руки нож. Сырое мясо и рыбу для них кто-нибудь нарезал кусочками. Эти люди становились «тяжелыми» для окружающих. Объясняли это тем, что они самые близкие покойному, с ними тяжелее всего расстаться, поэтому он тянет их за собой, «привязан» к ним. Между ними еще остается незримая связь, и к этой связи как бы «прилипают» те люди, которые общаются с сыном или супругом умершего. В 1976 г. в течение трех дней после похорон жены старый Тачераку, входя в балок своих молодых родственников, отрешенно садился на пол у входа, почти не разговаривал (к нему тоже старались не обращаться) и ждал, когда ему подадут пищу. Затем отправлялся есть в свой балок.

После окончания запретных сроков чум снова переставляли на другое место и все запреты снимались. Сроки послепохоронных запретов точно установить не удалось. Они колеблются от трех лет [Попов, 1936, *61*] до трех месяцев [МА, 1971] и даже трех дней [МА, 1973]. Можно отметить общую тенденцию к их сокращению. По традиции жена полгода не заплетала волосы в косы: «Свободные волосы облегчают человека, если заплести косы, можно ослепнуть» [МА, 1971]. Через полгода заплетала одну косичку или подвязывала волосы двумя пучками. Через год вдовец или вдова снова могли вступать в брак. Для нганасан предпочтительнее было после похорон не видеть захоронения вообще и уж во всяком случае не появляться около него раньше, чем пройдет год. Если за это время образ умершего тревожил живых, шаман разгадывал причину, и через год относили покойному какую-нибудь его забытую вещь, а чаще просто ее выбрасывали в любом укромном месте. На этом все посещения кончались. Сейчас намечается некоторое, очень слабое сближение с долганской традицией, заимствованной долганами из христианства: поминки на 9-й, 40-й день после смерти и через каждый год — в день смерти, особенно у восточных нганасан. Авамские нганасаны, несмотря на то что как

будто считают возможным ходить в течение трех лет один раз в год на место захоронения, практически этого почти никогда не делают.

Представляется необходимым еще раз отметить, что все эти сложные действия сопровождали смерть пожилого человека, которая для окружающих была «тяжелой». Чем моложе умерший, тем проще был обряд похорон. Шамана хоронили так же, как обычного члена коллектива. Обилие инвентаря при нем было связано с действительным обладанием им множеством шаманских вещей. Его койка иногда выставляли отдельно на санях, повернутых на сторону восхода солнца, вместе с деталями его костюма, если они по каким-то причинам не перешли по наследству к другому шаману его рода, или оставляли в третьей нарте погребального аргиша. В похоронах рядовых нганасан шаман мог принимать участие, но только как обычный человек. Считалось даже несколько предосудительным общение шамана с «тяжелыми» людьми в период похорон [МА, 1973].

С явлением, описанным А. А. Поповым и связанным с выбором и действиями заместителя умершего [1936, *57—61*], нам, к сожалению, не пришлось встретиться. Видимо, такой обычай уже совершенно исчез и настолько, что не сохранился в памяти. По А. А. Попову, заместитель указывал участникам приготовления к похоронам, что они должны делать, каких оленей поймать и т. д. С намеками на этот обычай нам пришлось встретиться лишь в фольклоре [МА, 1971; ср.: Носилов, 1896].

Если человек утонул, считалось, что его взяла Вода-мать. В этом случае, если труп находили, захоронение проводилось обычным путем. Если не находили, выставляли всю одежду и вещи утонувшего в любом месте тундры или, сложив на землю, заваливали валунами. Костра не разводили, кормёжки и разговоров с ним не было, чум на другое место не переносили. Оленей, принадлежавших ему, убивали так же, как при обычных похоронах. То же происходило, если человек умирал в пути. Его оставляли на его нартах, убивали оленей и лишь поворачивали при этом нарты в сторону захода солнца. Если человек умер вдали от своего жилья, где-нибудь в другом стойбище, его хоронили там, где он умер, а все его вещи выставляли поодаль от его жилья на нартах, как при обычном захоронении, поворачивая нарты в сторону тундры (ССЗ). Огня не разводили, убивали его оленей. Если в чум попадала молния и сидящие там люди погибали, их не хоронили, и они вскоре становились добычей тундровых зверей. К такому чуму старались не подходить. До тех пор пока в памяти живых оставалась причина, по которой умерли в этом чуме, его остатками возбранялось «топить» огонь, так как считалось, что умерших и все их имущество «забрал» себе Гром-нго. То же отношение было к людям, сгоревшим в жилище от неосторожного обращения с огнем. Так же поступали при гибели от эпидемических заболеваний, например от оспы: «Как умерли, так век в чуме сидели» [МА, 1972]. Иногда уничтожали всех принадлежавших погибшим домашних оленей [Рычков, 1915].

В связи с тем что любой традиционный обряд выступает как феномен, в котором отражаются различные стороны культуры этноса — носителя обряда, интересным становится вопрос о наличии кладбищ, поскольку его рассмотрение на наших материалах дает представление в первую очередь о способе хозяйствования нганасан [Грачева, 1975], а также о возможных изменениях в мировоззрении в связи с изменением формы хозяйства. Трудно сказать, имели ли кладбища таймырские предки современных нганасан, когда они жили полуоседло в земляных жилищах *моусиакору* (букв. 'земля дыра дом') и не обладали стадами одомашненных оленей. Фольклор народности такой традиции не отмечает. Почти не прослеживается она и сейчас. У юкагиров, например, в XVII в. основу хозяйственной деятельности составляла охота на оленя и лося [Гурвич, 1966, *13—14*; Вдовин, 1972, *103*; 1973, *267*; Юкагиры, *35*, *56*], их жилища были полуоседлого типа. В то время «помосты с гробами стояли недалеко от жилищ и, по словам стариков, в некоторых местах были столь многочисленны, что казались большими деревнями на столбах» [Jochelson, 1924, *233*]. В XIX и начале XX в. нганасаны уже были сложившимися оленеводами, а среди авамских нганасан было много зажиточных [Севрунов, 1922, *26*; Доброва-Ядринцева, 1925; Крупник, 1977, *18*]. Традиционный промысел дикого оленя, поколка или отстрел оленей на плаву, продолжал (и сейчас продолжает) сохранять большое значение. Относительная подвижность характеризовала отдельные производственные коллективы. Уже для XVIII в., по данным Х. Лаптева, известно, что вадеевцы «всегда ездят со всем домом, нигде ничего не оставляя и идя по пути, корм для себя промышляют и тем кормятся» [Экспедиция Беринга, *248*].

Такая система хозяйствования, видимо, не давала возможности иметь определенные места захоронения. Со второй половины XIX в. известно, что нганасаны не имели кладбищ, а захоранивали или оставляли умерших в различных местах тундры поодиночке [Миддендорф, 1878, *667*; Третьяков, 1869, *404*]. В этой традиции нганасаны не одиноки среди самодийцев Севера. Источники XVIII в. или совсем не отмечают у них наличия кладбищ [Лепехин, 1805, *117*, *258*], или свидетельствуют о том, что «мертвые тела. . . по всей тундре похороняются, и самоеды не имеют определенного нарочного к тому кладбища» [Зуев, 1947, *66*; Паллас, 1788, *100*; Георги, 1799, *11*]. Возражая В. Ф. Зуеву, Г. Д. Вербов высказывался за то, что ненцы имели именно родовые кладбища [Зуев, *59* (прим. Вербова)]. По имеющимся на 1936 г. общим этнографическим сведениям и теоретическим положениям можно было высказать такую точку зрения, но при установлении определенной традиции у нганасан (тоже самодийцев) — оставлять умерших в разных местах тундры — данные Зуева выглядят убедительно. И сам Г. Д. Вербов писал о том, что в начале XX в. ненецкий род «имел одно или несколько кладбищ», кроме того, «приходилось иногда хоронить людей данного рода на чужой территории» [Вербов, 1939, *64*; Грачева, 1975, *130—132*]. Источники XIX в. уже

твердо меют наличие у ненцев кладбищ [Шренк, 1855, *255*; Кушелевский, 1868, *120*; Зограф, 1877, *6—7*; Ислáвин, 1847, *135*; Прокофьева, 1953, *208—212*; Хомич, 1966, *218*].

Авамские нганасаны не имеют кладбищ и сейчас. Захоронение производится сравнительно недалеко от того места, где умер человек. Это место может быть любым, т. е. любая точка земли на территории хозяйствования. Оненечившиеся энцы и восточные ненцы при выборе места захоронения отдавали предпочтение тому месту, где уже имелись следы ранее произведенного погребения, хотя бы о его присутствии свидетельствовала лишь одна сохранившаяся деталь гроба [МА, 1970]. Нганасаны предпочитали хоронить каждого умершего отдельно и так, чтобы поблизости не было видно другого захоронения. Даже сейчас при переходе значительной части населения к оседлости и проживанию в поселках авамские нганасаны сохраняют эту традицию. Территория лесотундры, окружающая с севера пос. Усть-Авам, представляет собой обширное «кладбище» (особенно с северо-запада), на котором захоронения отстоят одно от другого на 100, 200 и больше метров, причем они так расположены, что довольно трудно их обнаружить. У восточных нганасан, видимо, под влиянием долган и их активных протестов против «разбрасывания умерших в разных местах» появились кладбища с довольно многочисленными близко расположенными друг к другу захоронениями. Народная традиция говорит, что «только русские и долганы собирают своих бодырьбё (мертвецов) кучей, нганасаны никогда так не делают» [МА, 1972].

Все-таки некоторые наблюдения имеет смысл здесь отметить. На р. Дудыпте, выше устья р. Авам имеется группа захоронений, известная как «ледовка трех баб».[21] Здесь три погребальных аргиша, принадлежащих женщинам, расположены рядом, причем оставлены они были не одновременно, а последовательно, одно за другим приблизительно через промежуток 5—10 лет (судя по сохранности предметов). Передовые нарты аргишей были оставлены так, как будто первый аргиш шел впереди, второй — чуть позади и восточнее, а затем уже третий. Первый аргиш принадлежал самой старшей из трех женщин (определения З. Б. Альтмана), череп умершей носил следы преднамеренной деформации; по инвентарю это захоронение было самым богатым [МА, 1969]. Нганасаны рассказывают, что она была шаманкой. В 1972 г. позади «ледовки трех баб» были обнаружены еще два погребальных аргиша, также принадлежавших женщинам, и остатки захоронения младенца в колоде. Ни одного мужского погребения поблизости обнаружить не удалось.

На одном из кладбищ восточных нганасан у пос. Новая хорошо выявляется группа из шести захоронений, в которой первое

---

[21] «Ледовками» нганасаны преимущественно называют захоронения, произведенные на партах. Имея в виду их представления, ледовкой можно назвать любое захоронение, так как умерший уходит в землю, в страну льда, что и отмечалось нами.

(по направлению на ССЗ), самое раннее, принадлежит женщине. Ей были оставлены три нарты и убиты три оленя. Следом друг за другом — пять мужских захоронений. У мужчин — по одной нарте и по два оленя. Вся эта группа, по-видимому, принадлежит фамилии Кокора. Невыясненной осталась лишь принадлежность первого женского захоронения. Справа от него расположены достаточно далеко друг от друга три мужских захоронения. Одно из них — с умерщвленным позади нарты оленем (маньщиком, или ручным). В стороне от этих захоронений располагалась группа из четырех женских аргишей — по три нарты и четыре оленя, но не так компактно и последовательно. Среди них находилась и колыбель, свидетельствующая о наличии могилы ребенка. Таким образом, иногда удается проследить отдельные места для оставления умерших мужчин и отдельные — для женщин. Эти наблюдения наталкивают на мысль, что существовала традиция оставлять умерших на определенных местах (кладбищах), причем женщин хоронили отдельно от мужчин, но вместе с детьми. Обращает на себя внимание сообщение А. А. Попова, зафиксировавшего представление о существовании отдельного загробного мира для женщин [1945, *176*], что имеет существенное значение при разработке вопросов общественного строя.

На основании этих материалов устанавливается, что система хозяйствования имеет существенное значение для наличия в культуре такого элемента, как кладбище, и отсутствие его свидетельствует об относительной подвижности производственных коллективов. Однако это не означает, что пожилому человеку было совершенно безразлично, где его похоронят. Это в некоторой степени кажущееся безразличие объясняется большой территорией, осваиваемой нганасанами. Представление о «родной земле» связано с местом, где человек родился и провел свои детские и юношеские годы. Похоронить же могли и не на «родной земле», а невдалеке от того места, где он жил в последние годы. Неродная земля, в понимании нганасан, — та, которую осваивают другие народы, не нганасаны. Где бы ни был похоронен человек на нганасанской территории, он все равно попадает на «большую дорогу» в землю мертвых.

Оставление собаки, оленя или лошади с умершим свидетельствует о том, что в рассматриваемом обществе эти животные были жизненно необходимы человеку [Анучин, 1890а]. То же касается лодки или саней. Здесь погребальные обычаи тесно связываются с экономикой и принципами хозяйствования. Поэтому решающее значение в интересующем нас аспекте для последующих этнических и региональных сравнений приобретают вид оставления и ориентировка умершего, а также некоторые детали обряда, в частности способ умерщвления животных, обычай порчи вещей и др.

У нганасан существовало несколько способов обращения с умершим с целью отделить его от живых. Они достаточно разнообразны, что объясняется совокупностью нескольких причин (ни одна из них в отдельности не может служить исчерпывающим

объяснением) — экологией человека в полярной зоне, типом хозяйства, древними и более близкими к нам культурными традициями, связанными с определенным мировоззрением, социальным положением индивидуума. В последнем случае прослеживается половозрастное деление, а также отмечается общественная значимость покойного.[22] Все эти факторы отразились на погребальной практике нганасан.

Попробуем проследить возможные изменения, произошедшие в видах оставления умершего у нганасан и их ближайших предков в исторически обозримое время на этнографических материалах, чтобы можно было реконструировать более ранние виды. Вопрос об исторической смене одного вида захоронения другим выглядит чрезвычайно сложным, особенно для Таймыра, где археологами не обнаружено могил ранее XVII в. Это заставляет предполагать преимущественную практику наземных захоронений, погребений в поверхностном слое земли или других видов оставления умерших, но не зарывание их в глубокой могиле. Такая практика зависела от географических условий, в частности от наличия мерзлотного слоя. Мировоззрение аборигенов также диктовало определенные правила при оставлении трупа.

Захоронение в неглубокой, зачастую открытой сверху земляной яме возможно для всех половозрастных групп нганасан. Это заставляет предполагать, что такой вид оставления умершего в прошлом был наиболее распространен и генетически восходил к практике оставления умершего на земле.[23] А. А. Попов в монографии «Тавгийцы» также указал на него как на единственный, видимо, для всех групп, кроме детей [1936, *61*]. Позже он отметил как зимнее и захоронение на земле в чумоподобном сооружении [1945, *173*]. Им отмечено только скорченное трупоположение. Еще А. Ф. Миддендорф [1878, *686—688*] обратил внимание на три вида захоронений у асей (восточные нганасаны): на нарте (пожилая женщина), в снегу (возраст и пол не указаны) и в земле, слегка закрытое валунами (девушка). Данные П. Третьякова можно в значительной степени отнести и к энцам, и к нганасанам, так как он пользуется термином «самоеды», отличая их от юраков. То, что данные относятся к нганасанам, определяется по местным языковым терминам, которые он употребляет, отмечая только способ захоронения на поверхности земли в «шалаше из лесин» [1869, *403*]. Однако им же приводимое обращение самоедов к Земле («лучше сохраниться тебе нетронутою и покрытою цветами, чем быть изуродованною для могилы покойника») [*416*] заставляет

---

[22] См. также: Токарев, 1964, *169*. — Если приводимые С. А. Токаревым взгляды Р. Турнвальда, также отметившего подобные факторы, подкрепляются и нашими материалами, то с положением А. Кребера (см. там же) трудно согласиться. А. Кребер считает, что практика захоронения не связана с экономикой.

[23] В низовьях Оби «могил не роют, а тело кладут прямо на материк, сверху покрывают опрокинутыми нартами» [Гондатти, 1888, *67*]. Оставление умершего на земле отмечено также у ненцев-юраков [Lehtisalo, 1924, *128*].

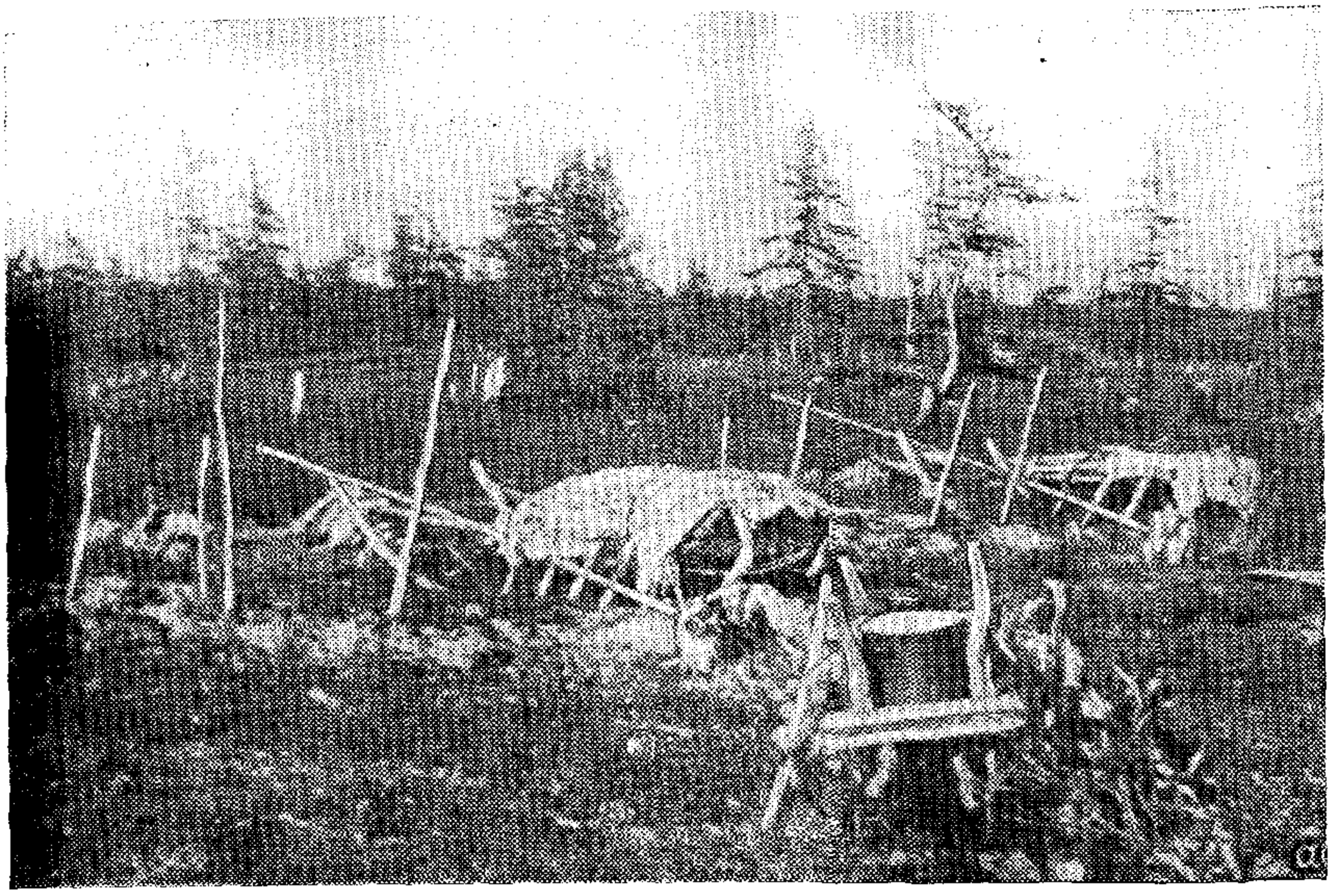
предполагать захоронения в земляной яме, но преимущественно все-таки на земле, чтобы «не уродовать Землю». Более ранние сведения не меняют этой картины: «кладут на землю и садят в сани», «зимой зарывают в снег», т. е. указаны только наземные способы [Степанов, 1835, *68*; Мордвинов, 1860а, *52*].

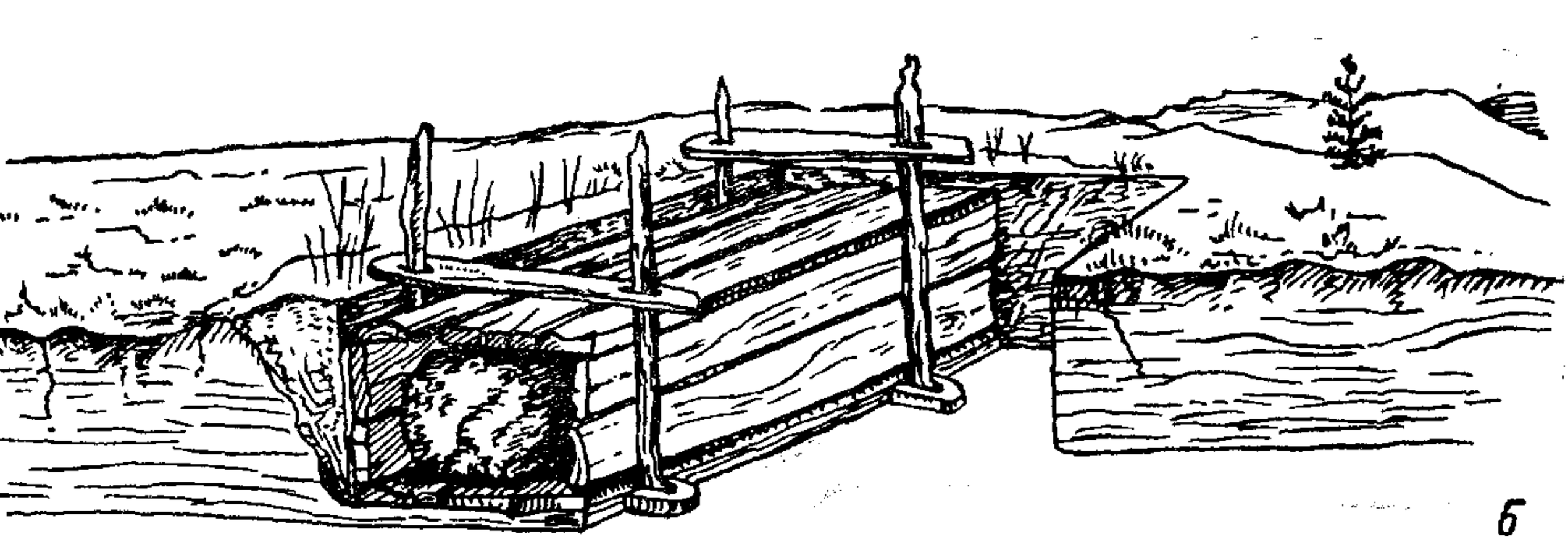
В 1960 г. Б. О. Долгих и Л. А. Файнберг уже выделили пять видов захоронений, причем все исключительно наземные или воздушные: «. . .покойника, завернутого в шкуры (нюки) и ткани, кладут открыто на санки; покойник лежит на санке, но над ним из бревен возведено коническое сооружение (маталир ма); лежит в продолговатом деревянном срубе; лежит на земле под грудой мха и ветвей; положен в деревянный гроб, установленный на столбах высотой в человеческий рост» [1960, *50*]. Ни сообщение А. Ф. Миддендорфа, ни сообщение А. А. Попова (то и другое касается восточных нганасан) о захоронениях в земле не учитывались.

Следует отметить, что авамские и вадеевские нганасаны в основном имеют одинаковые традиции захоронения. Однако в силу исторических причин вадеевские нганасаны оказались проживающими в районе, где тунгусы, а ранее, видимо, юкагиры, затем последующая христианизация наложили отпечаток на интересующие нас обычаи. Помимо миссионеров, деятельность которых была весьма слабой в этом районе [Тугаринов, 1927, *14*; Грачева, 1979], идеи христианства проникали к нганасанам в основном через их непосредственных соседей — долган и якутов. Это повлияло на погребальную практику в том смысле, что вадеевские нганасаны, которые прежде, видимо, оставляли умершего на помосте, как тунгусы, юкагиры, северные якуты, а возможно, и кеты, и обкладывали его досками, сейчас тот же по конструкции «помост» («гроб» *хуани*) ставят на землю или обычно в земляную яму. Его верхние доски приходятся вровень с землей, а скрепляющие шесты *камяса* и поперечные верхние насадки *саде* возвышаются над землей. Этот «гроб» не имеет торцевых стенок. Такой вид захоронения возле фактории Новая у нганасан почти вытеснил все остальные виды, кроме относящихся к маленьким детям (рис. 19). Авамские нганасаны обычно не делают такого «гроба», но знают о его существовании, полагая, что так хоронят «только богатых» и в лесной зоне. В отличие от вадеевских нганасан, называющих его *хуани*,[24] авамские называют его *корулаптума* ‘дому подобный чум’ и считают, что труп необходимо помещать в корулаптума головой к комлю досок или расколотых стволов в вытянутом положении [МА, 1971]. Более ранние литературные источники тоже не отмечают такого «гроба» у западных нганасан. Восточные относятся к нему с некоторым скептицизмом, считают, что когда-то давно

---

[24] У энцев наземный гроб «ненецкого» типа назывался *хуани* ~ *фани*; ср.: у нанайцев: *фаня* — подушка, которую хранят в жилище на обычном месте умершего некоторое время после его похорон.





б

Рис. 19. Захоронение в «гробу» хуани у вадеевских нганасан.

а — захоронение молодого человека, могила — слева от нарты; *б* — вид погребального сооружения в земле (МАЭ, кол. № И-2010-338; МА, 1972, 1974).

клали покойного просто в яму, без обкладки. «Зачем это? Он же *тепло одет*. Ему и так не холодно будет» [МА, 1972].

Можно частично реконструировать виды оставления умерших у нганасан в конце XIX—начале XX в. в зависимости от их половозрастного положения.

Если ребенок умер до появления речи, способ его оставления был предпочтительно воздушным. На дереве крепили сверток, колоду, деревянный ящик с трупом ребенка. Положение было вытянутое, ориентировка неустойчивая. За неимением деревьев в зоне тундры сверток зарывали в поверхностном слое земли или оставляли прямо на земле [Попов, 1936, *61*; Б. О. Долгих и Л. А. Файнберг, 1960, *50*]. Зимой членов этой и, видимо, следующей возрастной группы захоранивали в снегу. Так же оставляли подростков: на дереве в сидячем положении, в гробу-ящике

на нарте или на земле, на нарте без гроба, на земле, заваливая сучьями. Умерших в юношеском возрасте оставляли преимущественно на нарте без гроба, в земляной неглубокой могиле без гроба. Положение вытянутое, на спине, иногда с подогнутыми коленями, как и на нарте. На могильную яму продольно накладывали четыре-пять тонких жердин лиственницы, иногда их покрывали шкурой оленя, землей не засыпали или засыпали очень мало (рис. 20). Если имелись деревья, яму сверху покрывали лиственничными сучьями. Сучьями и мхом покрывали умершего и тогда, когда его клали прямо на землю. Нарты и другой инвентарь выставляли рядом. Взрослых оставляли преимущественно на нартах возле живой лиственницы, может быть, и в чумоподобном сооружении (в зависимости от наличия собственного жилища и детей) (рис. 21). Хоронили и в земляной могиле *хуани моу*, вадеевские нганасаны — в «гробу» хуани. Стариков старались оставить в основном на нартах в маталире возле живой лиственницы, хоронили в земляной могиле хуани моу (у авамских нганасан — часто без гроба), оставляли в чуме, где жил человек, если чум ему принадлежал. По материалам Ю. Б. Симченко, еще в середине XIX в. пожилых женщин могли оставить на нарте в маталире, лесины которого были поставлены комлем вверх, с ориентировкой умершей на восток или оставляли в естественной яме, расставляя над ней надочажное устройство чума [1976, *160*, *165*]. Два вида захоронения — зимой в маталире и летом (в тундровой зоне) в земле — Ю. Б. Симченко справедливо связывает с двумя видами жилищ — зимним и летним.

Трупоположение и ориентировка заслуживают особого внимания. Полевые материалы, собранные нами, показали, что сейчас нганасаны хоронят в земле преимущественно в вытянутом положении, на спине, руки вдоль туловища. При захоронении на нарте колени подгибают или выбивают переднюю стенку нарты и ноги укладывают на жердину, положенную между передней частью нащепов. В группе стариков во время приготовления трупа к захоронению ему придают сидячую позу, колени подводят к лицу, в нарту же не сажают, а кладут на бок или на спину. Во всех случаях ориентируют нарту на ССЗ. Видимо, прежде для нганасан характерным положением трупа на нартах или в земле было сидячее [Миддендорф, 1878, *686*, *688*; Мордвинов, 1860а, *52*]. Известны скорченное положение и положение на правом или левом боку в нарте [Островских, 1903, *21*; Попов, 1936, *59*; МА, 1976]. Это заставляет предполагать при переходе от сидячего положения трупа к лежачему наличие разнообразных вариантов: на левом боку, головой к задней стенке нарты, глазами на запад; на правом боку, головой к передку нарты, глазами на запад; на правом боку, головой к задней стенке нарты, глазами на восток; на левом боку, головой к передку нарты, глазами на восток.[25]

---

[25] А. А. Дунин-Горкавич отметил, что у ненцев умерших кладут на нарту головой вперед [1911, *52*].

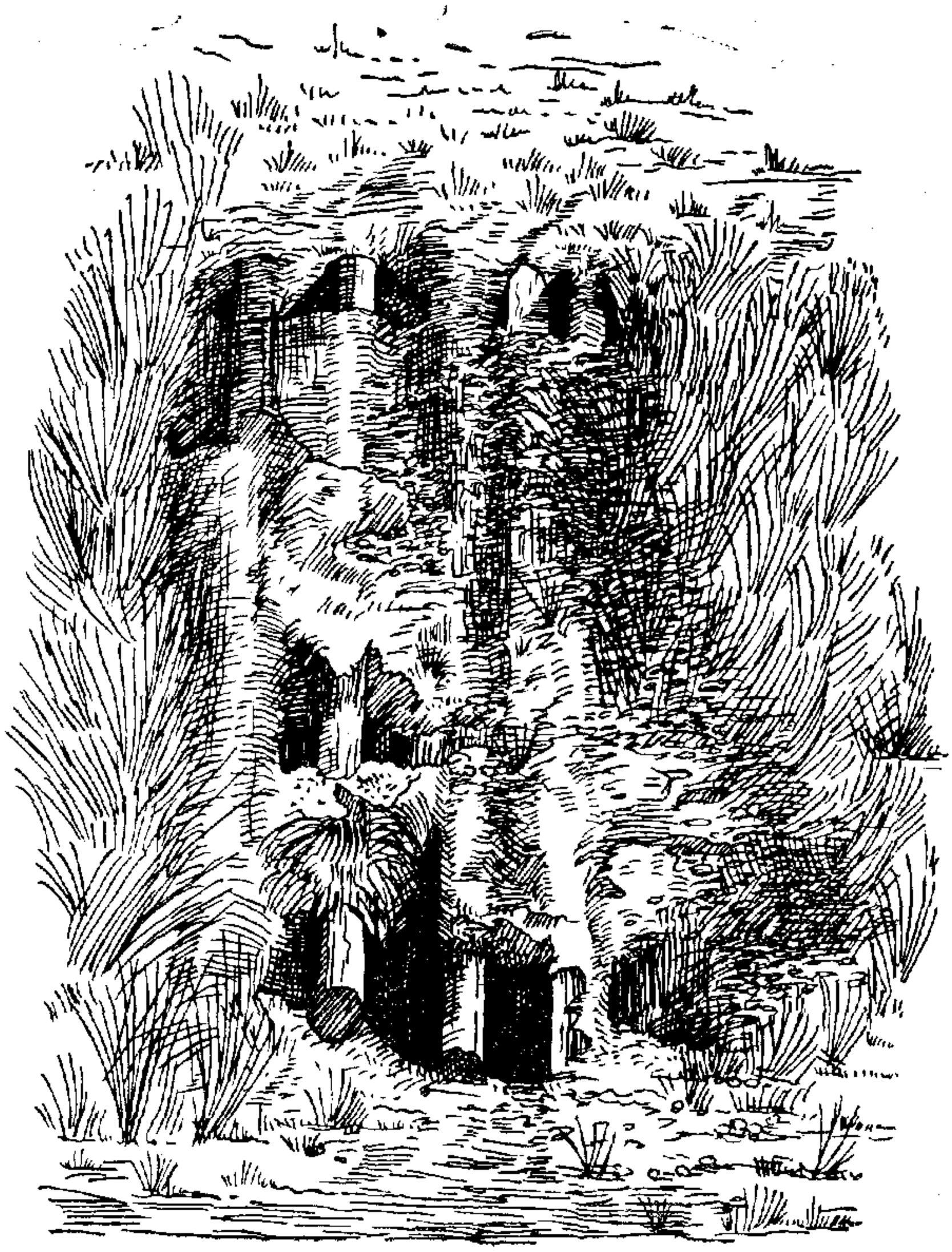


Рис. 20. Типичная нганасанская могила в тундровой зоне (МАЭ, кол. № И-1972-283; МА, 1969).



Рис. 21. Женское захоронение на нарте в тундровой зоне (МАЭ, кол. № И-1972-294; МА, 1969).

Во время археологической разведки, произведенной Заполярным отрядом ЛО ИА АН СССР в 1969 г. на «ледовке трех баб», все три черепа захороненных оказались лежащими около или между передними концами полозьев нарт. Это заставляет предполагать, что умершие были ориентированы на СЗ головой, либо находились на нарте в сидячем положении, лицом на ССЗ. Со временем труп должен был упасть вперед, и, таким образом, черепа оказались у передних концов нарт [МА, 1969]. Черепа двух других женщин, захороненных невдалеке от первых нарт, также находились у передних концов их нарт [МА, 1972]. В одном из обследованных в 1969 г. старых женских захоронений на нартах умершая также, по-видимому, была положена лицом вниз или посажена [МА, 1969]. Кроме того, обычай наматывать вожжу передового оленя на руку покойного, отмеченный выше, может быть оправдан лишь в том случае, если он как бы «правит» своими оленями, а следовательно, сидит на нарте. Попигайские долганы, на территории которых, по их рассказам, когда-то жили нганасаны, также убеждены, что те оставляли своих умерших сидящими на нарте [МА, 1980]. Любопытно, что нганас. *tasuo* ‘хоронить’, записанное А. А. Поповым у вадеевских нганасан [АЛЧИЭ, ф. 14, оп. 1, № 45], видимо, имеет истоком подкаменнотунгусс. *тасин-ми* ‘перегонять’ [Василевич, 1958]. Вид такого оставления умершего, кроме того, очень хорошо реконструируется из собственно нганасанских материалов и из материалов по энцам, ямальским ненцам, селькупам и манси [Прокофьева, 1953, *210*; Долгих, 1961а, *73*; МА, 1966; Пелих, 1972, *69*; Ромбандеева, 1980, *238*]. В материалах кетского фольклора есть данные о сидячем захоронении в земле на месте очага чума [Дульзон, 1972, *91*]. Широкие северорусские параллели этого обряда возникают при рассмотрении Д. Н. Анучиным употребления саней в погребальном обряде [Анучин, 1890а, *133—135*].

Попробуем проследить изменения, которые могли произойти в способе умерщвления оленей погребального аргиша. Сейчас у нганасан убитые олени теряют часть крови [Симченко, 1976, *106*]. В соответствии же с нганасанской картиной мира олени мертвеца не должны потерять ни одной капли крови, чтобы все их жизненные компоненты находились на месте, кроме дыхания, которого нет и у человека. Поэтому наиболее вероятным было, что раньше оленей не протыкали кольями, не убивали ножом, а душили. В. Ф. Зуев сообщает, что в XVIII в., например, в отличие от остяков, которые протыкали оленей умерших кольями, самоеды их «задавливают. . . и во всем их снаряде оставляют» [1947, *67*]. Н. Я. Озерецковский же свидетельствует, что «самоеды. . . вооруженные дрекольем, поражают со всех сторон» оленя, однако поминки «состоят в обыкновенном удавливании оленя» [Лепехин, 1805, *259—260*]. При этом необходимо учесть, что данные Н. Я. Озерецковского касаются лишь тех, кто кочевал с западной стороны Урала, и приведенный материал собран им в результате опроса, проводившегося в более южных частях этих райо-

нов. Материалы В. Ф. Зуева относятся к самодийцам восточнее Урала и до Енисея. Об удушении оленей, прежде чем их проткнут палками, есть и более поздние свидетельства [Клеопов, 1964, *89*; Третьяков, 1869, *403*; МА, 1966; Грачева, 1971, *251*]. Сравнение этих данных заставляет сделать вывод о том, что обычай убивания оленей на могиле путем протыкания их кольями вместе с обычаем поедания «смертных оленей» и порчей предметов покойного попал в северные районы с юга. Именно среди алтайских и тюркских народностей распространен обычай при жертвоприношении животного, в частности лошади, выставлять ее шкуру с головой, хвостом и ногами на специальных подпорках. Мясо при этом поедалось присутствующими. Вполне возможно предположить, что именно там первоначально выставляли лошадь целиком, а не только ее шкуру. Уместно отметить, что нганасанский способ убивания оленя, когда животное растягивают за ноги, почти полностью совпадает с тем же способом у березовских хантов [Зуев, 1947, *67*] и по отношению к лошади при жертвоприношении тайэлга у алтайцев [Глухов, 1926, *99*].

Однако попробуем еще углубиться в прошлое. Совершенно невероятным на первый взгляд кажется сообщение И. И. Лепехина, который в XVIII в. кочевал с ненцами по полуострову Канин [Фрадкин, 1948, *21*; 1950, *28*]: «К богатому оленями покойнику привязывают живых оленей, чтоб он по смерти не досадовал на других, которые ездить будут на его оленях» [Лепехин, 1805, *118*]. Подтверждение этому обычаю мы получили в 1966 г. на Южном Ямале в информации, касающейся обычаев северных хантов. Возникает вопрос: если не убивали оленей, то, возможно, не было и стойкой традиции порчи вещей умершего? На материалах по нганасанам это нами уже отмечалось. То же надо сказать и о ненецких захоронениях на левобережье Енисея и прилегающих к нему частях Гыданского полуострова. Стеклянная и фарфоровая посуда у захоронений, как правило, оставлялась целой. Зачастую чайники и котлы тоже не несли следов преднамеренной порчи [МА, 1970]. Такой обычай выглядит тем более разительным, что при захоронении долган, в традициях которых явственно проступает тунгусский компонент, любая самая маленькая вещичка несет следы порчи. Разбивают даже стакан, выпавший при поминках у могилы из рук. Складывается впечатление, что обычай порчи вещей умершего не был свойствен нганасанам или их предкам.

Таким образом, вырисовывается то, что трудно назвать захоронением. Умершего, тепло одетого, усаживали на нарты, в которые были впряжены его олени, и отводили аргиш подальше от живых, оставляя его в таком положении. Если еще учесть, что до этого продолжали жить рядом с умершим и «кормить» его, как живого, разговаривать с ним, как с живым, если к этому прибавить, что так называемый «траур» начинался не после похорон, а в то время, когда человек находился еще при смерти [Паллас, 1788, *102*

(самоеды); Зуев, 1947, *68*],[26] что он иногда становился нгамтэр'у еще до смерти, то вывод напрашивается сам собой.

Такой вид оставления умершего диктовался отношением к нему как к живому, слышащему, но лишенному способности двигаться, видеть и говорить («звучать»).[27] Ему необходимо было внимание окружающих, и он продолжал существовать рядом со своими домочадцами и пользоваться всеми заботами живых до тех пор, пока не оказывался для них нестерпимым бременем, грозившим жизни. Поэтому его оставляли, снабдив всем, что можно было дать для продолжения жизни, первоначально, видимо, не в потустороннем «загробном» мире, а на земле. Факт оставления умершего выглядел социально опасным поступком по отношению к нему. О том, что обитатели жилища, видимо, раньше продолжали довольно долго жить рядом с умершим, свидетельствует хантыйская фраза, приведенная М. Б. Шатиловым. Во время прощания с умершим, лежащим в колоде внутри юрты, перед его выносом каждый из участников похорон говорил: «За что сердишься на меня, не сердись, хочешь, еще полежи» [1931, *119*].

Несколько в ином свете выступает обычай связывания умершего. Он скорее вызван не страхом, а желанием придать ему более удобную для него и для окружающих позу, удобную также и для последующего оставления.[28] Долганы, например, обрядив покойника, связывают его поверх одежды в трех местах, а уже положив в гроб, разрезают веревки [МА, 1972—1980]. Из приведенных материалов следует, что страх перед умершим человеком возникал не столько в момент его непосредственной смерти, сколько после того как его оставляли. С возникновением представления о нижнем мире, куда мертвого «тянет» через предполагаемое отверстие, относительный страх появлялся уже тогда, когда человек еще болел (ср.: перед смертью его уже называли *нгамтэр'у*).

Объяснив нганасанский вид захоронения на санях как возникший из реальной бытовой практики, попробуем пойти еще глубже.

Известно, что населявшие Таймыр предки современных нганасан были в прошлом пешими охотниками за диким северным оленем. Они пользовались кожаной лодкой и лыжами, помогали им в охоте собака и олень-маньщик. Уберем из захоронения на нартах то, что не было присуще предкам нганасан на территории севера Таймыра, — нарты и одомашненных оленей. Мы уви-

---

[26] Те же действия, что и при «трауре», наблюдаются, например, у эвенков и эвенков при родах: развязывание всех завязок, узлов, распускание волос [Николаев, 1964, *146*; Василевич, 1969, *169*, и др.]. Обычай широко распространен среди других народов.

[27] Идею «живого мертвеца» рассматривали многие авторы [Скворцов-Степанов, 1959, *247*; Францов, 1972, *199*; Токарев, 1964, *183—188*; Борисковский, 1950, *113*; Otto, 1923; Ebert, 1922, *2*, *4*, *5*; Harva, 1945, *19—28*; Paulson, 1959, *292*, и др.].

[28] То же предположение было высказано А. П. Окладниковым относительно сидячих захоронений [1955, *309—316*; Борисковский, 1950, *110*].

дим умершего человека, сидящего возле живого дерева или на дереве. Полагали, что деревья тесно связаны с миром умерших, потому что мертвые «уходят» в землю, а из земли вырастают деревья и другие растения, которые несут в себе одну из частиц ушедшего человека. Попробуем обратиться к тому, что могло способствовать оживлению умершего. Этим фактором оказывается бесспорно солнце: [29] оно дает нить-дыхание, жизнь (движение). Второй и третий факторы — земля и деревья, которые оживают, когда появляется солнце. Поэтому, чтобы умерший мог ожить, необходимо было создать соответствующую обстановку, а именно закопать *или посадить его возле дерева, лицом к востоку*, чтобы Солнце могло снова вложить в него жизнь, а жизненные силы дерева *также могли способствовать оживлению.*[30] Учтя все это, мы придем к представлению, сложившемуся у новгородцев к XV в., о самых крайних северо-восточных самоедах: «. . .иная самоедь. . . по зими умирают на два месяца. . . как где которого застанет. . . тот там и сядет. . . и кто человек иные земли. . . сопхнет с места, и он умрет, то уж не оживет. . . А оживают, как солнце на лето поворотится» [Титов, *4*, *5*; Анучин, 1890, *246*; ср.: Юкагиры, *88*]. Из другого источника XVI в. известно, что, «прислонясь к дереву, они от холода погружаются в такую спячку, что делаются точно мертвые» [Алексеев, 1932, *111*]. Д. Н. Анучин достаточно убедительно показал, что в основе «баснословных слухов» лежат подлинные события и факты, которые необходимо расшифровать, что подтверждается и дальнейшими исследованиями [Васильев, 1963, *38—39* (о стране Байда); 1970; Лашук, 1971, *206—211*]. Нельзя, конечно, утверждать, что эти строки относятся именно к нганасанам. Однако то, что они характеризуют известных в то время по слухам крайних северо-восточных «самоедов», представляется весьма вероятным. По рассказу А. Попова (XVII в.), эта «самоядь» обитает «за тою рекою Обью великою под самой север», а по сведениям Герберштейна (XVII в.), «по ту сторону Оби, в горах» [Анучин, 1890, *274*]. Трудно также ответить на вопрос, была ли это именно «самоядь», так как выше приведены строки из сказания «О человецех незнаемых на восточной стране и о языцех розных». И. Е. Фишер пишет, что «самоядь», простирающаяся вдоль Ледовитого моря до р. Лены, «не один народ составляет, а именем объединены русскими. Сами же носят свои и языки свои. В древние времена лапландцев и самоядь почитали всеконечно за один народ» [1774, *70*; Огородников, 1869, *15—16*]. С XI по XIX в. на территории «северной самояди» мы встречаемся в разное время со мно-

---

[29] С этим связаны нганасанские праздники Аны'о-дялы, Чистого чума, посвящение Солнцу оленя, наличие дялы-койка (см. выше, с. 59), особое отношение к пауку [МА, 1969] и т. п. То же отмечено Топоровым [1969, *134*, *142*]. У нганасан запрещалось убивать врагов ночью, когда нет солнца; подобное наблюдалось у юкагиров [Долгих, 1938, *52*, *56*; Jochelson, 1924, *143*].

[30] Ср., например: солнце, «светя покойнику прямо в глаза, могло бы оживить его» [Шренк, 1855, *469*; см. также: Богораз, 1926; Равдоникас, 1947, *118*, *119*; Фрэзер, 1980; *Death. .*, 1911].

гими этнонимами: югрой, пэчерой, самоедами,[31] тунгусами,[32] юраками [33] и др. [Лашук, 1958, *38—43*; 1958а, *37—51*; Хомич, 1970, *66—69*; Бернштам, 1973, *5—11*, *24—28*, и др.]. Анализ этих данных в историческом плане сейчас совершенно недостаточен,[34] что, конечно, затрудняет этнические сравнения во временном срезе. Однако генезис нганасанского захоронения на нартах позволяет утверждать, что умирающая и оживающая «самоядь» была дальним предком нганасан, а оставление в сидячем или скорченном виде [35] являлось одним из основных способов их обращения с умершими, очевидно, для более старших возрастных групп.

Нганасанское слово «похороны» — *хонтэпса* от *хоанса* ‘положить’, — неся на себе смысловую нагрузку, характеризует поведение живых в момент оставления умершего.[36] Оно более всего применимо к оставлению трупа именно на земле. Семантически такой способ идентичен укладыванию трупа без гроба в неглубокую земляную яму, зачастую полуоткрытую сверху или присыпанную так, что тело почти сравнено с землей.[37] Такой вид захоронения имеется и сейчас у нганасан. Следует обратить внимание еще на одну подробность: при таком погребении в земле нганасаны иногда у головы трупа вкапывают не очищенную от коры жердь комлем вниз, которая, очевидно, символизирует дерево. То же обязательно делают и долганы. Смысл этой детали оформления могилы утерян, так как долганы могут вкопать и просто оструганную фабричную доску [МА, 1969—1972]. У нганасан же, если умершего захоранивают в гробу или мелкая могильная яма покрыта жердями, такая жердь отсутствует. Христианским крестом могила никогда не отмечается.

Есть все основания считать оставление умершего в вытянутом положении [38] на земле (преимущественно зимой) или в неглубокой, желательно открытой яме (преимущественно летом), завален-ного сучьями, мхом, жердинами или снегом, древнейшим видом захоронения для населения внутренних северных районов Тай-

---

[31] Эти этнонимы упоминаются уже с XI в. [Полное собрание русских летописей, 1846, *107*].

[32] Известия о них есть в 1611 и 1612 гг. [Алексеев, 1932, *212*, *258*]. Имеются и более поздние сведения.

[33] Встречаются сведения о них с XVII по XIX в. [Дополнения. . ., 1848, *161*; Рычков, 1916; 1917; 1922].

[34] «. . .необходимо установить полную этническую ситуацию в Западной и Средней Сибири перед переселением на Север самодийцев» [Долгих, 1970, *268*].

[35] «Принципиального различия между настоящими сидячими и сильно скорченными „эмбриональными“ костяками. . . не имеется» [Окладников, 1955, *316*].

[36] По поводу смыслового значения лексики, связанной с похоронами, см.: Грачева, 1972, *47—48*.

[37] Кеты во время дальней охоты действительно устраивались на ночлег в выкопанной в земле яме [Богораз, 1927, *107*. — Текст записан Н. К. Каргером].

[38] При наложении одного обычая на другой возможно захоронение в земле в скорченном положении или с подогнутыми ногами.

мыра [ср.: Manker, 1961]. М. А. Кастрен отметил, что «северные самоеды никогда не засыпают гроба землею» [Кастрен, 1860, *306*]. Для южных же, по-видимому, сезон года (зима или лето) был решающим в выборе способа оставления трупа [Castren, 1856, *389*]. Однако первое замечание Кастрена относится к тому случаю, когда имеется гроб, сам по себе представляющий достаточное укрытие.[39]

Для членов 4-й (большей ее части) и 5-й групп, а также для выдающихся членов коллектива реконструируется оставление в жилище, принадлежавшем им, или другой вид оставления (см. ниже, с. 122). Именно для них особенно четко проявляются чрезвычайные сложности в обряде, свидетельствующие о том, что раньше с ними рядом продолжали жить в одном чуме или ином жилище до тех пор, пока это было возможно. Сюда относятся и проталкивание в специально проломанную часть жилища, и строгий «карантин» для находившихся рядом, и запрет на охоту, поскольку зверь все равно не пошел бы к этим людям, и представление о болезни как о черве, и многократный перенос жилища с целью избавиться в основном от запаха (духа) умершего [Преображенский, 1930, *13*; Семенов, 1966, *404*]. Если мертвый был оставлен в своем чуме, никаких специальных переселений с места на место не производилось. Совместное проживание с трупом способствовало зарождению обычая отделять мясо от костей умершего и высушивать его отдельно. Такой обычай мы действительно находим по отношению к шаманам у генетически близких нганасанам юкагиров [Бахрушин, 1955, *18*; Jochelson, 1924, *163*; Грачева, 1980]. Можно с большой долей уверенности сказать, что там, где существовал обычай специального переноса жилища после смерти одного из домочадцев в соответствующем возрасте или общественном положении, до этого был обычай совместного проживания с ним. По информационным данным, у нганасан прежде пожилого умершего оставляли в жилище в сидячем положении. Сейчас при оставлении в маталире на нартах умершей женщине дополнительно кладут шесты чума, что совершенно не оправдано, так как имитация жилища уже имеется. Прежде этого не делали, а рядовому мужчине вообще полагался только хорей, «чтобы погонять своих оленей» [МА, 1972].

Таким образом, в оставлении в сидячем положении на нарте в маталире у нганасан слились как бы три отдельных вида. Такой вид является специфическим для нганасан и тундровых энцев [Долгих, 1962, *73—74*] и не встречается на соседних с ними территориях. У энцев, однако, явственно проступают ненецкие (или более южные) черты, выражающиеся в протыкании оленей умершего заостренными кольями, обходе вокруг *мэро* (нганас. маталир)

---

[39] Семантическая связь погребального сооружения с жилищем широко прослеживается на западносибирских материалах [Пелих, 1966, *104—107*; Грачева, 1972, *40—42*; Кулемзин, Лукина, 1977, *162*]. По другим регионам см.: Frazer, 1933, *16 and foll.*; 1934, *3—4*.

участников похорон, приглашении шамана *сабодэ* и т. д. Сейчас для вадеевских иганасан характерна обкладка умершего внутри могильной ямы досками и скрепление их деревянными шестами или планками, т. е. «гроб» хуани без торцовых стенок. Этот вид сооружения с торцовыми стенками и без них чрезвычайно широко распространен по Восточной Сибири и северу Евразии и прототипом имеет оставление на помосте с наиболее близкими параллелями у юкагиров и тунгусоязычных народов [Грачева, 1977]. Нельзя предположить, что такая конструкция «гроба» самодийского происхождения, поскольку она распространена далеко на восток от Енисея, на территориях, где ни одна из существующих гипотез не подтверждает пока прохождения самодийскоязычных групп. Думается, что этот вид конструкции был присущ древней культурной восточносибирской общности.

В связи с некоторыми представлениями и действиями иганасан выявляется еще один возможный способ обращения с умершими. Отсутствие ярко выраженного культа предков, связанного обычно с почитанием изображения предков, «кормление» огня и представление о нем как о пути, связывающем разные миры,[40] заставляет предполагать в прошлом наличие у предков (?) иганасан трупосожжения в огне, принадлежавшем определенному кругу людей (роду?). Из памяти иганасан совершенно ушло воспоминание о таком возможном способе обращения с умершими, но оно сохранилось в фольклоре: брат и сестра сжигают своих умерших отца и мать в очаге земляного жилища [МА, 1971]. В одном из фольклорных текстов, записанных автором у иганасан, недоброжелательный для главного героя персонаж появляется из огня, горящего вне чума. Огонь очага чума считали покровителем семьи. А. А. Попов приводит свитедельство, когда хозяин чума захоронил под очажным листом труп щепка как жертву «огню очага». В шаманских представлениях им же отмечено, что умершие проваливаются под землю через воображаемое отверстие под очагом. Оттуда же шаман при камлании выспрашивает себе силу [Попов, 1945, *116*, *224*, *225*]. Все это заставляет предположить, что имеенно очаг чума или иного жилища был когда-то у иганасан или их отдаленнейших предков местом захоронения (сожжения костей?) какой-то категории умерших, наиболее вероятно тех, которые считались владельцами данного жилища, скорее всего женщин (ср. оставление под надочажным устройством). Во всяком случае какие-то отголоски этого обычая сохраняются у иганасан. Археологическими раскопками обнаружено на р. Пясине в местах проживания иганасан жилище, очаг которого (2.20×1.40 м) значительно превышал размеры обычного очага чума, что заставляет предполагать, в частности, какую-то иную по сравнению с уже известной на этой территории организацию коллективов [Хлобыстин, Грачева, 1973, *245*]. Мешочек с углем родного очага носили на шее [Мидендорф,

---

[40] То же у энцев [Долгих, 1962, *78*]. О связи культа предков с очагом см.: Харузина, 1907, *90—91*, *98 и сл.*

1878, *685*] или обязательно надевали на умершего, полагая, что он, как ребенок, стремящийся к своей матери, приведет на том свете в чум родственников, где горит тот же огонь. Мешочек сими[41] мог быть заменен металлической подвеской.

Итак, по представленным материалам выявляется большое разнообразие отношений к умершим и способов обращения с ними с целью отделить их от живых, покинуть их или оставить часть умершего при себе.

По данным второй половины XIX—XX в., зафиксированы непосредственно или по информации следующие виды оставления умерших.

1. Клали вытянуто в неглубокую могилу, вырытую в земле, или естественную яму, мерзлотную трещину, расширенную человеком для могилы, сверху яма перекрывалась несколькими жердинами, поверх укрывали шкурой, все слегка присыпали землей; при таком захоронении иногда справа и слева от покойного вертикально ставили полозья нарт или жердины с прикрепленной к ним вверху поперечиной (надочажное устройство иного, чем в чуме, типа?).[42]

2. Клали вытянуто на землю, сверху заваливали грудой мха и ветвей.

3. Сажали на землю, заваливали валунами [Миддендорф, 1878].

4. Оставляли на земле в вытянутом положении, сверху покрывали срубом из лиственничных стволов.

5. Помещали в «гроб» хуани без торцовых стенок, в вытянутом положении, гроб ставили на землю или в неглубокую могилу, его верхние доски приходились вровень с поверхностью земли или чуть ниже; гроб «ненецкого» типа (нганас. *корулаптума*) ставили на землю.

6. Оставляли на нарте в сидячем, лежачем, скорченном на боку или вытянутом положении. Нарта могла быть открыта или обставлена чумом из лиственничных стволов или из сломанных пополам шестов жилого чума либо обставлена подобно юкагирскому жилищу чандал [Симченко, 1976].

7. Укладывали в нарту, по бокам, сверху и с торцов обкладывали досками, сбитыми в виде ящика.

8. Сверток с младенцем или подростком привязывали к разросшейся кроне лиственницы, клали в мерзлотную трещину, закапывали в снег; помещали вытянуто в деревянный ящик-гроб или колоду, укрепленную между ветвями дерева; ящик-гроб устанавливали на столбиках или ставили на землю.

9. Умершего оставляли в сидячем положении в своем жилище.

---

[41] А. А. Попов называл сими «амулетами духа огня» [МАЭ, кол. № 5657-467, 468-473, оп. кол.; см. также кол. автора: № 6628-8, И-2003-160-164, И-1974-5].

[42] По данным Б. Ю. Симченко, над захоронением женщины в земле было расставлено надочажное устройство чума [1976].

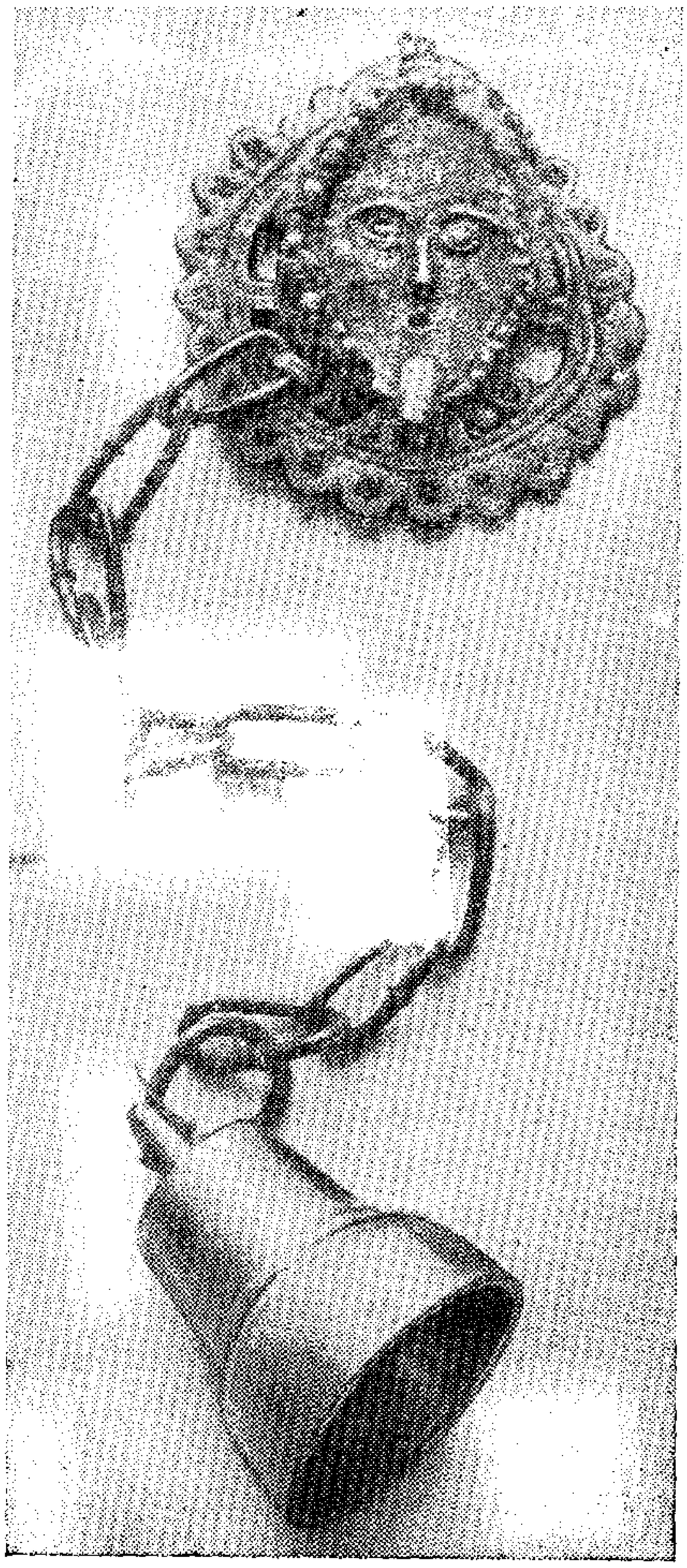


Рис. 22. Личина из белого металла, прикрепленная к ажурной бляхе с колокольчиком (МАЭ, кол. № 6726-10; материалы Ю. В. Чеснокова и В. Н. Горбачевой, 1973).

---

10. Погибших от эпидемии или огня, в том числе от попадания молнии, оставляли нетронутыми на том месте, где их заставала смерть (живые уходили в другое место).

11. Утопленников, если их находили, оставляли, как обычных умерших, но для них не разводили огонь; людей, провалившихся вместе с нартами под лед реки или озера во время перекочевки, так и оставляли.

12. От умершего шамана оставляли руку, которую возили в нартах с идолами его потомки [МА, 1976].

13. Иногда умерших перезахоранивали: например, вода подмыла земляную могилу, старики сочли нужным вынуть умершего и прикрепить его высоко к ветвям дерева [МА, 1974].

14. Для человека, умершего в ином, чем он обычно жил, месте, и для ненайденных людей устраивали кенотафы в виде оставления на нартах или захоронения вещей под грудой камней.

У далеких предков нганасан на основе палеоэтнографических данных [МА, 1969], выявленных видов оставления умерших и фольклорных материалов реконструируются возможное в прошлом трупосожжение (может быть, и в очаге жилища (с жилищем?)) и обычай сохранения черепа шамана, отмеченный у юкагиров. Изготовление отдельного изображения умершего, широко известного по хантыйским материалам [Соколова, 1971; 1980, и др.], у нганасан пока не отмечено. Есть некоторые намеки на изготовление в прошлом изображений умерших шаманов, он они требуют подтверждения. Реконструируемый обычай оставления черепа (лицевой его части?), если опираться на данные юкагиров, предполагает наличие деревянной маски, а деревянные маски в размер лица, металлические маскетки, личины и маски на идолах у нгана-

сан были, как теперь становится ясным, широко распространены (рис. 22; см. также рис. 9, *г*).

Прослеживается изменение ориентировки трупа — от, видимо, первоначальной, лицом на восток или юго-восток (сидячее положение), через трупоположение на боку, с подогнутыми ногами, лицом на юг, головой на запад до вытянутого трупоположения, ногами и лицом ориентированного на северо-запад (трупоположение головой на запад отметили Третьяков [1869, *403*] и Попов [1936, *59*]). Сейчас ориентировка устойчиво северо-западная.

Реконструируемое отношение к умершему как к живому человеку, отсутствие твердой традиции порчи вещей захороненного, оставление трупа в жилище, снабжение его пищей и т. п. заставляют предполагать, что у предков нганасан существовал обычай оставлять умирающего человека в его жилище с вещами, которые ему необходимы для продолжения жизни.[43] Наличие для умершего старика «заместителя», распоряжающегося от его имени поимкой оленей и организацией похорон [Попов, 1936, *51*], предполагает реконструкцию того состояния, когда это делал сам человек, захотевший умереть, т. е. реконструируется убийство стариков, отмеченное у ямальских ненцев [Носилов, 1903, *14*].

Отсутствие определенных мест захоронения характеризует, с одной стороны, способ хозяйствования (подвижность коллективов), с другой — период формирования и начала консолидации нганасан в народность из отдельных самостоятельных территориально-хозяйственных единиц, зачастую разных по происхождению.

Обращение с умершими у нганасан хорошо иллюстрирует их картину мира, место человека среди природных объектов, способствующих его жизни и содействующих его возможному оживлению. Несмотря на то что реинкарнация предполагается лишь для детей, умерших в младенческом возрасте, в связи с наличием в способе и виде оставления даже пожилого умершего моментов, которые могут трактоваться как способствующие оживлению, возможна реконструкция полного цикла «обратного развития», до его последующего рождения в той же семье. Однако у нганасан такой полный цикл, по их представлениям, почти не прослеживается. Больше оснований для представлений о непрерывном движении жизни вперед.

---

[43] Подобный обычай отмечен у ненцев, саамов, кетов, якутов, эвенков и др. [Немирович-Данченко, 1877, *15—16*; Бухаров, 1885, *284*; Кулишер, 1887, *35—45*; Каллаш, 1889; Носилов, 1903, *116—122*; Рычков, 1922, *102*; Зеленин, 1937, *50—51*, *55*, *66*, и др.].

Глава 4

ШАМАНСТВО

Существует много проблем, связанных с шаманизмом. Они сложны и сейчас подвергаются тщательному изучению. В частности, Сектором этнографии народов Сибири Института этнографии АН СССР за последнее время под редакцией И. С. Вдовина [ПЧС, 1976; Памятники. . ., 1977; Христианство. . ., 1979; Проблемы. . ., 1981] опубликовано четыре сборника статей, посвященных сибирскому шаманизму и шаманству. В этих трудах принимал участие и автор настоящей работы. Не вдаваясь в обсуждение общих проблем, связанных с этой темой, остановимся лишь на некоторых моментах шаманства нганасан.

Необходимо обратить внимание на то, что сам шаман у нганасан в том виде, каким он был в XIX—начале XX в., со сложным костюмом или костюмами [Попов, 1945; Прокофьева, 1971; Dolgikh, 1978; Gračeva, 1978], объединивший в своем лице почти все общение с внешним миром нго, с чрезвычайно гибкой способностью к реализации всех возможностей, которые заложены в системе мировосприятия, — вероятно, явление относительно позднее. Оно уже на наших глазах, прежде чем стать достоянием истории, претерпевало основательные изменения. Если в XIX в. А. Ф. Миддендорф отмечает, что кочевая группа «находилась совершенно под властью своего шамана» [1878, *670*] (то же мы находим и у П. И. Третьякова [1869, *427*] и А. Ф. Мордвинова [1860а]), то к середине XX в. в связи с развернувшимся в стране всеобщим образованием шаманы почти утеряли свою власть, а в среде старейшего поколения проявились более древние верования.

Кроме непосредственной полевой работы с шаманами, записей камланий, описания семантики костюмов и т. д. одним из информационных источников по шаманству служит тот жанр фольклора, с которым мы имеем дело у нганасан и название которого пока не устоялось в литературе. В. Г. Богораз относил его к шаманским рассказам [1900; 1919; 1936], В. Я. Пропп — к шаманским мифам [1976, *300*], Б. О. Долгих — к преданиям о шаманах [1976, *95*]. Иногда в них прослеживается стремление приблизить события, связать их с определенным относительно недавним шаманом. Не последнюю роль в трансформации текстов играют и сами шаманы. Несмотря на некоторую ненадежность, этот источник хорошо работает при необходимости выяснить приписываемые шаманам возможности.

Прежде почти в каждой кочевой группе существовал свой шаман. Особенно ярко это выявилось при сборе полевого материала в 1976 г. среди авамских и волочанских нганасан. Так как интересы различных групп не всегда совпадали, существовали разногласия из-за мест поколок, пастбищ и т. д., было стремление увеличить свое стадо домашних оленей за счет другого, даже стада родного брата [МА, 1975], то каждый шаман был призван отстаивать интересы именно своей кочевой группы иногда в ущерб другой. Поэтому между ними традиционно почти всегда устанавливались враждебные отношения, стремление уничтожить шамана-противника. «Битвы» между ними проходили довольно часто. Уже П. И. Третьяков отметил, что у самоедских шаманов «в виде постоянного служителя» находится «дьявол», который имеет образ оленя. Примечательно и то, что шаман выпускал его на ремне, как обычно выпускается на охоте олень-маньщик. «Из зависти или соперничества нередко два или три шамана соединяют свои силы на гибель другого, в этом случае они посылают своих служителей дьяволов, которые и вступают в драку с порозом обреченного на гибель шамана. Со смертью пороза, т. е. дьявола, имеющего образ оленя, погибает и сам шаман. Не надеясь на силу своего служителя, шаман иногда лично выступает для собственной защиты. В схватках, бывающих ночью на высоких хребтах, шаман бывает нагим.[1] Иногда побоища эти столь жестоки, что огромные камни слетают с утесов и катятся с грохотом в бездны» [*426*]. Наши полевые материалы также подтверждают постоянное соперничество шаманов. Так, например, растущий шаман Дебы-ню из рода Чуначчар, находясь в периоде становления, камлал вместе с хорошо известным шаманом Дюхадэ из рода Нгамтусу'о, в то время славившимся как наиболее сильный шаман авамских нганасан. Во время совместного сеанса Дюхадэ разогнал всех «духов» Дебы, «все поломал», по словам потомка Дебы. Молодой шаман на следующий день умер [МА, 1976].

Полевые материалы XX в. не дают достаточно данных для выявления того состояния, которое обычно в литературе называется экстазом. П. И. Третьяков же для XIX в. отмечал: «У тунгусов и самоедов еще встречаются шаманы, которые до того изнемогают во время шаманства, продолжающегося по целым суткам, что падают без чувств с выступившей из носа и ушей кровью» [*431*].

Все это говорит о том, что, несмотря на высокое положение в прошлом шаманов в обществе нганасан, их престижность и некоторые чисто материальные выгоды, которые приносило шаманство, вступавший на этот путь должен быть готовым к постоянным тяжелым испытаниям, выпадавшим на его долю. Поэтому как среди самих шаманов, так и среди рядовой массы нганасан распространено мнение, что настоящим шаманом становились не по собственному желанию, а по желанию определенных могущественных нго

---

[1] Этот факт хорошо объясним из мировоззрения нганасан: на шамане нет ничего из среднего мира людей и животных.

или шаманских предков. Чаще, по выражению нганасан, «ошаманивающим» был какой-нибудь из сильных нго. Так, например, было предсказано появление шамана Дюхадэ. Его мать на пятом месяце беременности рассказала окружающим, что во сне она стала женою Оспы, и ее будущий ребенок должен стать шаманом от Оспы [Попов, 1936, *84*]. В другом роду (Линанчар), по предсказанию, будущий шаман должен был родиться определенным по счету ребенком у одной из женщин. Мальчик же родился с большими физическими изъянами и умер от своих недугов в больнице [МА, 1972]. Хорошо прослеживается родословная шаманов лишь в роде Нгамтусу'о. Причем приемы шаманства во многом были получены ими от енисейских ненцев или даже кетов, шаманы которых обучали и будущих шаманов энцев [Прокофьева, 1951]. Вместе с тем в шаманстве Нгамтусу'о имеются и сильные тунгусские элементы. Способности каждого отдельного шамана, в частности, зависят и от обладания им могущественными идолами (койка). Среди предков этого рода был шаман, который являлся потомком восточного (вадеевского) нганасана и владел не только койка отца, но и койка, переданными ему предыдущим шаманом Нгамтусу'о [Грачева, 1979а]. Среди шаманов выявляется не только преемственность внутри рода, но и межнациональные связи.

В шаманстве нганасан ярко отражается вся система мировоззрения. В то же время нельзя не отметить, что оно впитало в себя и некоторые образы христианского пантеона, например Никольского нго, или Никуласка-нго [Долгих, 1976; МА, 1976]. Это влияние можно предполагать при рассмотрении некоторых деталей проведения праздника-обряда Чистого чума, особенно когда шаман раздает присутствующим в конце камлания кусочки рыбы и мяса [Попов, 1936, *77*, *78*]. Некоторые параллели возникают, когда видишь, что обязательными оказываются именно три камлания в год [Грачева, 1981а], хотя у нганасан сроки их проведения неустойчивы. Однако есть все основания сомневаться, что эти заимствованные действия и образы трактуются именно из канонов христианства, поскольку для них имеется самостоятельная мировоззренческая база, которая, очевидно, представляет собой вариант каких-то общечеловеческих моментов исторического развития.

Основной функцией нганасанского шамана, *ŋo'* ~ *ŋъ'* ~ *ŋъ* ~ ~ *ŋa'* [МНЯ] являлась передача информации из мира существ нго в мир обычных людей, переговоры и обмен с существами нго для создания благополучия людей той группы, которую шаман представлял. Он обязан был вынудить любое могущественное существо действовать в интересах людей.[2] Другое дело, что это не всегда удавалось. Пытались бороться шаманы и с Оспой, задабривая ее (его) убитыми оленями и собаками («отдавая взамен») и вступая в битву с ней непосредственно в мире нго в образе своих «духов». Ю. Б. Симченко зафиксировал рассказ о камлании, во время которого изве-

---

[2] О функциях шаманов у нганасан см.: Грачева, 1981а.

стный среди нганасан шаман Дюхадэ лечил среднего брата Громанго, прося, чтобы Гром-нго поскорее ушел с места кочевий, так как люди и олени страдали от нестерпимой жары [1968].

Путешествуя в мир нго, шаманы как бы сталкивались с различными существами, которые не всегда были известны рядовым нганасанам. Вместе с тем сама система мировоззрения почти беспрепятственно давала возможность такого «духотворчества». Но оно всегда ограничивалось контролем массы слушателей, участников камлания, без чего не обходился ни один шаман. Пока эти «новые» существа не становились органической частью сознания массы, они вызывали протест, но одновременно и настороженность. Этим, по-видимому, объясняется то, что довольно часто нганасаны за пределами той кочевой группы, в которой обычно шаман проводил камлания, их не знали, в то время как основной пантеон матерей и наиглавнейших нго был хорошо известен. С ними постоянно имел дело каждый человек, обращаясь к ним непосредственно или через своих койка. Такое положение привело к созданию разницы между общепринятыми воззрениями и специфически шаманскими, что до некоторой степени оправдывает суждение: «. . . нганасаны в отличие от других народов Севера сохранили свои верования почти не подвергшимися влиянию шаманства» [Симченко, 1963а]. При этом надо иметь в виду, что именно шаманы очень быстро и продуктивно впитывают любые влияния со стороны, включая их в уже сложившуюся картину мира, в поле своей деятельности, таким образом, усиливая себя, расширяя свои возможности. А. А. Степанов, в начале XIX в. обративший внимание на явления шаманства, полагал, что бродячие и кочующие нехристиане «решительно не имеют никакой религии», они установили «праздники Солнцу, Луне, и другим видимым предметам. . . Не могу уже ни кочующих, ни бродячих народов Енисейской губернии, — писал он, — почитать за исповедующих веру шаманскую, которой, по моему мнению, не существует» [1835, *55—58*].

Прежде всего попробуем задать себе вопросы: для чего нужна такая фигура, как шаман? И нужна ли она? Попытаемся ответить на них, исходя из традиционного миропонимания нганасан. При этом попробуем опереться на несколько, как кажется, хорошо проявляющихся принципов.

1. Все подвержено рождению и имеет постоянную ипостасную связь с рождающим (и забирающим?) началом. 2. Акцентируются **связи** каждого предмета или явления, исходящие из реальной практической ситуации, из их места в конкретном действии или положении, и возможность вовлечения их в действие по принципу гипостазирования и (или) ипостазирования [ср.: Мелетинский, 1976, *164 сл*]. 3. Существует мир нго (внешний по отношению к живому человеческому коллективу), состоящий как из материальных существ, которым приписываются человеческие качества, так и «идеальных» существ, которым приписываются материальные качества. При этом нам, очевидно, придется через ипостази-

рование рассматривать и изображение (в рисунке, скульптуре, слове, модели, песне, мыслительном образе) как часть, представляющую целое или «являющуюся» целым. Безусловно, замерзший человек разжигал огонь, а не пытался согреться возле металлического диска. Но, как следует из старого миропонимания нганасан, любая «модель» (ипостась) была предельно близка к реальному предмету или явлению. Я позволю себе высказать предположение, что такое состояние сознания связано с изучаемым психологами процессом объективации человеком конкретной ситуации, строящейся на основе логического принципа тождества, идентификации [Узнадзе, 1961, *184*]. В данном случае оно усиливается вследствие способности к гипостазированию. Однако нам почти неизвестна логика идентификации: что считалось тождественным? Пока, как кажется, мы лишь нащупываем эти связи, и, очевидно, тождественность понималась гораздо шире, но конкретнее и материальнее. Овладение идеей тождества тоже, очевидно, имеет для человека свою историю развития. С реликтами более ранних состояний нам, очевидно, и приходится иметь дело. Возможно, на пути разрешения проблемы объективации лежит просветление «темного языка магии и ритуала» [Гуревич, 1981, *343*], поскольку первобытное сознание «в высшей степени ориентировано на постоянное решение задачи тождества» [Топоров, 1982].

Поставив вопрос об объективной необходимости шамана для коллектива людей, надо в полной мере отдавать себе отчет, что окончательный ответ на этот вопрос требует последовательного рассмотрения исторического развития представлений о мире и человеке в связи с развитием производительных сил, изменением социальной структуры общества, познавательной ситуации; анализа уже известных данных; создания добротной теоретической базы. Важно установить, какими путями в каждом конкретном случае идет обобщение, что втягивается в семантическое поле, как пересекаются поля не только на основе лингвистических, но и мировоззренческих данных, которые, по-видимому, не всегда будут иметь отражение в языке. Во всяком случае достаточно архаичный нганасанский материал демонстрирует отсутствие представления о «хаосе», а актуализация связей или их отдельных участков идет вполне логично с точки зрения того, что уже известно из картины мира. Как исходное решающее начало реконструируется Земля, к которой присоединяются два других наиболее крупных и жизнь дающих космических объекта — Солнце и Луна. При наличии такого внешнего идеального и одновременно сугубо материального мира, от которого зависит существование человека и в котором намерения и действия существ по большей части труднодоступны человеческому контролю, совершенно необходимо иметь с ним постоянную коммуникативную связь. Такие связи хорошо актуализируются в сторону этого внешнего мира через непосредственные обращения к Земле, Луне, Воде, Огню, по сути к любым существам или предметам. Олени, «повернутые» или «меченые» для больших матерей, нго или койка также представляют

собой постоянную связь. Ее эффективность отражалась в реальной удаче промысла, отсутствии болезней и т. п. Однако такая односторонняя связь совершенно недостаточна для человека. В случаях различных неудач, никак не объяснимых тем, что уже известно, необходимо было иметь более действенную информацию из того мира, который во многом был недоступен. Безусловно, рациональные знания повадок промысловых животных, их приблизительных путей миграций и т. п. стояли на достаточно высоком уровне. В этом отношении не случайно старики нганасаны пользовались большим почетом и уважением. Они в прежнее время в большинстве случаев диктовали необходимые места поколок дикого оленя, охоты на линного гуся, песца, места рыбной ловли и т. п. Их слушались беспрекословно. Геронтократия у нганасан наблюдалась еще и в первые послевоенные годы. Даже сейчас в некоторых семьях можно встретиться с этим явлением, часто вызывающим активный протест более молодого поколения. Не случайно на празднике Аны'о-дялы для Земли, Солнца и Луны убивали оленя и собаку именно старики. Обращаться к могущественным матерям в прежние времена мог самый старший мужчина рода [Грачева, 1981а]. Этому человеку более чем кому-либо известен был опыт охоты, т. е. он больше, чем другой, знал «язык животных», что было жизненно необходимо.[3] В старых представлениях нганасан каждая порода животных, птиц, рыб, насекомых выступала как отдельный народ (*танса*) со своим характером и языком. Все они — дети Земли-матери, близки нго, с ними человек находится в периодическом контакте, но «не всегда» понимает их язык и намерения.

Существовало множество других сил, намерения и действия которых необходимо было знать, чтобы соответствующе строить свое поведение. Не менее важно было предотвратить их злонамеренные действия по отношению к людям.

По-видимому, задача заключалась в том, чтобы в этом другом мире у людей был «свой человек», связанный одновременно с ним и с миром людей. Но как проникнуть в этот мир таким образом, чтобы можно было получить желаемое, вмешаться в мысли существ нго и близких нго, чтобы предотвратить нежелаемое? Существует, как мы видели, не один путь. Но обратим в данном случае внимание на один из них: надо существо, предмет или определенное явление, говоря образным языком, как бы «одомашнить», передать им часть себя, часть своего людского «духа», превратить в свою человеческую ипостась, сделать ближе человеку. Например, чтобы ловились в ловушки песцы, надо поймать или убить одного песца, надрезать ухо домашнего оленя и его кровью намазать нос и морду песца, затем его отпустить или убитого оставить в тундре. Такой песец становится *сатэра-та* 'песец-домашний олень' [МА, 1976], он приз-

---

[3] На малайском материале также выявляется ритуальное лицо, паванг, мудрый старец, хранитель традиций общины, имя которого может быть этимологизировано как предок, прадед [Ревуненкова, 1980, *111*].

ван содействовать удаче хозяина оленя, кровью которого «освящен». Если промысел дикого оленя не ладился, убивали домашнего оленя и его кровью мазали след дикого или человек мазал след своей кровью [МА, 1975]. Шкурка убитого горностая (сам горностай), которую сохраняли среди идолов охотника и подкармливали, должна была защищать его интересы, звать к нему горностаев. Лапа медведя — хозяина зверей (сам медведь), находившаяся в нартах с идолами, подкармливаемая человеком, согреваемая им, способствовала удаче и т. д. (см. выше).

Но, может быть, и в среде людей есть такие, которые близки нго и могут передавать информацию из мира нго людям? К этому миру близки маленькие дети, которые еще не оторвались от него, но по мере социализации, овладения человеческой речью уходят от него все дальше и в большинстве случаев теряют способность к передаче информации. Близки к этому миру и старики-мужчины, но преимущественно со стороны промысла. Они в силу своего возраста близки к переходу в «иной мир», ближе ему. Близки к нему почти всегда женщины, так как они постоянно связаны невидимой нитью с Землей, особенно старые женщины, которые хотя и теряют способность к деторождению, но уже имеют много детей, многочисленных потомков и стоят на пороге перехода в мир нго. Ярче всего выступает их связь с домом, чем с миром охоты. Женщине ближе мир Земли, воспроизведение людей, все их ипостаси, в том числе и умершие, близок мир Луны, которая дает тень-образ, переплетающийся с представлением о нити-жизни, и мир Солнца, хранящего и «тянущего» жизнь. Можно сказать, что в традиционном миропонимании нганасан доминирующим выступает мир рождения, роста, увядания, смерти как женский мир. Весенний праздник-обряд проводит самая старая женщина поселка [Симченко, 1963а].

Кроме маленьких детей и стариков близки миру нго люди с какими-нибудь особыми чертами (отмеченные нго) физического или психического свойства (уродливые,[4] очень высокие или очень маленькие, близнецы, с отклонениями психики) или особенными талантами (выдающийся охотник, рассказчик-певец, толкователь снов, очень сильный или умный человек). Всякое заметное отклонение от средней нормы толкуется как отметка нго [ср.: Кулемзин, 1976]. Выяснять, какого нго, в большинстве случаев не обязательно. Сюда же относятся люди, бывшие на грани смерти, но выжившие (нго или болезнь сохранили им жизнь). Такой факт связывают с желанием соответствующего нго или матери, чтобы человек стал проводником их воли, так как тот мир тоже нуждается в «своем человеке» в людском мире. Например, нам известно,

---

[4] Не случайно Олень-мать видели именно в уродливой самке. Так же относились и к другим представителям животного мира с физическими недостатками: хромого медведя называли «медведь-шаман», недоразвитую кость ноги этого медведя считали идолом шамана-человека [МА, 1976], щуку с уродливой мордой — щукой-койка [МА, 1972], очень крупную самку песца называли «Песец-мать» [МА, 1975].

что нганасана Б., самого высокого из авамских нганасан, дважды побывавшего на грани смерти, смелого, удачливого и плодовитого человека, люди его семьи (братья) хотели насильно сделать шаманом, несмотря на его отчаянное сопротивление.

Практически от каждого из подобных лиц, кроме, естественно, маленьких детей, старух и стариков, которые и как обычные люди были близки нго и могли общаться с ними,[5] ожидали того, что они могут стать шаманами. Однако они становились шаманами лишь в некоторых случаях и при определенных условиях: при необходимости кочевой группы иметь своего человека, связанного с нго (в первую очередь нго Земли), в частности, для лечения больных [Грачева, 1981а]; при наличии шаманов-предков, сильных шаманских койка, способностей самого человека, его умения выстоять в борьбе с шаманами других кочевых групп и т. п. Для нганасан существенной чертой становления шамана является и наличие костюма и его подвесок — надев уже готовый костюм другого шамана, человек, по суждению нганасан, должен стать шаманом, т. е. овладеть всеми подвесками-идолами-духами, или они его сведут с ума, и тогда он должен будет умереть [МА, 1976]. Объективно, вероятнее всего, такая фигура, как шаман у нганасан (XIX—XX вв.), появляется при переходе от ориентации на рождающее материнское начало к ориентации на отцовское начало в связи с возрастанием роли производящего хозяйства [Крупник, 1975; 1977] и хозяина стада. Этот переход для нганасан произошел относительно быстро, не успев стереть в области духовной культуры черты предыдущего состояния.

Все-таки еще раз необходимо обратить внимание, что шаман-мужчина вырастает, в частности, из противопоставления мужского мира охоты и женского мира производства и воспроизводства жизни. Он постепенно вторгается и в женскую сферу. Однако, как показывает материал, ему это сделать относительно трудно.

Неясно, когда возникает в пантеоне нганасан такая фигура, как культурный герой Дейба-Дяйко-нго, мужской персонаж. Но очень хорошо прослеживается, как он входит в круг женского начала и в конце концов сам становится во главе рождающих начал. В фольклоре он выступает то как муж Земли, Луны, Солнца, то как брат Земли. И по сути в качестве укротителя нго он выступает и как первый шаман, на что обратил внимание Ю. Б. Симченко. В связи с трансформацией у нганасан некоторых женских начал в мужские остановимся на отдельных моментах становления шамана. Может быть, здесь нам удастся увидеть, как человек проникает в мир нго?

Все начинающие шаманы-мужчины связывают обычно период своего становления с мучительными снами, которые А. А. Попов образно назвал «шаманскими страданиями». Известно пять записей таких снов-становлений, или шаманских «автобиографий».

---

[5] Вспомним, что семьи нганасанских идолов обычно моделируют людскую семью и глава такой семьи, мать, как правило, является шаманкой.

А. А. Поповым записано очень подробно три из них [1936; Popov, 1968; 1945], мною — два [МА, 1971, 1976 (кратко)]. К сожалению, нет записей о становлении шаманки-женщины. А они хорошо известны у нганасан и в некотором отношении считались сильнее шаманов-мужчин. Народная традиция полагает, что свое шаманство род Нгамтусу'о получил от женщины Нейминг, которая имела детей от нго, хотя сами шаманы Нгамтусу'о отрицают такую версию и опираются на предков — шаманов-мужчин. Так, например, наиболее известные последние шаманы этого рода ведут свое происхождение от пяти сильных шаманов — Ниндили, Нгадё, Хоттаре, Тайбула, Бирида. Все они Нгамтусу'о: «Корень один, но от разных матерей». Ниндили и Нгадё были братьями, их мать умела лечить людей. О каждом из них существуют свои предания. Женой Нгадё была долганка [МА, 1976]. Хоттаре — «ныряющий», широко известен по преданию о шамане, утонувшем в озере. Тайбула родился хвостатым, «когда зимой входил в чум, хвост отряхивал». Бирида во время голода смог привести людям своего стойбища целое стадо диких оленей. Все эти предки были представлены в шаманском костюме подвесками, якобы принадлежавшими им, или их атрибутами; шаманский посох Тубяку Нгамтусу'о принадлежал Нгадё [МА, 1976].

Обращаясь к снам, как и к самим камланиям, мы встречаемся с гораздо большей свободой переходов и переплетений, чем это бывает обычно в жизни или в обычном фольклоре. Поэтому их переводы и тем более интерпретации представляют очень большую трудность не только для исследователей, но часто и для самих нганасан, особенно тех, кто не знаком с «духами», «дорогами» и приемами именно этого шамана. Однако в его кочевой группе, семье, которая поддерживает его шаманство, они хорошо известны. В целом здесь гораздо свободнее реализуются возможности, заложенные в старом мировоззрении, но их движение идет по тем же законам.

Рассказы о снах-становлениях несут на себе печать индивидуального творчества каждого будущего шамана. Однако в них есть много общих черт и строятся они по одной схеме. Познакомимся вкратце с одним из них.

По рассказам сына Дюхадэ Нгамтусу'о, Демниме [МА, 1971], прежде чем он начал проходить «посвящение сном», когда ему было 22 года, он стал слышать, как при езде по тундре стали петь полозья и углы его нарт. Он постоянно слышал поющие голоса. Затем в течение девяти месяцев (срок беременности?) он спал, как больной, и в это время путешествовал в мире нго, где с ним познакомились главнейшие из них. Сон начинается с того, что он идет по тундре, как можно полагать из дальнейшего изложения, вслед за солнцем, поворачивающим в сторону зимнего солнцестояния, т. е. на север. Доходит до очень высокой сопки, омываемой двумя океанами (*багута*). На вершине ее стоит земляной чум (*моу ма*) с дверью. Из дымового отверстия идет дым. В этом чуме девять дверей, которые открываются одна за другой и каждая из которых

имеет порог (*лаңкары*) с очень острым верхним краем, зазубренным, «как пила». Будущий шаман останавливается перед дверью в чум. «Сам не пойду дальше. Обязательно помощники должны быть. На солнечной стороне неба вроде люди разговаривают, большой костер жгут. Они и есть помощники. Остановился перед дверью. От костра нго упал. Назад посмотрел — за спиной ходит, как маленький ребенок. Белая совсем девка. Женский голос говорит: „Отгадай, как открыть дверь, что за дверь?“ Как отгадаю, не знаю я. От костра подсказывает девка красивая, солнце-девка (*коу коптa*): „Говори, говори так. Осенью первый раз вода замерзает, люди мерзнут. Много в воде погибает и замерзает людей. Пусть вода не уносит много людей. Первый замок — это Вода и Лед. Называется он *мутуо кычаза*, пора, когда земля начинает покрываться снегом“. Все это так сказал. Теперь открыл дверь. За ней порог высокий, очень остро точенный, каменный. Умру я, думаю, от этого порога, очень острый. „Отгадай, что это?“ За спиной девка подсказывает, а ее не видно: „Говори, говори. *Коттура цо* — красный нго есть. Много людей умирает убитыми, кровь проливают. Когда лодками по воде едут, он лодки режет. Он всех людей ест. Вот это зубы красного бога. Затупим эти зубы, чтобы людей не ел“. Сказал так. Отгадал. Девка говорит: „Прыгай!“ Как перепрыгну? Высоко очень. Девка вроде под мышки взяла и сильно так перебросила через порог. Первая дверь — это новый год, когда светает, солнце появляется. До двери темно. Дверь открыл — солнце увидел. Первая дверь называется *хоймяро*, темная пора. Целый год народ живет, решает (проходит через темную пору. — *Г. Г.*).[6] Так прошел первую дверь. Оглянулся назад, а порог ее стал совсем гладким. От двери до двери проходит месяц».

Несмотря на то что дверей всего девять, путешествие проходит по всему году, отчетливо отмечая последовательно каждую его пору и соответствующих нго и матерей. В течение всего сна идет постоянно отгадывание дверей, «замков», порогов, предметов, черт топографии, персонажей, их положений и т. п. Предельно ярко проявляется стремление отождествить их с явлениями реальной жизни людей. Войдя в девятую дверь, будущий шаман попадает к лысому, безглазому старику, у которого на плоском лице две дырочки — нос и рот, есть у него и уши. Между его коленками — круглое черное озеро, которое отгадывается как открытый черный «рот» земли, рот болезней, «дыра в земле для могил» (ср.: «мы умерших в рот Земли-матери кладем», умерший человек, по Третьякову, попадает во чрево женщины, Земли). Если бы это озеро не было отгадано, старик бросил бы отвечающего в этот рот. Старик-Девятибог, обладая молотком, щипцами и наковальней, его

---

[6] Год в нашем понимании складывается традиционно у нганасан из двух лет: темной и светлой поры. Время наступления темной поры — когда земля начинает покрываться снегом и становятся реки, светлой — когда солнце полностью выходит из-за горизонта после полярной ночи.

выковывает и закаляет, попеременно бросая в костер, стуча по телу и голове молотком и опуская в котел с девятью кольцами-держалками, наполненный водой. Девятибог — отец и мать (Нго-мать) всех шаманов. Он соединяет в себе мужское и женское начала, но преимущество в сне Демниме отдается именно мужскому началу. Старик дает ему в подарок металлическую птицу, с которой он спускается (!) на землю через дыру — полярную звезду, *дялы хоттадие*, при помощи солнце-девки.

После сна Демниме очнулся в своем чуме, и затем Девятибог «диктовал» ему последовательность приобретения частей шаманского костюма.[7] Основным «помощником» Демниме стала птица, данная ему нго. В реальной жизни все представления об этой птице переносятся на имеющееся уже в шаманской семье изображение птицы, или она выковывается, вырезается, например, просто из пилы кем-нибудь из окружающих людей. Солнце-девка навсегда остается его проводником и помощником во время камланий.

Шаманский сон родного брата Демниме Тубяку [МА, 1976], когда ему было 7—8 лет, начинался с того, что он с помощью проводницы-«девки» пришел к какой-то женщине, в лицо которой он не смотрел. Она всего его ощупала, выяснив при этом, что в его родне были шаманы. Он вошел к ней через женские половые органы. Эта женщина дала ему в подарок «худенькую важенку», справа от которой шли оленьи телята, а слева — собаки. Каждый из шаманских «зверей», как и обычные люди, имел свою песню, которую шаман пел как бы сливаясь с этим «зверем». Шаманя в полном костюме, Тубяку обычно начинал пение с песни этой важенки.

Финская исследовательница А.-Л. Сиикала на примерах ненцев, селькупов и нганасан проследила несколько последовательных стадий или ступеней становления шамана, касающихся обрядов перехода [Gennep, 1909]. Она отметила первоначальное выделение из среды людей определенного лица, его переход в иное положение, длящийся некоторое время, и затем его объединение, но уже на новом уровне с обществом, отметившим его. Она же обратила внимание на феномен нганасанских «шаманских снов» как на одну из необходимых ступеней такого перехода [Siikala, 1978].

Каждый из таких рассказов о сне-становлении шамана — это как бы законченное фольклорное произведение, чрезвычайно важное для понимания представлений нганасан о строении космоса, их шаманской интерпретации и возможной трансформации по сравнению с обычными представлениями. Они должны подвергнуться сравнительному и типологическому анализу. Может быть, в результате их исследования и сравнения более полно проявится разница между шаманскими и массовыми представлениями, отчасти известными по этнографическим данным и по фольклору народности. Но пока остановимся на некоторых их чертах.

---

[7] В этом шаманском сне очень многое идет от мифологии долган. Однако хорошо прослеживаются и чисто нганасанские черты.

В каждом рассказе о сне-становлении присутствует проводник шамана (почти всегда женщина), который знакомит его со всеми мирами вселенной и всеми возможными нго в будущей практике и помогает их отождествлению с реальной людской жизнью. Каждый из шаманов при становлении описывает свой первоначальный путь вниз, в землю или на край земли, где он встречается в основном с женщинами, дарящими ему его будущих «помощников» — различного рода зверей. Шаманом, который по возможности последовательно стремился придерживаться мужского отцовского начала в своем становлении и мифотворчестве, если судить по записям А. А. Попова, был Дюхадэ Нгамтусу'о. Однако и он не смог обойти женское начало, имея среди своих шаманских костюмов женский, получив основного своего «помощника» по прорицанию «верхней болезни» (женщины) от Воды-нго (как будто мужского пола) и будучи вскормлен «хозяйкой воды» [Попов, 1936].

Женщины-шаманки, насколько можно видеть из имеющихся материалов, тоже получали своих помощников через болезни или их ипостаси, но почти всегда мужского рода [МА, 1976].[8] Обратим внимание также и на то, что в подавляющем большинстве случаев будущие шаманы получали своих помощников в виде зверей или птиц. Таким образом, проникновение в мир зверей, в первую очередь промысловых, идет через «одомашнивание» какого-то одного или нескольких зверей, нганас. *д'ämада ~ дямоза*.[9] Так называются и все «духи» шамана независимо от их антропоморфного или зооморфного облика. В быту под этим словом чаще всего подразумевается медведь. П. И. Третьяковым также отмечено, что наибольшее предпочтение отдавали медведю именно шаманы [*486*]. Если же обратить внимание на действительных «помощников» шамана, представленных при камланиях в виде шкур медведя (обычно двух), на которых шаман, в частности, отправляется к Солнцу, и на известный сейчас культовый комплект, глав-

---

[8] Таким образом, материал как будто сигнализирует, что наибольшая необходимость в таком человеке, как шаман, возникла, когда нужно было бороться с болезнями (ипостасями Земли или «Землей кормимыми»).

[9] Согласно Ю. Б. Симченко, дямада («имеющие горло») — сверхъестественные существа в отличие от сеймидя («имеющие глаза» — люди) [1976, *250*, *272*]. Б. О. Долгих зафиксировал для шаманских «духов» название *вараги* [1976, *21*], возможно, от ненец. *вйр''* 'грязь', что перекликается с нганас. *баруси*. Но для нганасан не характерно начальное *-в-*, оно обычно выступает как *-б-*, это скорее не вараги, т. е. «вороги», как расшифровывает Б. О. Долгих, а *бараги ~ барги*, из эвенк. 'противоположный'. Но ближе всего оно эвенс. *бараг* 'ответить, откликнуться', входящему в то же гнездо слов, что и *барги* [ТМС]. Нам приходилось во время работы среди нганасан не раз встречаться с произношением слова *дямада*, очень близким к русскому слову «дьяволы», причем не оспаривалось и русское значение, действительно близкое нганасанскому в отношении шаманства, с той «незначительной» разницей, что у нганасан нго — бог и дьявол (ср.: «червяк грызет» — «чиряк грызет»). Среди некоторых приезжих, работающих на Таймыре и так или иначе получающих сведения о верованиях нганасан, в связи с этим распространено мнение, что нганасаны — удивительный народ: «у них никогда не было даже богов, а они поклонялись только дьяволам и чертям» [МА, 1974].

ным в котором является изображение шаманки, то мы увидим что это не медведь-самец, а медведица со своим «сыночком» [Грачева, 1981].

Как видим, проникновение в этот внешний мир нго идет через приручение зверей и, в частности, через медведя. В известном нам случае после обращения старшего в кочевой группе к Землематери с просьбой сделать кого-нибудь из группы шаманом для лечения [Грачева, 1981а] основным, по выражению нганасан, ошаманивающим дямада выступил *дёттурё* 'ходящий' — медведь, посланный Землей [МА, 1976]. Шаманы имеют среди своих помощников множество зверей, представленных так или иначе в подвесках костюма и койка шамана [Иванов, 1978].

Таким образом, мы видим совершенно земное происхождение основных помощников шамана, окружающего себя многочисленными животными, птицами и т. п. для проникновения и действия в том мире, который труднодоступен непосредственному знанию, причем эти представители известной фауны (в том числе *колаңа* — мамонт) до камлания или после него подкармливаются либо через самого шамана, либо через огонь, в который бросают кусочки жира оленя. Чаще всего они представляют собой самок и поэтому могут иметь множество своих детей, тоже связанных с шаманом. Нганасанское шаманство впитало в себя то, что обычно принято называть промысловым культом. Все подобные охотничьи идолы, представляющие собой шкурки или части животных, обычно находятся за пределами чума в мужской нарте. За пределами жилища, в койка-нарте, хранится обычно и шаманское облачение.

Обратим внимание еще на один момент, безусловно связанный с женским началом. Главным помощником среди людей для шамана обычно выступает женщина («подпеватель») *туоптуси*. Но в процессе нашего наблюдения за четырьмя камланиями двух нганасанских шаманов именно их жены выступали в качестве людей, у которых шаман спрашивал разрешение на проведение камлания, на пользование костюмом и которые в двух случаях являлись основными туоптуси. Камлание начиналось именно с призывания туоптуси шаманских «духов». В процессе камлания туоптуси-женщина вмешивалась в течение сеанса и помимо шамана обращалась к появившемуся дямада или нго, не желательному в данный момент, требуя, чтобы он ушел, оставил всех в покое, и высказывая причину, по которой он должен это сделать. Основной костюм шьют женщины, и считается, что он принадлежит жене шамана. Так как при пошиве мастерицы вкладывают в него частицу себя, выходит, что шаман таким образом «тянет» их жизни, поддерживает. По информации нганасан, три костюма известного шамана Дюхадэ хранились каждый у одной из трех его жен [МА, 1976].

В связи с представлением о том, что шаман как бы «тянет» жизни своих подопечных, каждый хотел, чтобы на костюме была какая-нибудь его подвеска. Иногда и долганы стремились, чтобы их подвески имелись на костюме. Например, на шаманской парке

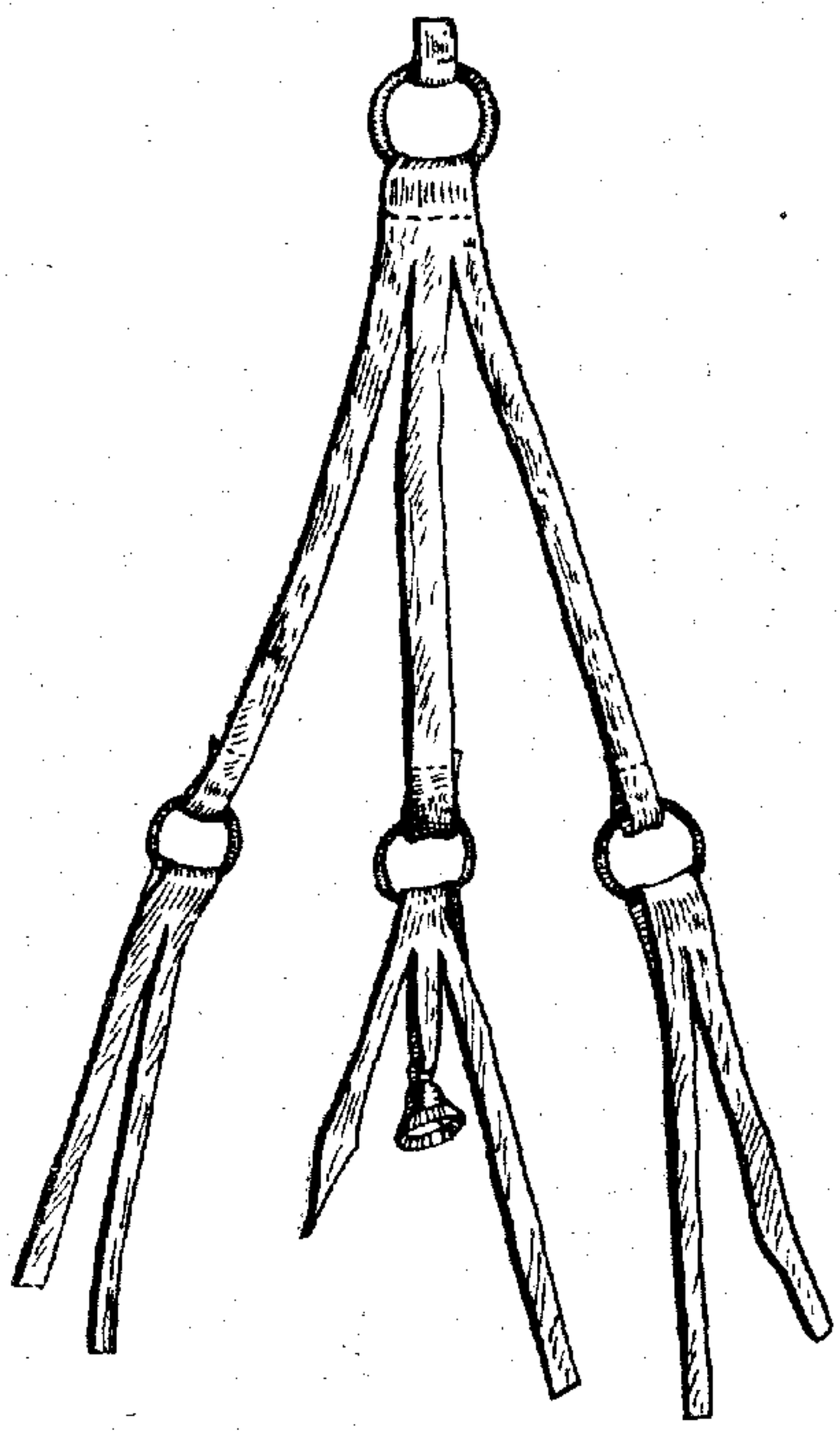


Рис. 23. Подвеска со спинки шаманской парки Тубяку Костеркина (МАЭ, кол. № И-2075-291; МА, 1976).

Тубяку была подвеска (рис. 23), представлявшая собой полосу ровдуги, окрашенную красной краской и прикрепленную своей верхней частью к кольцу, пришитому к спинке парки под металлическим изображением солнца и луны. Снизу полоса была разрезана на три части, оканчивающиеся тремя металлическими кольцами, к которым в свою очередь были прикреплены такие же надрезанные полосы. Они спускались со спинки на «хвост» парки и сливались с ее ровдужной бахромой. Вся подвеска изображала мать, детей, их возможное потомство и была специально сделана долганской женщиной, у которой умирали дети. Так она изобразила жизни оставшихся и вручила их для сохранения — яркий пример гипостазирования и символизации. С ее смертью подвеска была снята [МА, 1976, 1980].

Все подвески шаманского костюма представляли собой койка, идолов. Такое же отношение у стариков просматривается и к фотографиям шамана, на которых он снят в костюме во время камлания. Уже отмечалось, что в старых представлениях нганасан каждый койка — ребенок своего родового матери-отца-нго. Шамана также считали ребенком того или тех нго, матери или отца, которые сделали его шаманом. Шаман же в свою очередь всех людей, от имени которых он выступал, называл детьми. И отношение к нему было такое же, как к «живому» койка. Если при обращении к койка его будят, постукивая палочкой, разговаривая, подкармливая, то так же действуют и с шаманом. Человек, приехавший издалека с просьбой вылечить заболевшего, садится с ним рядом и несколько раз бьет рукой по спине — обычное обязательное действие в такой ситуации.

Шаман же, ударяя в бубен в начале камлания, пробуждает от сна весь доступный в округе мир нго. По выражению Демниме, «я сам шевелю землю, *киттатутту* — будил» [МА, 1972]. Бубен выступает не только как инструмент сигнализации, по ритму которого все окружающие узнают, какой нго или дямада появится, но и как средство разбудить мир нго, привлечь его внимание

к месту камлания, не давать ему в процессе всего сеанса снова прийти в спокойное состояние.

Теперь обратим внимание на песню. Выше уже отмечалось ее значение как самовыражения человека, его жизненно важной части. Обращалось внимание на недопустимость передразнивания, коверкания, повторения песни не ее владельцем. Что же происходит во время камлания? Каждый дямада, как известно, имеет свою песню. Но она может звучать только через человека. Таким образом, необходимо сделать то, что в действительной жизни недопустимо. Песню во время камлания запевает шаман. Он становится этим дямада, посылая песню (самого дямада) в пространство нго. Песня звучит постоянно, не прерываясь, ее подхватывает во время вздоха шамана туоптуси, которая тоже приобщается к тому же дямада, звучащему (идущему) в космосе. Во время больших камланий все сидящие в чуме выступали в роли туоптуси, «весь народ (танса) пел песни дямада шамана», «чем больше людей, тем легче идти» [МА, Тубяку, 1976]. Люди как бы выносят своими голосами-песнями самого шамана вместе со всеми его духами-дямада-койка, с его мыслями и заданием туоптуси в пространство нго, сами также следуя за ним.[10] Все сидящие в чуме и поющие люди сливаются (сливают и свои жизни) в этом космическом путешествии в совместном хоре, звучащем (идущем), пронизывающем окружающее пространство земли и неба. Чем громче и непрерывнее звучит бубен, чем больше голосов составляют хор, чем мощнее он звучит, тем больше силы у шамана, тем дальше он может двинуться в пространство. При этом, так же как и в непецких шаманских песнях [Hajdú, 1978], употребляются восклицания: «гой! гой! гой! хой! хой! хой! та-та-та!» — с нарастанием силы звука. Поэтому, в частности, нганасанский шаман должен обязательно обладать сильным хорошим голосом, как, впрочем, и сказитель-певец *ңала*, у которого тоже во время пения туоптуси (помощник) был весьма желательным лицом, как и большое число слушателей [МА, 1974].

Конечно, психотерапевтический эффект от такого шаманского сеанса огромен [Shirokogoroff, 1935], что не раз отмечалось и психологами, видящими в нем и в совместных танцах первобытную групповую психотерапию [см., например: Семичов, 1975]. Старики нганасаны убеждены, что в старину были сильные шаманы, которые летали, довольно высоко поднимаясь над землей.[11]

Для того чтобы заставить камлать (авамс. *ңотозатты*, букв. 'идти нго', вадеевс. *ңетарытты*), раньше нужно было запеть в присутствии шамана песню известного его дямада. Если шаман отказывался поддерживать ее и молчал, «весь народ собирался

---

[10] Ср. вывод О. М. Фрейденберг: «. . . действие, вещь и слово составляли в семантическом генезисе одно слитное целое» [1936, *119*].

[11] В Отчете Енисейского епархиального комитета за 1900 г. о миссионерской деятельности среди самодийцев отмечалось, что «библейские рассказы. . . о праведном патриархе Енохе и о святом пророке Илие на инородцев не производят никакого впечатления и ничуть их не удивляют» [Отчет. . ., 1901, *15*].

к нему в чум и пением поднимал шаманство» [МА, 1972]. Понятно, что петь песни шаманских дямада не в соответствующей обстановке, как бы между прочим, — значит, навлекать на себя их недовольство, гнев как реакцию на ненужное дерганье, поднимание без надобности. Они могут «затоптать» надоедливого человека, т. е. он может умереть.

В течение сеанса шаман меняет нескольких дямада и их песни. Главную роль здесь играет не его желание, а необходимость привлечь того или иного из них для решения определенной задачи или их появление независимо от воли шамана. Три из четырех записанных нами сеансов начинались и заканчивались одной и той же мелодией, принадлежавшей определенному одному и тому же «зверю». Четвертый случай в связи со сложностью обстановки записи требует дополнительного выяснения. Такое явление скорее всего объясняется обстоятельствами, сходными с традицией воспроизведения обычного, не шаманского фольклора. Если в повествовании необходимо перенестись из одного места действия в другое, эту коммуникативную роль выполняет вполне определенный образ, переплетающийся с образом самого рассказчика, — слово или язык сказки. В шаманских сеансах эту роль выполняет тот, кого «оседлал» шаман вначале или в кого он перевоплотился первоначально, кем он стал, будучи самим собой. Естественно, что в конце сеанса он должен где-то остановиться, вернуться к первоначальному напеву и выйти из состояния того, в кого он входил. Сеанс Тубяку 1976 г. кончался пением слов: «Лягу, неожиданно лягу. . .» (нганас. *бэнэки''эм* ‘ложусь’ по отношению к четвероногим животным). Демниме в 1972 г. в конце пел: «Мирно лежите, спокойно, спокойно, тихонько, тихонько. . .». Таким образом, происходит укладывание в первом случае оленя (самого шамана), во втором — горностая вместе со всеми остальными зверями, приведение их в спокойное состояние.

Когда шаман очень быстро перебирается, перескакивает или перелетает с одного места на другое в процессе своего путешествия, поднимаясь при этом с бубном в руках в чуме во весь рост и поворачиваясь вокруг себя, он может случайно потерять, оставить на старом месте кого-нибудь из своих сопровождающих. При этом туоптуси беспокойно напоминает ему: «Назад, назад смотри! Не оставь! Не оставь никакого человека! Не оставь!» [МА, камлание 1972 г.]. Попадая вместе со своими помощниками дямада и помощниками людьми в землю мертвых, шаман видит тени людей, которые умрут в этом году, как бы прилипшими к поверхности воды в темной яме, куда уходят умершие, и может предсказать их близкую смерть.

Важно отметить, что в процессе получения частей костюма и атрибутов, в том числе и бубна, все окружающие тщательнейшим образом проверяют, устанавливается ли связь этого очередного предмета с шаманом (*цадемтате* — начинающий шаманить). Каждый новый приготовленный для него предмет он должен отыскать сам, часто с завязанными глазами. Тут же проверяется спо-

собность его «шаманских» глаз. Если он не отыскивает предмета, например бубна, считается, что этой связи нет, бубен не будет работать, как надо, в его руках, поэтому новый бубен ломают и выбрасывают. Снова по подсказке шаманского дямада или нго людьми группы изготавливается другой бубен и т. д. Также и для обечайки бубна шаман сам отыскивает дерево [Popov, 1968]. Сильные койка других семей, находящиеся по соседству, мешают становлению шамана. Их действия в мире нго путают начинающего шамана, заводят его в тупики, расставляют на пути сети, толкают в ямы, показывают предметы не такими, какие они есть на самом деле, и т. д. Иногда начинающий шаман долгое время остается без костюма, будучи не в силах далеко ходить в мир нго и общаться с сильными нго.

Только получив полный костюм, шаман имеет право сесть для камлания на место за очагом против входа, на северной или северо-северо-западной стороне чума. Обычные камлания шамана в полном костюме проходят на этом месте. Выходить за пределы чума в костюме считается нежелательным. Такое поведение возможно лишь иногда. Причина этого до конца не выяснена. Исследование такого момента в поведении шамана перспективно с точки зрения генезиса его отношений с могущественными природными явлениями, так как хорошо просматривается ограничение его пространства именно местом чума.

Для получения новых «зверей» и установления хороших отношений с могущественными нго шаман устраивает особое камлание, которое и носит название *малуся* (рис. 24), переводимое как «Чистый чум» [см.: Попов, 1936; Третьяков, 1869; Мордвинов, 1860а]. Понятно, почему шаманы старались приурочить Чистый чум к большому стечению народа. Но и сами нганасаны в старину были заинтересованы в таком камлании. Вместе с тем можно наблюдать и на имеющихся материалах параллельное проведение во время Чистого чума как бы двух отдельных «празднеств»: одного — внутри чума шамана, где собирались преимущественно люди пожилого возраста, и другого — за пределами чума, где «молодые люди и женщины. . . пляшут против него» [Мордвинов, 1860а].[12]

По нашим материалам [МА, 1976], Тубяку Нгамтусу'о с этой целью много раз устраивал Чистый чум, ходя к различным нго. Приходит он к ним своим «зверем», но нго узнает его как шамана. Во время «переговоров» и подношения подарков нго в свою очередь дает ему от себя в подарок какого-нибудь «зверя». Так, например, были получены от Десятинго *Баса-та* (железный домашний олень), от Сырада-нго — *Мингидя-та* (комолый олень, его песня была и песней отца Тубяку — Дюхадэ), от Воды-матери-нго — Воды

---

[12] Анализ проведения обрядов-празднеств, подобных Чистому чуму, в широком восточносибирском регионе сейчас совершенно необходим, так как он много дает для выяснения определенных моментов становления и развития сибирского шаманизма [ср. данные, приводимые Худяковым: 1969 *100 сл., 229 сл.*].

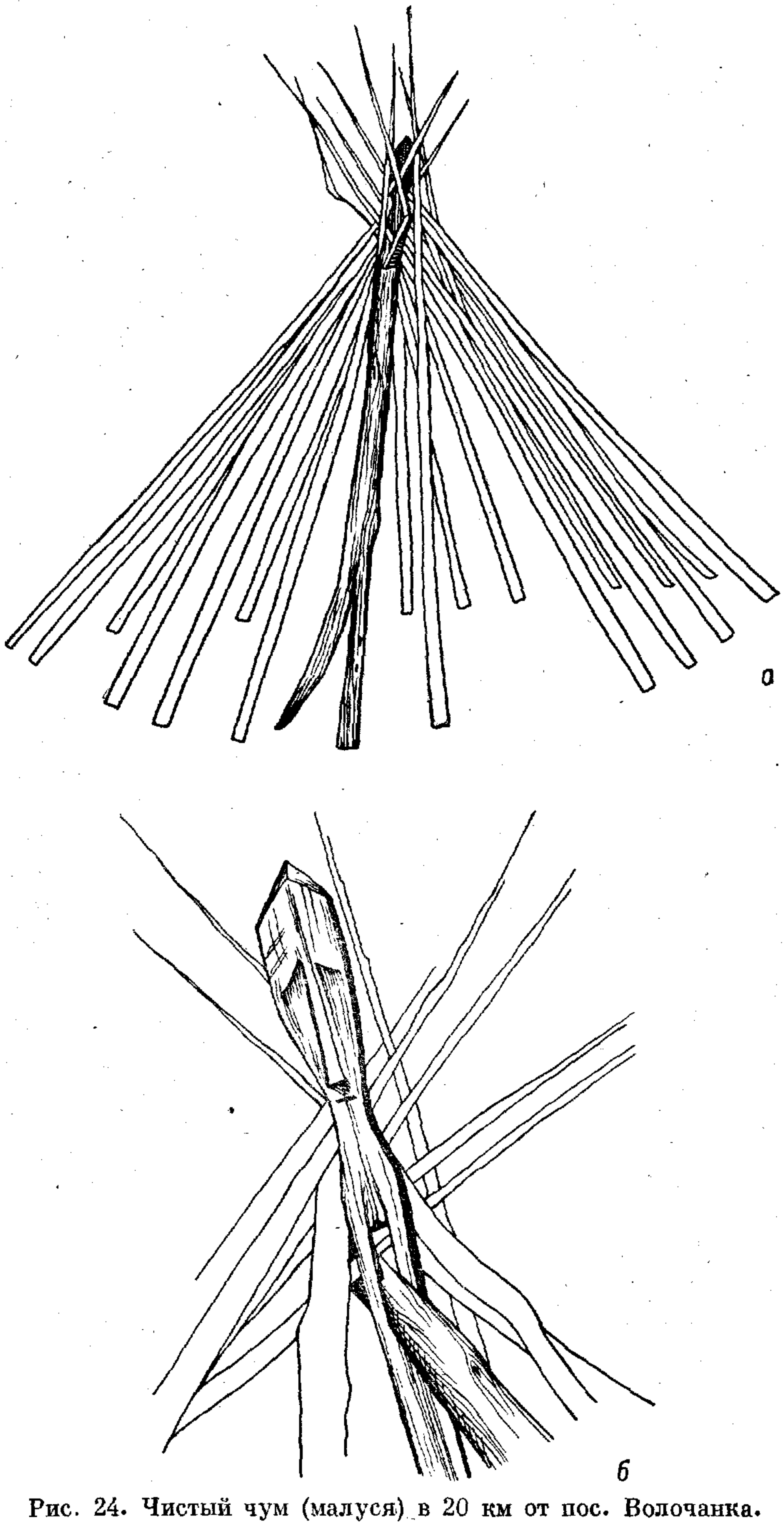


Рис. 24. Чистый чум (малуся) в 20 км от пос. Волочанка.

а — остов чума с основным шестом в виде антропоморфного изображения; *б* — верхушка основного шеста (МАЭ, кол. № И-2075-117-128; МА, 1976).

девка, от Солнца-матери-нго — Семь солнечных девок, от Оспынго — Семь женщин с собаками, от Западного нго — Железный конь и т. п. Все они окружены помощниками в виде различных зверей, действующих и самостоятельно, — горностая, мыши, волчицы с семью щенятами, собаки с семью хвостами, темного и белого медведей, различного рода птиц и т. д., в том числе и трех антропоморфных «старичков» (безглазого, безухого, безротого), составляющих одно целое. Все они имеют материальное выражение в подвесках костюма и отдельных койка, не говоря уже о различного рода пластинах, в которых так же воплощаются нго и которые служат вполне реальной защитой тела шамана [Иванов, 1970, *104 сл.*; 1978].[13] Каждый (соответственно своему назначению) используется шаманом для лечения, промысла, гадания, отыскания заблудившихся, помощи при родах, выяснения намерений врагов, насылания порчи и т. д. При этом постоянно идет «торговля» с могущественными нго, но через своих «лазутчиков». Считается, что со смертью шамана умрут и все его дямада [МА, 1976], что опять же имеет вполне материальное выражение — они перестанут звучать. Как только шаман от старости или по другим причинам теряет власть над своими дямада, его тут же «тянут» к себе могущественные матери и нго, которые объективно заинтересованы в его смерти.

Все основные «звери» Тубяку представляют собой мужские начала, второстепенные — женские. То, что они могут быть женами основных «зверей», не подчеркивается. По выражению одного из постоянных туоптуси Тубяку, «женщины могут ходить (появляться речью) между различными мужиками нго» [МА, 1976]. Акцент делается на мужские начала. Очевидно, с акцентом на мужские начала идет и переориентация представлений об уходе после смерти шамана в глубь земли, что у нганасан отчасти совпадает с получением христианской информации о вознесении на небо. Обычно в камлании предки шамана появляются из огня чума, снизу. Но нами записан текст, в котором, «как у русских», голос шамана после его смерти начинает звучать сверху [МА, 1974].

Кажется, материал хорошо демонстрирует, что все шаманство целиком базируется на народных представлениях и отражает изменения, происходившие в обществе с развитием производительных сил. Однако представления масс всегда оказываются более консервативными и меньше подвержены внешним изменениям. Но и они не остаются неподвижными. Сохраняя древнюю основу, они отчасти трансформируются: в быт входят мужские персонажи, «хозяева» заменяют «матерей», но три космические матери у нганасан остаются незыблемыми.

Обычно такое явление, как нежелательность обращения шамана к существам высшего порядка или запрещение для него присутствовать на больших жертвоприношениях и обрядах поклоне-

---

[13] Ипостазирование в этом случае идет от материала самой пластины к тому нго, который(ая) считается ее «родителем».

ния подобным божествам, объясняется противопоставлением дошаманских и шаманских культов и представлений. Нганасанский материал указывает на правомерность и иного объяснения подобных фактов. В силу характера своей практики шаман призван бороться со многими могущественными существами мира нго, выпрашивая, воруя, хитря, обманывая, торгуясь самым бесстыдным образом с ними за жизнь, благополучие и здоровье людей именно своей кочевой группы (семьи). Он постоянно вынужден преступать в процессе этой деятельности многие традиционные моральные установки. Часто с точки зрения определенного «обманутого» или «недовольного» нго шаман выступает как вор, жулик. Он вмешивается в намерения нго, иногда мешает им, торгует жизнями их животных, а иногда и людей. Именно поэтому его присутствие на подобных обрядах может быть нежелательно, а иногда и запретно. Но у нганасан он может присутствовать при их проведении как обычный «чистый» человек. С одной стороны, мы видим, что приобщение к великим Матерям идет через их живые ипостаси, а не непосредственно. Из троицы мать-отец-нго выбираются именно отцы и нго, что соответствует изменению хозяйственной и социальной деятельности. С другой стороны, обращает на себя внимание объединение шаманом женского мира жилища и рождения с мужским миром охоты и в меньшей степени с миром домашнего оленеводства. Ю. Б. Симченко связывает появление «мужеподобных существ» у нганасан именно с шаманским мифотворчеством [1976, *271*]. Вероятно, можно подойти к рассмотрению генезиса шамана не только как посредника между миром «духов» и миром людей, но и как универсального медиатора, видимо, в первую очередь объединяющего в своей практике мир женского и мужского начал,[14] мир дома и жилья с миром за пределами жилья, миром охоты? По крайней мере основания для этого нганасанский материал дает.

В обществе нганасан сильные шаманы занимали высокое положение. Уже в XVII в. они отмечаются во главе родов и территориальных объединений [Долгих, 1952]. Как бы ни ограничивала масса слушателей «творчество» шамана, обусловленное вполне определенными внешними причинами, их «мифотворчество» по тем же внешним причинам постоянно проявлялось в быту. Шаманство основывалось исключительно, как мы видели, на бытовых реалиях, но приобретало в процессе развития и свои черты. При этом народная картина мира оставалась относительно автономной, лишь отчасти подвергаясь изменениям под влиянием «специалистов». Чем дальше шаман уходил от «верований» масс, тем отчетливее он им противостоял, в то же время оставляя за собой относительно автономную «шаманскую» систему, но более низкого уровня и более близкую массам. Этой системе, если судить по сибирским материалам, высокий шаман тоже противостоял (ср. положение чер-

---

[14] Отмечены у нганасан и явления шаманского трансвестизма, когда один и тот же шаман в соответствующих ситуациях выступал то как мужчина, то как женщина [МА, 1972; ср.: Ревуненкова, 1980, *209 сл*].

ных и белых шаманов, шаманов при дворе Чингизхана и т. п.). Каким путем шел этот процесс, приведший к появлению религиозных институтов как средства духовной эксплуатации тех же масс, — сложнейшая и увлекательнейшая тема исследования. Близкие к исходному движению моменты могут быть прослежены и у нганасан при тщательном анализе не только всех сторон их миропонимания, но и текстов камланий, шаманского фольклора, семантики костюма, атрибутов и т. д. Этот анализ сейчас совершенно недостаточен. А.-Л. Сиикала удалось сопоставить традиционные взгляды чукчей на мир и человека, выясняемые на основании фольклора, с подробнейшим описанием двух камланий двух чукотских шаманов, записанных В. Г. Богоразом и опубликованных Х. Финдейзеном. Анализ показал, что взгляды шамана полностью «основывались на традиции» [Siikala, 1978, *119—154*]. Для нганасан такое документальное сопоставление представляет собой дело будущего. Однако надо заметить, что традиция тоже формируется и развивается, и сами шаманы, как показывает материал, играют в процессе ее формирования не последнюю роль. Конечно, можно говорить о необузданной фантазии шамана, что выглядит, как мы видели, весьма сомнительным с точки зрения его постоянных слушателей. Но ведь и наша фантазия весьма относительна. Она всегда ограничена нашими знаниями и законами превращений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Опираясь на собранный полевой этнографический материал, данные литературы, архивных, музейных источников, мы остановились лишь на некоторых сторонах традиционного миропонимания нганасан, которое объединяет в одной традиции разные уровни освоения мира человеком. Нет сомнения, что в данном случае мы сталкиваемся с различными способами и возможностями мышления, которые сохраняют свое значение и на более высоких уровнях исторического развития. Рассмотренное лишь частично, в каких-то, как показалось, ключевых моментах, традиционное, почти разрушенное под натиском современных знаний и современных способов мышления миропонимание, очевидно, дает возможность в определенных пределах реконструировать весьма глубокий уровень представлений. Эти представления доходят до нас, по-видимому, от того первобытного состояния, когда язык еще начинал свое формирование.

При этом автор очень хорошо сознает, что предложенные реконструкции, возможно, будут носить весьма частный характер, так как они базируются на материалах миропонимания лишь одной народности и не учитывают должным образом многих, в данном случае необходимых моментов, связанных с развитием практики, производства, общения и социальной организации людей, с взаимовлиянием этнических культур, отличающихся по степени развитости. Углубление исследований в одной области всегда ведет к отодвиганию других сторон на второй план и в этом смысле — к некоторой ущербности самих исследований.

Разделение миропонимания на исторические пласты — весьма трудная междисциплинарная задача, которую не в силах решать исследователь одного научного направления. Сложность такого расслоения заключается еще и в том, что каждый последующий уровень мышления, каждое новое достижение сознания, каждое новое знание, полученное в процессе развития практики, перерабатывает предыдущий уровень состояния мышления и сознания, дополняет его, сужает и расширяет семантические поля, по-иному их переплетает в каждом пучке связей и с другими полями. На их базе формируются новые концептуальные значения. Каждое новое знание вырабатывается в связи и в сопоставлении с уже имеющимся. Однако позволим себе утверждать: как бы человек в раз-

личных первобытных обществах ни относился к мифам как к чему-то постоянному, он их сам создавал и видоизменял, приспосабливая к новому уровню своего развития. На нганасанском материале, в частности, можно говорить о «шаманизации» мифов, что объективно связано с переходом на иной уровень развития. Рассмотрение традиционного миропонимания нганасан без сомнения сигнализирует о формировании представлений на основе связи предметов и явлений в процессе их совместного действия. Эти предметно-действенные связи обнаруживаются в представлениях о природе и человеке, совершенно слитом в этих связях с природой. Если в них (этих связях) и существует какое-то противопоставление, то оно очень плохо нащупывается. Реликты такого состояния проступают, например, в связи костяного скребка с охотником, на котором одежда сделана при помощи этого скребка, поэтому он может показать направление, в котором находится охотник [Симченко, 1976, *183*], и так во всех связях человека с его окружением, связях предметов и существ. Организация мира идет по пути этих связей. Сознание выступает как осознание связей. Представления о них, очевидно, имеют весьма древнее происхождение. Можно предположить, что именно они и их сохранение в позднейшем состоянии ведут к явлению ипостазирования, вытягивания связей по какой-то одной, необходимой в конкретной ситуации линии, в процессе взаимодействия частей как целых. Очевидно, это не означает, что часть не отделяется от целого, а говорит лишь о том, что она в данной ситуации действия представляет целое и поэтому с полным правом может быть названа целым. Эти связи выступают в сознании чисто материально, и в этом смысле явление ипостазирования, как кажется, — не что иное, как материальное выражение этой бесконечной связи предметов и явлений окружающего мира. Во всяком случае сознание, очевидно, ориентировано на возможности вовлечения каждого предмета именно в действие и обозначения предмета как возможного или реального действия. Явление ипостазирования дает и путь обобщения на основе связей. При этом не обнаруживается никакого состояния хаоса, а мир упорядочен по действенным связям.

Там, где наглядные чувственные связи действий прерываются, они дополняются «идеальными», но выступающими как сугубо реальные [ср.: Анисимов, 1959а]. Например, весь комплекс, связанный с рождающим началом Земли-матери, с тем, что Земля вкладывает в тело глаза, обрастающие мясом, и т. д., предполагает представление о постоянной связи женщины с Землей, «невидимой», но вполне реальной [ср.: Анисимов, 1958). Она выступает как реальная брешь в теле Земли, через которую вкладываются глаза и снова забираются. Она не имеет постоянного места у нганасан, но все запреты, связанные с родами и другими физиологическими отправлениями, а также со смертью и т. п., хорошо очерчиваются, если представить себе реальность этой воображаемой бреши. На нее обратила внимание еще Е. Д. Прокофьева, рассматривая представления энцев о смерти [1953, *207*]. В ситуации пред-

метно-действенной и наглядно-чувственной связи предметы и действие с ними вовлекаются в эту связь и, вероятно, могут ею обозначаться.

Чтобы попытаться опереться на данные языка, вычленим комплекс, связанный с рождением и смертью, как предметно-действенную связь, в частности, с землей. Сюда войдут, исходя из реликтовых явлений миропонимания нганасан, земля, глаз (семя), отверстие, самка, разделение надвое (или больше — расщепление), становление, какие-то ипостаси умершего человека, возможно, и другие предметы и явления, вовлекаемые в эту связь, которые, по-видимому, можно определить в процессе дальнейшего исследования (а может быть, и расслоить на более ранние и более поздние включения?). Весь этот комплекс в свою очередь обрастает множеством самостоятельных связей.

Для проверки этой гипотезы из-за отсутствия хорошего нганасанского словаря приходится обратиться к ненецкому. Кроме того, по-видимому, нганасанский язык более гетерогенный, чем ненецкий (см. выше, с. 5). Он и сейчас включает в свой состав тюркскую и тунгусскую лексику. В качестве «исходных» данных можно опереться на классификацию А. П. Дульзоном суффикса *-с-* в енисейских языках как форманта глагольного происхождения со значением «ist» [Дульзон, 1968, *264*]. Суффикс *-с-* в соединении со вспомогательным глаголом *и* 'быть' (т. е. *-с'и*) несет значение предикативного состояния «ставший есть» [Дульзон, 1971; Виноградова, 1981, *6*]. Связи самодийских языков с енисейскими не раз фиксировались лингвистами [напр.: Bouda, 1957].

При обращении к ненецкому словарю [Терещенко, 1965] только в пределах морфемы *си-* в начальном положении слов без учета вариантов, переогласовок и других обычных языковых явлений очерчивается следующий круг значений: отверстие, дыра, брешь; распутаться, размотаться (о веревке), освободиться (от пут); разъединиться; закапывать; самка (птиц, диких зверей, морских животных); семя, зерно; пыль; пепел; облегчиться, стать легким (о ноше), *перен.* облегчиться, родить; становиться бледным, с землистым оттенком; сторона чума против входа, покрышка, тень, изображение; жучок, букашка;[1] продырявить, *перен.* пристально посмотреть в глаза другому, принудив его опустить глаза; предвестник чего-либо дурного (например, болезни, смерти); мифический народ (сихиртя) и т. п. Практически все приводимые в соответствующем словарном разделе слова так или иначе связываются с одним комплексом (рождения и становления) прямо или через представления и гипостазируемые по аналогии предметы. Так в этот круг попадает минога (ср. широко распространенные представления о змее, символизирующей нижний мир). В этот же круг входит и числительное семь, что, вероятно, имеет отношение

---

[1] По представлениям ямальских ненцев, умерший через некоторое время после смерти превращается в жучка *си* [Грачева, 1971, *252*].

к разделению на многие части [ср.: Фролов, 1974; 1982; Тимонина, 1982].

Необходимо обратить внимание и на то, что в старом миропонимании нганасан прослеживается существование «обратной связи» не только человека с его окружением, но и каждого предмета, существа или явления, с которым человек вступает в контакт, с ним самим. Рубанок мастера помогает ему, определенные деревья специально вырастают, чтобы их срубили на чум именно этого умершего, если приглянулся сучок для идола, значит он сам показал себя («бросился в глаза») и т. п. Таким образом, реализуется двусторонняя наглядно-действенная связь.

При рассмотрении особенностей оформления формантами существительного и глагола нганасанского языка Н. М. Терещенко пишет: «Можно с известной достоверностью предполагать, что в более древний период речи предмет и действие отчетливо не противопоставлялись друг другу и потому оформлялись одинаковыми грамматическими показателями. В дальнейшем процессе исторического развития языка по мере все большей дифференциации имени и глагола как различных грамматических категорий эти единые ранее форманты подвергались расщеплению: у имен они сохранились в лично-притяжательном значении, а у глаголов стали служить для выражения субъектно-объектных отношений» [1979, *98*].

При обращении к психологическим исследованиям развития познавательных процессов для верификации этнографических и лингвистических данных можно опереться лишь на изучение этих процессов у детей. Их предметные действия, как полагают, дают симультанный (одновременный, совместный) образ предмета, но дают таким образом, что позволяют ребенку производить с ним манипуляции «обходов» и «замещений» [Исследование..., 1971; Давыдов, 1971]. Сами выводы из силлогизма, основывающиеся не на его посылках, а на данных личного опыта, обнаруженные в результате эксперимента у старшего поколения нганасан тундровиков, или группирование предметов по возможности их вовлечения в совместное действие [см. среднеазиатские эксперименты: Лурия, 1974], очевидно, показывают остаточное состояние такого явления. У нганасан оно сравнительно ярко выражено в процессе формирования представлений о душе человека и связей всех предметов между собой и с человеком.

Очень ярко проявляется у нганасан то, что можно относить к особенностям их культуры, — материнский комплекс. Принцип рождения определенного класса (рода) предметов определенной матерью проводится весьма последовательно, группирование предметов и явлений в конечном итоге идет по их происхождению. Можно утверждать, что стягивание всех предметов и явлений к трем космическим матерям представляет собой высшее достижение обобщения такой системы группирования связей, идущих путем ипостазирования, но выражающихся в терминах родства: каждый предмет, существо или явление — ребенок своей матери. Вместе с тем хорошо прослеживается

приоритет Земли в рождении всего, что окружает человека, и самого человека. Все представления идут от Земли. Для такого состояния освоения мира можно реконструировать и соответствующий космогонический миф: Земля родила Солнце, а Луна — ее послед. Трем космическим матерям приписывается все устройство жизни. Несмотря на то что их функции переплетаются, более ярко проступает Земля как податель тела, Солнце — как податель жизни и света, Луна — как податель существенной части жизни — тени-образа. Стягивание обобщений к трем космическим матерям обходится без представлений о духе и боге.

Ярко вырисовываются чрезвычайно тесная связь жизни человека с Землей, Солнцем (Светом), Луной, Огнем, Водой — природными реалиями и его зависимость от них. Весь этот круг представлений — совершенно земной, реальный, основывающийся на наглядно-действенных связях. Без тени преувеличения, опираясь на те моменты, которые вскрылись при рассмотрении миропонимания нганасан, можно выявить представление, что человек и все живые и неживые существа и предметы своей «пуповиной» связаны с Землей-матерью. Это не поэтический, а вполне реальный, материальный образ связи.

Очевидно, что Небо в качестве Верховного бога появляется на сравнительно поздней ступени формирования представлений. Оно относительно отдалено от реальной практической жизни людей, в то время как Земле и ее производным придается первостепенное значение. Совпадение названий и близость их семантических полей, проявляющиеся на нганасанском материале, дают основание для высказывания суждений о том, что под нго, находящимся в процессе формирования в бога-небо, в более раннее время подразумевалось нечто внешнее, объединенное внешнее пространство (?). Думается, возвращение к исследованию комплекса нго с учетом моментов движения представлений о мире весьма перспективно в плане реконструкции путей, которыми шло перевоплощение нго в бога.

Как кажется, хорошо прослеживается формирование общих понятий и их противопоставление конкретным вещам, предметам, явлениям. Эти общие понятия в процессе своего формирования еще очень тесно связаны с конкретными вещами и выступают в весьма конкретной вещной форме. Необходимо отметить почти последовательное стремление материализовать любую мысль, любую связь, придать ей конкретное вещное выражение, что проявляется и при рассмотрении форм, в которых существуют общие понятия и явления, трудно поддающиеся материализации, такие как слово, речь, песня, т. е. звук (видимо, тоже можно попытаться выявить комплекс слов, связанных со звуком, и посмотреть, в каких формах, предметах происходит его материальное воплощение, что оказывается в одной связке), родство, жизнь, образ и т. п. Очевидно, все эти реалии только и могут существовать в переплетении их сугубо материальных связей. Общие понятия, по сути идеальные образования, выступают в материальной форме,

но вместе с тем выносятся, поселяются в пространство и начинают обладать признаками этого пространства, постепенно все более отдаляясь от конкретных предметов, вместе с тем не теряя с ними самой непосредственной связи. Эта система весьма гибка и открыта для любых включений и переработок, ее обширные наглядно-действенные связи, образно говоря, нигде не обрубаются, не кончаются, а переходят одни в другие, переливаясь, взаимопереплетаясь. Очевидно, поэтому она оказывается такой живучей. В ней существует многовариантность выбора. Из-за ее широты, направленности на действие, возможности в любой жизненной ситуации реализовать ту или иную связь или участок связи она оказывается весьма приспособленной для жизни, эти взаимопереходы практически не ограничивают жестко человека.

Думается, что вынесение общих понятий, обобщений, любого образа в пространство, т. е. отделение их от конкретной вещи или наглядной связи, представляет собой решительный шаг на пути способности оперирования не конкретными вещами, а образами, что является чисто человеческим приобретением. Но из-за постоянной материализации любого «идеального» образования они выступают в виде материальных „духов", во всем подобных человеку. Действительно, «на „духе" с самого начала лежит проклятие — быть „отягощенным" материей. . .».[2] Сознание настолько материально и привязано к конкретным вещам и явлениям, что этот отрыв выглядит так, как будто человек на время приставляет себе костыли, чтобы перешагнуть через эту пропасть, разделившую его мыслительные процессы и действительные действия с действительными вещами. Сам человек и все его окружение материальны. Материален и мир невидимых существ, постоянно вступающих в контакт с человеком.

Вся система взглядов дает широкие возможности для многократного умножения мира, последовательного проведения принципа существования во внешнем, «невидимом» мире любого образа, созданного человеком в процессе не только практического освоения мира, но и его «теоретического», идеального освоения. Причем зачастую формирующаяся знаковая модель еще не оторвана от реальной полной формы.

В традиционном миропонимании нганасан хорошо проступает представление, что все материальное, необходимое для существования живого человека, дает земля. Дыхание в качестве существенного компонента во многих случаях отождествляется с самой жизнью, и «тень» дает солнце, свет. Существование живого человека зависит от расположения к нему солнца (оно растит, заведует дыханием — жизнью), земли (дает пищу, в том числе и оленям), воды (дает питье и рыбу), огня (согревает, особенно в зимнюю стужу, варит пищу, отгоняет зверей), деревьев (дают пищу для огня, материал для жилища), луны (обеспечивает своевременные и благополучные роды). Все эти природные реалии персонифицированы

---

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 29.

под именем матерей, нямы. Существование каждого отдельного человека в качестве живого (также и всех животных) зависит от наличия дыхания, крови, «тени», работы мозга, сердца, глаз, от состояния его жизненности, находящейся зачастую даже не в нем самом. Все они — составляющие части человека. Тенью обладают и и все физические тела живой и неживой природы.[3]

Жизнь отдельного человека присуща каждой частице его тела. Она в волосах, ногтях, коже, костях и т. п., и в некоторых случаях любая часть может существовать самостоятельно как часть человека, от которого она отделилась. Мысль человека так же материальна, как его тень. Она тоже является его частью и обладает некоторой способностью к самостоятельному существованию.

В процессе жизни человек оставляет свою «жизненность-жизнь» (себя) во всем, с чем он соприкасался, т. е. в близких людях, одежде, предметах обихода, предметах, сделанных его руками, куда была вложена и его мысль, и т. д. Таким образом, чем больше человек прожил, тем больше своей жизни (себя) он оставил на земле среди других людей и вещей, тем не менее существующих самостоятельно. Кроме того, оставляя по частям свою жизнь, человек в каждой ее частице выражает себя целиком вместе со всем, что ему присуще. Он как бы растворяется в тех людях, предметах и обстановке, с которыми имел дело в земной жизни. Все близкое несет на себе печать его существования.

Вред, наносимый любой из частей (материальных и идеальных) человека, может привести к его смерти. Первостепенную роль в этом играют *кольчу* («черви») и существа земного невидимого мира, предположительно существующие самостоятельно части живых или умерших людей, а также болезни *коча*. Нанести вред могут и реальные живые люди. Каждая частица человека есть он сам. Этот принцип проступает очень ярко в отношении к любой части человека, животного, растения, неодушевленного предмета, так как сознание направлено на вовлечение их в действие.

С наступлением смерти тень-образ продолжает существовать до тех пор, пока воспоминания об умершем не стерлись из памяти живых. Что касается самого захоронения, то тень совершенно перестает существовать на земле, когда труп окончательно разложится. *Нилу* («жизнь-жизненность») человека (он сам) уходит частями в воздух, землю, частично остается с трупом до его разложения, некоторое время находится в его «тени». С того момента, когда человек еще при смерти,его нилу (он сам) уже находится на дороге в землю мертвых. Существование человека в виде его «тени» переносится в землю мертвых, где вечно живут все когда-либо умершие. Материал дает основания говорить о том, что представления на более раннем этапе о земле мертвых связаны с тем местом, где

---

[3] Если исходить из рассмотренного материала, нганасанское слово *сыʒаңка* семантически не равно русскому слову «тень». Сыдангка приблизительно означает «часть, образ, доля, кусок, срез, половина», таково семантическое поле этого понятия. Возможность такой интерпретации дает этнографический материал.

остается умерший. Вместе с тем расщепление его сущности на реальные и воображаемые связи формирует и взгляды на отдельную землю мертвых, процесс становления которых, очевидно, можно проследить. Более ярко у нганасан проступает представление, что земля мертвых расположена под реальной землей, которую они осваивают. Люди, погибшие по велению матерей природы, продолжают жить в мире соответствующей матери или нго. Реинкарнация допускается лишь для жизни детей, умерших в младенческом возрасте, до появления речи. Как люди, продолжающие существование в земле мертвых, так и некоторые категории наземных невидимых существ ущербны, вплоть до половины человека. Это позволяет предполагать, что в прошлом бытовали взгляды о раздвоении человека после смерти, когда его видимые материальные физические части уходят в землю, а умершая «тень» (образ), «видимая» лишь в представлениях и снах, под иным названием продолжает существовать на земле.[4]

Все действия, производимые с умершими, и отношение к ним ярко отражают в основных чертах представления нганасан о связях человека с предметами и людьми, окружающими его в течение жизни. Они также свидетельствуют о том, что смерть считали не единовременным актом, а длительным процессом исчезновения, перехода от бытия к небытию. Нганасанский материал показывает, что виды оставления покойного (частично реконструируемые) вполне объяснимы при отсутствии оформленных взглядов на загробный мир. Более того, среди многочисленных способов и видов оставления умерших имелись и такие, к которым трудно применить понятие «обряд», — это оставление в жилище и на нартах во время перекочевки. Причем все действия по отношению к умершему тесно связаны с миропониманием, и собственно «символизм» обряда занимает второстепенное место. Отношение к умершему в группе стариков выявляет древнюю традицию совместного проживания с трупом. Страх перед умершим появляется не столько в момент смерти, сколько после его оставления. На основании практики нганасан можно предположить, что не всегда предметы, оставляемые с умершим, подвергались порче. Умерщвление оленей и оставление их у захоронения не входит в понятие «жертва». Покойнику оставляют его оленей для продолжения «жизни».

Виды оставления умерших у нганасан, выявленные и частично реконструированные, обязаны своим происхождением экологии человека в полярной зоне, типу хозяйства, древним и более близ-

---

[4] Ср.: баруси и нгамтэр'у — половины людей; сыдангка умершего «лет через десять» после смерти человека будет выглядеть как половина человека; при вступлении на землю мертвых человека делят вдоль пополам. У кетов «человека, потерявшего душу, называли *алетэ кэт* (*ал'* — «половина человека без души») [Алексеенко, 1967, *196*]. По представлениям тунгусов, на небе живут правые половины человека [Jochelson, 1924, *291*]. Ср. также: на Севере обитало племя полулюдей-полуживотных, *чучуна*; когда эвенк убил чучуна, тот погиб, подняв одну руку и одну ногу вверх по направлению к небу [Окладников, 1949, *85*].

ким к нам культурным традициям, связанным с определенным развивающимся мировоззрением, социальному, в первую очередь половозрастному, делению общества. Некоторые из видов оставления умерших по происхождению связываются с идеей возможного оживления покойного. Их исследование показывает, что такой первоочередной признак, как ориентировка трупа, может меняться на той же территории в соответствии с изменениями мировоззрения, в частности, и под влиянием соседних народов. С одной стороны, отсутствие определенных мест захоронения (кладбищ) у нганасан характеризует способ их хозяйствования, с другой — отражает период их формирования на данной территории и консолидации в единую народность из отдельных самостоятельных хозяйственных коллективов. Этот процесс, а также переход значительной части населения от постоянного кочевания к оседлому образу жизни стимулирует тенденцию к устройству кладбищ, унификации обряда и сокращению сроков послепохоронных запретов.

Нганасанская система мировоззрения дает основания полагать, что институт шаманства создается исключительно в практических целях для установления непосредственной связи с миром материализованных образов, от которого зависит благополучие человека. Фигура шамана вырастает на переплетении двух миров — женского мира жилья и мужского мира охоты — и проникает во внешний мир с помощью посредников, реализуя таким образом эту связь. Идеология шаманства базируется на всей системе обыденного мировоззрения, отражает ее полностью. Консервируя в себе наиболее архаичные ее элементы, шаманство вместе с тем обладает относительной самостоятельностью развития и трансформирует ее, объективно отражая изменения в обществе людей.

Некоторые представленные и реконструированные стороны древнего, быстро и безвозвратно исчезающего миропонимания нганасан и попытки объяснения отдельных, может быть, наиболее ярко проступающих связей, естественно, не исчерпывают ни имеющегося сейчас материала, опубликованного и неопубликованного, ни возможностей, которые он дает для различного рода исследований, реконструкций и культурологических сопоставлений. Но если хоть в какой-то слабой степени нам удалось показать, как проявляются наглядно-действенные или воображаемо-наглядно-действенные связи, на которых основывается миропонимание нганасан, и как человек по своему усмотрению для практических жизненных надобностей может их усиливать или ослаблять, то цель, которую автор ставил перед собой, достигнута.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ИНФОРМАТОРОВ

Асянду Хонге Батитеевна, 1920 г. р., оз. Лабаз.
Асянду Монупте Бигаптеевич, 1921 г. р., пос. Новая.
Горнок Ломбаку Сусович, 1913 г. р., пос. Пайтурма.
Горнок Катыку Петровна, 1924 г. р., пос. Волочанка.
Кокора Фага Сандеевич, 1910 г. р., пос. Новая.
Кокора Чаркопте Сандеевич, 1914 г. р., оз. Лабаз.
Кокора Чагоде Малеевич, 1924 г. р., оз. Лабаз.
Кокора Нянту Дюбеевич, 1944 г. р., пос. Новая.
Костеркин Байбубте Каримович, 1906 г. р., пос. Усть-Авам.
Костеркин Демниме Дюходович, 1913 г. р., ст. Кыстыктах—ст. Угарная—ст. Ергалах-яр—пос. Усть-Авам—ст. Ягула-яр.
Костеркина Хярку Яловна, 1918 г. р., пос. Усть-Авам.
Костеркин Барба Нечептеевич, 1920 г. р., пос. Усть-Авам.
Костеркин Тубяку Дюходович, 1921 г. р., ст. Угарная—пос. Усть-Авам.
Костеркин Владимир Ленходович, 1925 г. р., ст. Угарная.
Костеркин Борис Дюходович, 1929 г. р., пос. Усть-Авам.
Костеркин Дельсюмяку Демнимеевич, 1940 г. р., ст. Кыстыктах—пос. Усть-Авам.
Костеркин Михаил Тубякович, 1942 г. р., пос. Усть-Авам.
Костеркина Надежда Тубяковна, 1958 г. р., ст. Угарная—г. Ленинград.
Купчик Сункале Таймеевна, 1911 г. р., пос. Новая.
Купчик Миде Садюптеевич, 1920 г. р., пос. Новая.
Лапсака Бадомо Каймисаевна, 1907 г. р., оз. Лабаз.
Ледовайко Зоя Идачеевна, 1944 г. р., пос. Волочанка.
Мойбо Динкоде Ураниковна, 1913 г. р., оз. Лабаз.
Момде Чухопте Ялович, 1911 г. р., пос. Волочанка.
Момде Александр Челеевич, 1945 г. р., пос. Волочанка—г. Ленинград.
Момде Анна Алексеевна, 1946 г. р., пос. Волочанка—г. Ленинград.
Окко Тэсси Бультюевна, 1907 г. р., пос. Новая.
Окко Мария Христофоровна, 1947 г. р., пос. Новая.
Порбин Борис Кондакович, 1899 г. р., ст. Летовье.
Порбин Лире, ок. 1900 г. р., ст. Пайтурма.
Порбин Начупте Пойбонович, 1903 г. р., пос. Усть-Авам.
Порбин Самделю Антукович, 1904 г. р., пос. Волочанка.
Порбин Котому Кондакович, 1908 г. р., ст. Летовье.
Порбин Усе Кондакович, 1913 г. р., пос. Усть-Авам.
Порбин Биля Наемович, 1916 г. р., пос. Пайтурма—пос. Новая.

Порбин Чебяку Бохалеевич, 1918 г. р., ст. Дикара-яр, р. Дудыпта.
Порбин Ломоби Басович, 1927 г. р., пос. Усть-Авам.
Порбин Сануме Мыдувич, 1927 г. р., пос. Волочанка.
Порбин Демутаси Десиевич, 1929 г. р., пос. Волочанка.
Порбин Кунделю Лиреевич, 1933 г. р., ст. Кыстыктах—пос. Усть-Авам.
Порбина Евдокия Демнемеевна, 1938 г. р., ст. Кыстыктах—пос. Усть-Авам.
Совалова Екатерина Николаевна, 1942 г. р., пос. Усть-Авам—ст. Ергалах-яр.
Турдагин Комно Мунович, 1903 г. р., пос. Новая.
Турдагин Дентуме Хурсоптеевич, 1913 г. р., пос. Усть-Авам.
Турдагина Дептуму, ок. 1913 г. р., пос. Волочанка.
Турдагин Нумуму Хурсоптеевич, 1914 г. р., ст. Старый Авам—пос. Усть-Авам.
Турдагина Дюндаки, ок. 1918 г. р., пос. Волочанка.
Турдагина Мария Пульковна, 1943 г. р., пос. Усть-Авам.
Чуначар Укая Чутович, 1907 г. р., ст. Летовье—пос. Усть-Авам—пос. Волочанка.
Чуначар Бенитаси Чутович, 1915 г. р., ст. Летовье — пос. Усть-Авам.
Чуначар Дебубте Нянтович, 1919 г. р., пос. Усть-Авам.
Чуначар Тачераку Фомич, 1920 г. р., пос. Волочанка.
Чуначар Бетти Антуковна, 1922 г. р., ст. Летовье.
Чуначар Николай Бинталеевич, 1927 г. р., пос. Волочанка.
Чуначар Ауга Укаевна, 1938 г. р., ст. Летовье.
Чуначар Марина Саримеевна, 1938 г. р., пос. Волочанка—пос. Усть-Авам—ст. Ягула-яр.
Яроцкая Екатерина Челеевна 1940 г. р., пос. Пайтурма.
Яроцкий Дедумо Бооптеевич, 1924 г. р., пос. Пайтурма—пос. Волочанка.

ЛИТЕРАТУРА

Аксянова Г. А. Некоторые генетические маркеры у таймыро-авамских нганасан. — В кн.: Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978, с. 169—180.

Аксянова Г. А. О некоторых антропологических особенностях коренного населения Таймыра. — ПИИЭ. 1977. М., 1979, с. 175—180.

Алексеев В. П. К краниологии нганасанов. — КСИЭ, 1955, вып. 24, с. 57—65.

Алексеев В. П. Антропологические данные о происхождении народов СССР. — В кн.: Расы и народы. М., 1973, вып. 3, с. 42—66.

Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, 1932. 368 с.

Алексеенко Е. А. Кеты. Л., 1967. 262 с.

Алексеенко Е. А. Представления кетов о мире. — ПЧС. Л., 1976, с. 67—105.

Алексеенко Е. А. Христианизация на Туруханском Севере и ее влияние на мировоззрение и религиозные культы кетов. — В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 50—85.

Алексеенко Е. А. Шаманская нарта (коссул) у кетов. — СМАЭ. Л., 1981, т. 37, с. 169—178.

Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. М., 1977. 380 с.

Андреев А. И. «Описания о жизни и упражнении обитающих в Туруханской и Березовской округах разного рода ясачных иноверцах». — СЭ, 1947, № 1, с. 84—99.

Анисимов А. Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма. — ТИЭ, 1951, т. 14, с. 109—118.

Анисимов А. Ф. Об истинном и иллюзорном в первобытных воззрениях на природу. — ВИРА. М., 1958, [т.] 5, с. 363—378.

Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958а. 235 с.

Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959. 106 с.

Анисимов А. Ф. О наивном реализме первобытных людей. — В кн.: Ежегодник музея истории религии и атеизма Академии наук СССР. М.; Л., 1959а, т. 3, с. 317—341.

Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967. 162 с.

Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. — СМАЭ. СПб., 1914, т. 2, вып. 2, с. 1—90.

Анучин Д. Н. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. — ТМАО, 1890, т. 14, с. 227—313.

Анучин Д. Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. — ТМАО, 1890а, т. 14, с. 81—226.

Афанасьева Г. М. Нганасанский род по документальным материалам XVII в. — В кн.: Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979, с. 3—15.

Афанасьева Г. М. Демографическая характеристика авамских нганасан по источникам XVIII—XIX вв. — СЭ, 1980, № 2, с. 25—35.

Афанасьева Г. М. Этнодемографические особенности развития нганасан в XVII—XX вв. Автореф. канд. дис. М., 1980а. 24 с.

Афанасьева Г. М., Симченко Ю. Б. О брачных системах автохтонных народов Северной Азии. — СЭ, 1981, № 4, с. 39—52.
Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая. — СЭ, 1973, № 5, с. 108—113.
Баталов А. А. К философской характеристике практического мышления. — Вопросы философии, 1982, № 11, с. 64—72.
Бахрушин С. В. Самоеды в XVII веке. — Научные труды. М., 1955, т. III, ч. 2, с. 5—12.
Белов М. И. История открытия и освоения Северного морского пути. М., 1956, ч. I. 592 с.
Бернштам Т. А. Роль верхневолжской колонизации в освоении Русского Севера. — В кн.: Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973, с. 5—29.
Близняк Е. В. Заметки о Нижнем Енисее. — Изв. РГО, 1914, т. 50, вып. 7, с. 355—394.
Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900, ч. I. 417 с.
Богораз В. Г. Религиозные идеи первобытного человека. — Землеведение. М., 1908, кн. I, с. 59—80.
Богораз В. Г. Народная литература палеоазиатов. — Литература Востока. Пг., 1919, вып. 1, с. 50—68.
Богораз В. Г. Миф об умирающем и воскресающем звере. — Художественный фольклор. М., 1926, № 1, с. 66—76.
Богораз В. Г. Кастрен — исследователь палеоазиатов. — В кн.: Памяти А. М. Кастрена. Л., 1927, с. 93—108.
Богораз В. Г. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. — Советский фольклор. М.; Л., 1936, № 4—5, с. 29—50.
Больдт Е. П. Образование имен прилагательных в нганасанском языке. Автореф. канд. дис. Новосибирск, 1974. 21 с.
Больдт Е. П. Нганасанские производные прилагательные. — В кн.: Языки и топонимия. Томск, 1977, вып. 4, с. 86—90.
Борисковский П. И. Начальный этап первобытного общества. Л., 1950. 139 с.
Борисковский П. И. Древнейшее прошлое человечества. М., 1980. 240 с.
Бочкарева Н. Л., Шестаков В. И. Некоторые особенности течения психических процессов и отражение их в психиатрической клинике нганасан. — В кн.: Вопросы психической адаптации. Новосибирск, 1974, с. 98—109.
Бродский И. А. К изучению музыки народов Севера СССР. — В кн.: Традиционное и современное народное музыкальное искусство. М., 1976, с. 244—257. (Сб. тр. Гос. муз.-пед. ин-та им. Гнесиных; Вып. XXIX).
Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. 283 с.
Брунер Дж. Психология познания. М., 1977. 412 с.
Бухаров Д. Н. Поездка по Лапландии осенью 1883 года. СПб., 1885. 345 с. (Зап. РГО по общей географии; Т. XVI, № 1).
Буцинский П. Н. Мангазея и Мангазейский уезд. — Зап. Харьковс. ун-та, 1893, кн. I, с. 33—98.
Василевич Г. М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов. — Этнография, 1930, № 3, с. 57—67.
Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков. — СМАЭ. М.; Л., 1957, т. 17, с. 151—185.
Василевич Г. М. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.
Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков. — ТИЭ, 1959, т. 51, с. 157—192.
Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969. 304 с.
Василевич Г. М. Дошаманские и шаманские верования эвенков. — СЭ, 1971, № 5, с. 53—60.
Васильев В. И. Лесные энцы. — ТИЭ, 1963, т. 84, с. 33—70.
Васильев В. И. Сииртя — легенда или реальность? — СЭ, 1970, № 1, с. 151—158.
Васильев В. И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М., 1979. 242 с.

Васильев В. И. Проблемы этногенеза северосамодийских народов. — В кн.: Этногенез народов Севера. М., 1980, с. 41—67.
Васильев В. И., Симченко Ю. Б. Современное самодийское население Таймыра. — СЭ, 1963, № 3, с. 9—12.
Васильев В. И., Симченко Ю. Б. Социальная организация азиатских ненцев, энцев и нганасан. — ОСНСС. М., 1970, с. 174—213.
Васильев В. И., Симченко Ю. Б. Переустройство хозяйства, быта и культуры коренного населения Таймырского национального округа. — В кн:. Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971, с. 245—275.
Васильев В. Н. Краткий очерк инородцев Туруханского края. — В кн.: Ежегодник русского антропологического общества. 1905—1907. СПб., 1908, т. II, с. 56—87.
Ващенко А. В. Источниковедческие проблемы эпоса индейцев США. — В кн.: Фольклор. Поэтика и традиция. М., 1982, с. 174—210.
Ващенко П. Т., Долгих Б. О. Предания о тотемических названиях родов у нганасан. — СЭ, 1962, № 3, с. 178—182.
Вдовин И. С. Юкагиры в этнической истории коряков и чукчей. — В кн:. Этническая история народов Азии. М., 1972, с. 99—113.
Вдовин И. С. Очерки этнической истории коряков. Л., 1973. 303 с.
Вербов Г. Д. Пережитки родового строя у ненцев. — СЭ, 1939, № 2, с. 43—66.
Виноградова Л. Е. Словообразование имен существительных кетского языка. Автореф. канд. дис. Л., 1981. 20 с.
Вундт В. Миф и религия. СПб., б. г. 416 с.
Вундт В. Проблемы психологии народов. М., 1912. 132 с.
Галактионов О. К. Дерматоглифический анализ коренного населения Таймыра. — ВА, 1979, вып. 60, с. 116—125.
Генинг В. Ф. Этнический процесс в первобытности. Свердловск, 1970. 126 с.
Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799, ч. III. 116 с.
Георгиев Ф. И. и др. Чувственное познание. М., 1965. 237 с.
Глухов А. Тайэлга. — В кн.: Материалы по этнографии. Л., 1926, т. III, вып. 1, с. 95—100.
Гондатти Н. Л. Следы языческих верований у маньзов. — Тр. Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, 1888, кн. VIII, с. 49—73.
Гофман А. Б., Левкович В. П. Обычай как форма социальной регуляции. — СЭ, 1973, № 1, с. 14—24.
Грачева Г. Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби.:— СМАЭ. Л., 1971, т. 27, с. 248—262.
Грачева Г. Н. Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями. — В кн.: Этническая история народов Азии. М., 1972, с. 38—51.
Грачева Г. Н. Представления о душе у авамских нганасан. Итоги полевых работ Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. М., 1972а, ч. 1, с. 128—138.
Грачева Г. Н. Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей Севера Западной Сибири.:— В кн.: Социальная история народов Азии. М., 1975, с. 126—142.
Грачева Г. Н. Категория «нго» у нганасан. — В кн.: Языки и топонимия. Томск, 1976, с. 172—179.
Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. — ПЧС. Л., 1976а, с. 44—66.
Грачева Г. Н. Конструкция погребального сооружения у некоторых сибирских народов. — ПИИЭ. 1975. М., 1977, с. 63—70.
Грачева Г. Н. Традиционные культы нганасан. — СМАЭ. Л., 1977а, т. 33, с. 217—228.
Грачева Г. Н. К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан. — В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 29—49.

Грачева Г. Н. К книге Д. К. Зеленина «Культ онгонов в Сибири». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979а, с. 193—204.
Грачева Г. Н. К происхождению одного из видов женских головных уборов. — В кн.: К истории малых народностей Европейского Севера СССР. Петрозаводск, 1979б, с. 70—78.
Грачева Г. Н. К материалам по духовной культуре нганасан и энцев. — В кн.: Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980, с. 80—94.
Грачева Г. Н. Таймырские коллекции МАЭ. — СМАЭ. Л., 1980а, т. 35, с. 57—64.
Грачева Г. Н. Таймырский поселок Усть-Авам. — В кн.: Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980б, с. 136—152.
Грачева Г. Н. Культовый комплект нганасан. — СМАЭ. Л., 1981, т. 37, с. 153—168.
Грачева Г. Н. Шаманы у нганасан. — В кн.: Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981а, с. 69—89.
Гурвич И. С. Охотничьи обычаи и обряды у населения Оленекского района. — В кн.: Сборник материалов по этнографии якутов. Якутск, 1948, с. 74—94.
Гурвич И. С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966. 276 с. (ТИЭ; Т. 89).
Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленеводов. М., 1977. 247 с.
Гурвич И. С. К вопросу о параллелях в традиционной культуре аборигенных народов Северной Азии и Северной Америки. — В кн.: Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981, с. 119—127.
Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. 318 с.
Гуревич А. Я. Язык исторического источника и социальная действительность. — В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1975, вып. 7, с. 98—111.
Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. 359 с.
Давыдов В. Новые исследования в области детской психологии. — В кн.: Исследование развития познавательной деятельности. М., 1971, с. 5—13.
Демьяненко З. П. Долганские «куйка», «кыйка», «кынъка» и их связи с данными алтайских и енисейских языков. — Советская тюркология, 1979, № 6, с. 43—49.
Доброва-Ядринцева Л. Н. Туземцы Туруханского края. Новониколаевск, 1925. 81 с.
Долгих Б. О. Население полуострова Таймыра и прилегающего к нему района. — Северная Азия. М., 1929, кн. 2, с. 49—76.
Долгих Б. О. Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938. 136 с.
Долгих Б. О. Рец. на работу А. А. Попова «Нганасаны» (Л., 1948). — СЭ, 1949, № 2, с. 219—226.
Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири. — КСИЭ, 1949а, вып. 5, с. 70—85.
Долгих Б. О. Обрядовые сооружения нганасанов и энцев. — КСИЭ, 1951, вып. 13, с. 8—14.
Долгих Б. О. Происхождение нганасанов. — ТИЭ, 1952, т. 18, с. 5—87.
Долгих Б. О. О некоторых этногенетических процессах в Северной Сибири. — СЭ, 1952а, № 1, с. 51—59.
Долгих Б. О. Тамги нганасанов и энцев. — КСИЭ, 1957, вып. 27, с. 20—34.
Долгих Б. О. Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев. — КСИЭ, 1960, вып. 33, с. 72—81.
Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960а. 622 с. (ТИЭ; Т. 55).
Долгих Б. О. Мифологические сказки и исторические предания энцев. М., 1961. 243 с. (ТИЭ; Т. 66).
Долгих Б. О. О похоронном обряде кетов. — СА, 1961а, № 3, с. 102—112.
Долгих Б. О. (*сост.*). Бытовые рассказы энцев. М., 1962. 244 с. (ТИЭ; Т. 72).
Долгих Б. О. Родовая экзогамия у нганасанов и энцев. — ТИЭ, 1962а, т. 78, с. 197—225.

Долгих Б. О. Проблемы этнографии и антропологии Арктики. — СЭ, 1964, № 4, с. 76—90.
Долгих Б. О. Образование современных народностей Севера СССР. — СЭ, 1967, № 3, с. 3—15.
Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях нганасан. — ПАИЭА. М., 1968, с. 214—229.
Долгих Б. О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970. 269 с.
Долгих Б. О. (*сост*). Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1976. 341 с.
Долгих Б. О., Файнберг Л. А. Таймырские нганасаны. — ТИЭ, 1960, т. 56, с. 9—62.
Дополнения к Актам историческим. СПб., 1848, т. VIII.
Дульзон А. П. Кетский язык. Томск, 1968. 635 с.
Дульзон А. П. О древних связях енисейских народов с чукотско-камчатскими по данным языка. — В кн.: Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии». Новосибирск, 1969, вып. 1, с. 31.
Дульзон А. П. Отражения древних глагольных форм состояния в урало-алтайских языках. — ВЯ, 1971, № 1, с. 76—83.
Дульзон А. П. (*сост.*). Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1972, вып. 1. 203 с.
Дульзон А. П. Падежная система нганасанского языка. — В кн.: Склонение в палеоазиатских и самодийских языках. Л., 1974, с. 147—157.
Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. Тобольск, 1911, т. III. 140 с.
Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. 164 с.
Еремина Т. С. Солнце над Таймыром. Красноярск, 1975. 112 с.
Ефименко А. П. Первобытное общество. Киев, 1953. 664 с.
Жирнова Г. В. Русский городской свадебный обряд. — СЭ, 1969, № 1, с. 48—58.
Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. — СМАЭ. Л., 1929, т. 8, с. 1—151; 1930, т. 9, с. 1—166.
Зеленин Д. К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов. — В кн.: Памяти В. Г. Богораза. М.; Л., 1937, с. 47—78.
Зеленин Д. К. Проблема первобытной религии. — СЭ, 1937а, № 4, с. 3—17.
Зограф Н. Ю. Поездка к самоедам. М., 1877. 14 с.
Золотарева И. М. Антропологическое исследование нганасан. — СЭ, 1962, № 6, с. 131—136.
Золотарева И. М. Юкагиры (антропологический очерк). — ПАИЭА. М., 1968, с. 148—177.
Золотарева И. М. Антропологическая дифференциация восточных самодийцев. — В кн.: Антропология и геногеография. М., 1974, с. 215—231.
Золотарева И. М. Антропологическая дифференциация народов Средней Сибири и Центральной Азии. — В кн.: Тезисы докладов на сессии отделения истории АН СССР. М., 1974а, с. 11, 12.
Золотарева И. М. Антропология некоторых народов Северной Сибири. — В кн.: Юкагиры. Новосибирск, 1975, с. 97—110.
Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века. М.; Л., 1947. 96 с. (ТИЭ; Т. 5).
Зыбковец В. Ф. Человек без религии. М., 1967, 240 с.
Иванов Вяч. Вс. Категория «видимого»-«невидимого» в текстах архаических культур. — В кн.: Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 34—38.
Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М.; Л., 1954. 838 с. (ТИЭ; Т. 22).
Иванов С. В. Культурно-исторические связи энцев и нганасан по данным их орнамента. — КСИЭ, 1962, вып. 37, с. 57—66.
Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири XIX—первой половины XX в. Л., 1970. 296 с.
Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 136—168.

Иохельсон В. И. По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный быт и письмена. СПб., 1898. 36 с.
Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900, ч. I. 240 с.
Ислявин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847. 142 с.
Исследование развития познавательной деятельности/Под редакцией Дж. Брунера, Р. Олвера и П. Гринфилда. М., 1971. 391 с.
Кабо В. Р. Синкретизм первобытного искусства. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 275—296.
Каллаш В. В. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе. — В кн.: Этнографическое обозрение. М., 1889, кн. I, с. 115—135; кн. II, с. 135—169; кн. III, с. 133—155.
Кастрен М. А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. М., 1860. 495 с. (Магазин землеведения и путешествий; Т. VI, ч. II).
Клеопов И. Л. И. А. Лопатин. Очерк жизни и научной деятельности. Неопубликованные дневники и письма. Иркутск, 1964. 199 с.
Коваленко Н. Н. О некоторых особенностях функционирования нганасанского деепричастия. — В кн.: Грамматические исследования по языкам Сибири. Новосибирск, 1982, с. 90—98.
Копечный Ф. Ф. К этимологии слав. otrokъ. — В кн.: Этимология. 1966. М., 1968, с. 54—61.
Костиков Л. Боговы олени в религиозных верованиях хасово. — Этнография, 1930, № 1—2, с. 115—132.
Костров Н. А. Очерки Туруханского края. — ЗСОРГО. СПб., 1857, кн. IV, с. 61—175.
Костров Н. А. Обзор этнографических сведений о самоедских племенах. — Тр. Третьего международного съезда ориенталистов. СПб., 1879—1880, т. I, с. 71—87.
Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977. 261 с.
Крейнович Е. А. Юкагирский язык. М.; Л., 1958. 288 с.
Крейнович Е. А. Исследования и материалы по юкагирскому языку. Л., 1982. 303 с.
Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865, т. I. 378 с.; т. II. 188 с.
Крупник И. И. Природная среда и эволюция тундрового оленеводства. — В кн.: Карта, схема и число в этнической географии. М., 1975, с. 26—43.
Крупник И. И. Становление крупнотабунного оленеводства у тундровых ненцев. — СЭ, 1976, № 2, с. 57—69.
Крупник И. И. Факторы устойчивости и развития традиционного хозяйства народов Севера. Автореф. канд. дис. М., 1977. 23 с.
Крывелев И. А. Гносеологические корни религии. — ВИРА. М., 1958, [т.] 6, с. 36—74.
Крывелев И. А. О содержании понятия религии. М., 1964. 10 с.
Крывелев И. А. История религий. М., 1975, т. I. 415 с.
Кузаков К. Г., Попов Г. Р. Таймыр наш край родной. Красноярск, 1980. 166 с.
Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов. — В кн.: Из истории шаманства. Томск, 1976, с. 3—154.
Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977. 225 с.
Кулишер М. И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. СПб., 1887. 287 с.
Кушелевский Ю. И. Северный полюс и земля Ялмал. СПб., 1868. 156 с.
Кюннап А. Ю. О непоследовательностях в произношении современного камасинского языка. — СФУ, 1965, № 1, с. 47—52.
Лаптев Х. П. Берег между Лены и Енисея. — Заметки Гидрографического департамента Морского министерства. СПб., 1851, ч. IX, с. 12—57.
Латкин Н. В. Енисейская губерния. СПб., 1892. 467 с.
Латкин Н. В. Туруханский край. — В кн.: Живописная Россия. СПб.; М., 1895, т. XII, ч. I, с. 85—98.

Лашук Л. П. О древних этнических образованиях на территории Коми АССР. — КСИЭ, 1958, вып. 29, с. 38—43.
Лашук Л. П. Очерки этнической истории Печерского края. Сыктывкар, 1958а. 200 с.
Лашук Л. П. «О человецех незнаемых». — Вопросы истории, 1971, № 11, с. 206—211.
Лашук Л. П. Введение в историческую социологию. М., 1977, вып. 2. 148 с.
Лебедев В., Лопуленко Н., Симченко Ю. Хозяйство, быт и культура коренного населения Авамской тундры. — В кн.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. М., 1974, ч. II, с. 32—41.
Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. 337 с.
Левин М. Г. О некоторых вопросах этнической антропологии Северной Сибири. — ВА, 1962, вып. 12, с. 115—122.
Леонов Н. И. А. Ф. Миддендорф. М., 1977. 147 с.
Леонтьев А. А. Психолингвистические единицы и порождение речевого высказывания. М., 1969. 307 с.
Лепехин И. И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб., 1805, ч. IV. 458 с.
Лещенко В. Ю. Влияние религиозных запретов на положение женщин у народов Северной Сибири. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии. Л., 1976, с. 118—140.
Лещенко В. Ю. К вопросу о генезисе и социальной сущности религиозных запретов. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1980, с. 98—115.
Локвуд А. Я — абориген. М., 1971. 223 с.
Лубо-Лесниченко Е. И. Привозные зеркала Минусинской котловины. М., 1975. 165 с.
Лукачевский А. Т. Происхождение религии. М., 1930. 134 с.
Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974. 172 с.
Лурия А. Р. Язык и сознание. М., 1979. 319 с.
Массон В. М. Экономика и социальный строй древних обществ. Л., 1976. 191 с.
Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958. 229 с.
Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. 407 с.
Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979. 230 с.
Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. СПб., 1878, ч. II, с. 619—833.
Мордвинов А. Записки о Туруханском крае. — Современник, 1860, т. 84, с. 373—428.
Мордвинов А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае. — Вестник РГО, СПб., 1860а, ч. 28, вып. II, с. 25—64.
Немирович-Данченко В. И. Лапландия и лапландцы. СПб., 1877. 288 с.
Николаев С. И. Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1964. 202 с.
Никольский В. К. Очерк первобытной культуры. М., 1928. 375 с.
Никольский В. К. Происхождение религии. Кишинев, 1950. 99 с.
Никольский В. К. Происхождение религии и веры в бога. — ВИРА. М., 1956, [т.] 3, с. 441—456.
Новик Е. С. Структура шаманских действ. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 204—212.
Носилов К. Д. Мои записки о жизни, обычаях и верованиях самоедов. — Православный благовестник. М., 1896, № 9, с. 30—39.
Носилов К. Д. На Новой земле. СПб., 1903. 327 с.
Носов В. Е. Социально-экономическое развитие народов Енисейского Крайнего Севера. М., 1967. 184 с.
Огородников Е. Мурманский и Терский берега по Книге большого чертежа. СПб., 1869. 97 с.
Окладников А. П. Древние поселения в долине р. Хатанги. — КСИИМК, 1947, вып. XVIII, с. 38—45.
Окладников А. П. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены. — СМАЭ. М.; Л., 1949, т. 11, с. 73—109.

Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.; Л., 1955. 373 с. (МИА; Т. 43).
Окладников А. П. Из истории этнических и культурных связей неолитических племен Среднего Енисея. — СА, 1957, № 1, с. 26—55.
Окладников А. П. Русские полярные мореходы XVII века у берегов Таймыра. М., 1957а. 120 с.
Окладников А. П. Становление человека и общества. — В кн.: Проблемы развития в природе и обществе. М.; Л., 1958, с. 121—153.
Окладников А. П. Олень Золотые рога. М.; Л., 1964. 241 с.
Осипова О. А. Отражение категории одушевленности/неодушевленности в парадигме склонения в древнегерманских языках. Томск, 1980. 130 с.
Островских П. Е. Мангазейская книга. — Изв. Красноярс. подотдела ВСОРГО, 1903, т. I, вып. V, с. 39—43.
Островских П. Е. О положении женщины у инородцев Туруханского края. — Изв. Красноярс. подотдела ВСОРГО, 1903а, т. I, вып. V, с. 13—22.
Островских П. Е. К вопросу о населении Таймырского полуострова. — Северная Азия. М., 1929, кн. 2, с. 77—82.
Отчет Енисейского епархиального комитета за 1900 год. — Енисейские епархиальные ведомости, 1901, № 7, с. 1—29.
Памятники культуры народов Сибири и Севера / Под редакцией И. С. Вдовина. Л., 1977. 230 с. (СМАЭ; Т. 33).
Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788, ч. III, половина первая. 624 с.
Пелих Г. И. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов. — В кн.: Вопросы археологии и этнографии Западной Сибири. Томск, 1966, с. 94—107.
Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск, 1972. 424 с.
Петряев Е. Д. Исследователи и литераторы старого Забайкалья. Чита, 1954. 260 с.
Полное собрание русских летописей. СПб., 1846, т. I. 380 с.
Попов А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов. Л., 1932. 117 с.
Попов А. А. Тавгийцы. М.; Л., 1936. 111 с.
Попов А. А. Из отчета о командировке к нганасанам от Института этнографии Академии наук СССР. — СЭ, 1940, № 3, с. 247—249.
Попов А. А. Енисейские ненцы (юраки). — Изв. ВГО, 1944, т. 76, вып. 2—3, с. 76—95.
Попов А. А. Нганасаны. Социальный строй, религия, изобразительное искусство. — АЛЧИЭ, ф. 14, оп. 1, № 34, [1945]. 365 л.
Попов А. А. Нганасаны. — КСИЭ, 1946, вып. 2, с. 37—40.
Попов А. А. Нганасаны. Материальная культура. М.; Л., 1948. 122 с.
Попов А. А. Религиозные воззрения долган. — АЛЧИЭ, ф. 14, оп. 2, № 68, [1955]. 871 л.
Попов А. А. Нганасаны. — В кн.: Народы Сибири. М.; Л., 1956, с. 648—660.
Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу. — СЭ, 1958, № 2, с. 77—99.
Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов. — ПЧС. Л., 1976, с. 31—43.
Преображенский П. Реализм примитивных религиозных верований. — Этнография, 1930, № 3, с. 5—20.
Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / Под редакцией И. С. Вдовина. Л., 1981. 284 с.
Прокофьев Г. Н. Нганасанский (тавгийский) диалект. — В кн.: Языки и письменность народов СССР. М., 1937, т. 3, с. 416—437.
Прокофьев Г. Н. Этногония народов Обь-Енисейского бассейна. — СЭ, 1940, № 3, с. 67—76.
Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. — СМАЭ. М.; Л., 1949, т. 11, с. 335—375.
Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм. — СМАЭ. М.; Л., 1951, т. 13, с. 125—153.

Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев. — СМАЭ. М.; Л., 1953, т. 14, с. 194—230.
Прокофьева Е. Д. Представление селькупских шаманов о мире. — СМАЭ. Л., 1961, т. 20, с. 54—74.
Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. — СМАЭ. Л., 1971, т. 27, с. 5—100.
Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире. — ПЧС. Л., 1976, с. 106—128.
Прокофьева Е. Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов. — СМАЭ. Л., 1977, т. 33, с. 66—79.
Пропп В. Д. Фольклор и действительность. М., 1976. 325 с.
Прыткова Н. Ф. Типы верхней одежды народов Сибири. — КСИЭ, 1952, вып. 15, с. 19—22.
Прыткова Н. Ф. Одежда хантов. — СМАЭ. Л., 1953, т. 15, с. 123—233.
Прыткова Н. Ф. Головные уборы. — В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961, с. 329—368.
Прыткова Н. Ф. Одежда народов самодийской группы. — В кн.: Одежда народов Сибири. Л., 1970, с. 3—99.
ПЧС. Л., 1976. 333 с.
Пыпин А. Н. История русской этнографии. СПб., 1892, т. IV. 488 с.
Равдоникас В. И. История первобытного общества. Л., 1939, ч. I. 286 с.; 1947, ч. II. 392 с.
Райт Г. Свидетель колдовства. М., 1971. 208 с.
Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. 273 с.
Ромбандеева Е. И. Погребальный обряд сыгвинских манси. — СОНС. М., 1980, с. 232—238.
Рубцова Е. С. Эскимосско-русский словарь. М., 1971.
Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. 607 с.
Рычков К. Поездка в северо-восточные тундры Туруханского края из с. Дудина. — Землеведение. 1914. М., 1915, кн. IV, с. 94—123.
Рычков К. Береговой род юраков. — ЗСОРГО. Омск, 1916, т. 38, с. 154—191.
Рычков К. М. Енисейские тунгусы. — Землеведение. М., 1917, кн. I—II, с. 1—67; 1922, кн. I—II, с. 69—106; 1922а, кн. III—IV, с. 107—149.
Севрунов А. Затундринский район. — Енисейский кооператор. Красноярск, 1922, № 18—19, с. 18—27.
Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966. 576 с.
Семенов Ю. И. О сущности религии. — СЭ, 1980, № 2, с. 49—63.
Семичов С. Б. Элементы групповой психотерапии и психопрофилактики в первобытном обществе. — В кн.: Групповая терапия при неврозах и психозах. Л., 1975, с. 113—118.
Сендрей А. Представления о душе в верованиях венгерского народа. — AE. Budapest, 1951, t. II, fasc. 1—4, s. 3—24.
Сидельников Б. А. Рентгенограммы артикуляционных настроек гласных нганасанского языка. — В кн.: Языки и топонимия. Томск, 1980, вып. 7, с. 18—25.
Симченко Ю. Б. Нганасанские орнаменты. — СЭ, 1963, № 3, с. 166—171.
Симченко Ю. Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан. — ТИЭ, 1963а, т. 84, с. 168—179.
Симченко Ю. Б. Тамги народов Сибири XVII века. М., 1965. 227 с.
Симченко Ю. Б. Религиозные пережитки нганасан и долган и пути их преодоления. — В кн.: Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей. Улан-Удэ, 1966, вып. 2, с. 65—67.
Симченко Ю. Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии. — ПАИЭА. М., 1968, с. 194—213.
Симченко Ю. Б. Рожденные в снегах. — В кн.: Любовцев В. и Симченко Ю. Тундра не любит слабых. М., 1968а, с. 157—278.
Симченко Ю. Б. Основные черты современных этнических процессов у коренного населения Авамской тундры Таймырского национального округа. — В кн.: Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970, с. 164—178.

Симченко Ю. Б. Проблема материнского рода у народов Севера. — ОСНСС. М., 1970а, с. 71—87.
Симченко Ю. Б. Люди высоких широт. М., 1972. 173 с.
Симченко Ю. Б. Терминология родства ненцев, энцев, нганасан и юкагиров. — В кн.: Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974, с. 270—291.
Симченко Ю. Б. Зимний маршрут по Гыдану. М., 1975. 159 с.
Симченко Ю. Б. Культура охотников на дикого оленя Северной Евразии. М., 1976. 311 с.
Симченко Ю. Б. Северная Азия. — В кн.: Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий. М., 1978, с. 146—161.
Симченко Ю. Б. Нганасаны. — СОНС. М., 1980, с. 44—50.
Симченко Ю. Б. Ранние этапы этногенеза народов уральской языковой семьи Заполярья и Приполярья Евразии. — В кн.: Этногенез народов Севера. М., 1980а, с. 11—67.
Сказки народов Севера. М.; Л., 1959. 627 с.
Скворцов-Степанов И. И. Очерк развития религиозных верований. — В кн.: Избранные атеистические произведения. М., 1959, с. 232—282.
Слюсарева Н. А. Проблема лингвистической семантики. — ВЯ, 1973, № 5, с. 13—23.
Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров. — СМАЭ. Л., 1971, т. 27, с. 211—238.
Соколова З. П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов. — ПИИЭ. М. 1974. М., 1975, с. 165—174.
Соколова З. П. Ханты и манси. — СОНС. М., 1980, с. 36—42.
Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1898, т. I. 432 с.
Спицын В. А. и др. Генетико-антропологическая характеристика нганасан. — ВА, 1976, вып. 53, с. 84—99.
Спицын В. А. Полиморфизм щелочной фосфатазы (P_p) сыворотки крови. — ВА, 1978, вып. 58, с. 76—84.
Степанов А. Енисейская губерния. СПб., 1835, ч. I. 276 с.; ч. II. 139 с.
Столярова А. К. О названии частей тела в нганасанском языке. — В кн.: Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1973, с. 85—87.
Столярова А. К. Переднеязычные согласные фонемы в языке авамских нганасан. — В кн.: Исследования по фонетике сибирских языков. Новосибирск, 1976, с. 120—136.
Столярова А. К. Подсистема согласных фонем в нганасанском языке. — В кн.: Сибирский фонетический сборник. Улан-Удэ, 1976а, с. 87—98.
Столярова А. К. Шумные согласные фонемы в нганасанском консонатизме. — ПАС. Томск, 1976б, с. 94—96.
Столярова А. К. Консонантная система нганасанского языка. — В кн.: Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980, с. 202—209.
Сукерник Р. И. и др. Генетико-антропологическая характеристика нганасан. — ВА, 1976, вып. 53, с. 85—99.
Сукерник Р. И. и др. Генетическая структура обособленной группы коренного населения Северной Сибири — нганасан (тавгийцев) Таймыра. — Генетика, 1977, № 9, с. 1653—1661; № 10, с. 1855—1864 и сл.
Сукерник Р. И. и др. Краткие итоги популяционно-генетического изучения нганасан. — В кн.: Научно-технический прогресс и приполярная медицина. Новосибирск, 1978, с. 44.
Сухов А. Д. К вопросу о первоначальной форме религии. — В кн.: Философские проблемы атеизма. М., 1963, с. 166—192.
Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967. 287 с.
Терещенко Н. М. К вопросу о взаимоотношении самодийских языков с языками других групп. — ВЯ, 1957, № 5, с. 101—103.
Терещенко Н. М. Ненецко-русский словарь. М., 1965.
Терещенко Н. М. Нганасанский язык. — В кн.: Языки народов СССР. М., 1966, т. 3, с. 416—437.
Терещенко Н. М. К сравнительному изучению лексики самодийских языков. — СФУ, 1971, № 4, с. 285—297.

Терещенко Н. М. Личные имена у нганасанов. — В кн.: Этнография имен. М., 1971а, с. 40—44.
Терещенко Н. М. Некоторые особенности падежной системы нганасанского языка. — JSFOu, 1973, t. 72, s. 427—433.
Терещенко Н. М. Синтаксис самодийских языков. Л., 1973а. 323 с.
Терещенко Н. М. Обоснования исконного родства языков самодийской группы. — В кн.: Языки и топонимия Сибири. Томск, 1976, вып. 1, с. 64—75.
Терещенко Н. М. О природе служебных слов в нганасанском языке. — В кн.: Вопросы финно-угорской филологии. Л., 1977, вып. 3, с. 137—152.
Терещенко Н. М. Нганасанский язык. Л., 1979. 322 с.
Терещенко Н. М. Полисемия и подача в словаре многозначных слов. — В кн.: Языки и фольклор народов Севера. Новосибирск, 1981, с. 154—161.
Тимонина Л. Г. К этимологии компонента ил-/ал- в составе некоторых енисейских слов. — В кн.: Грамматические исследования по языкам Сибири. Новосибирск, 1982, с. 162—168.
Титов А. Сибирь в XVII веке. М., 1890. 216 с.
Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. 399 с.
Токарев С. А. История русской этнографии. М., 1966. 453 с.
Токарев С. А. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи. — В кн.: Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972, с. 236—279.
Толанд Дж. Избранные сочинения. М.; Л., 1927. 192 с.
Толмачев И. П. Хатангская экспедиция РГО. — Тр. Троицко-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. СПб., 1908, т. IX, вып. I (1906), с. 6—27.
Толстов С. П. Проблемы дородового общества. — СЭ, 1931, № 3—4, с. 69—103.
Топоров В. Н. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969, с. 126—147.
Топоров В. Н. О происхождении нескольких русских слов. — В кн.: Этимология. 1970. М., 1972, с. 21—45.
Топоров В. Н. Веддийское *rta-*: К соотношению смысловой структуры и этимологии. — В кн.: Этимология. 1979. М., 1981, с. 139—156.
Топоров В. Н. Первобытные представления о мире. — В кн.: Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982, с. 8—40.
Третьяков П. И. Туруханский край, его природа и жители. — Зап. РГО по общей географии. СПб., 1869, т. II, с. 215—530.
Тугаринов А. Я. Туземцы Приенисейского Севера. Красноярск, 1927. 14 с.
Туголуков В. А. Витимо-олекминские эвенки. — ТИЭ, 1962, т. 78, с. 67—97.
Увачан В. Н. Путь народов Севера к социализму. М., 1971. 391 с.
Увачан В. Н. Народы Севера в условиях развитого социализма. Красноярск, 1977. 128 с.
Угрин М. И. Шамгар-Шурагс. — Изв. Сибирского отделения АН СССР, 1971, № 6, вып. 2, с. 129—133.
Угринович Д. М. Обряды. За и против. М., 1975. 175 с.
Угринович Д. М. О марксистском понимании религии. — СЭ, 1980, № 1, с. 66—71.
Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961. 210 с.
Узнадзе Д. Н. Психологические исследования. М., 1966. 450 с.
Файнберг Л. А. Хозяйство и культура таймырских нганасан. — СЭ, 1959, № 2, с. 47—60.
Файнберг Л. А. Терминология родства нганасан как исторический источник. — ТИЭ, 1962, т. 78, с. 226—237.
Файнберг Л. А. О некоторых параллелях в культуре самодийцев и эскимосов. — В кн.: Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981, с. 128—142.
Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964, т. I.
Федосеев П. Н. Возникновение и первоначальные формы религиозных верований. — В кн.: Общество и религия. М., 1967, с. 108—142.

Фишер И. Е. Сибирская история. СПб., 1774. 631 с.
Фрадкин Н. Г. Путешествия И. И. Лепехина, Н. Я. Озерецковского, В. Ф. Зуева. М., 1948. 95 с.
Фрадкин Н. Г. Академик И. И. Лепехин и его путешествие по России. М., 1950. 216 с.
Францов Г. П. Научный атеизм. М., 1972. 628 с.
Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. 454 с.
Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. 239 с.
Фролов Б. А. Астральные мифы и рисунки. — В кн.: Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982, с. 41—58.
Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1980. 831 с.
Хазанович А. Друзья мои нганасаны. Красноярск, 1973. 295 с.
Харузин Н. Этнография. СПб., 1903, вып. IV. 295 с.
Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня. — Этнографическое обозрение за 1906 г. М., 1907, № 3 и 4, с. 68—205.
Хелимский Е. А. Древнейшие венгерско-самодийские языковые параллели. М., 1982. 164 с.
Хлобыстин Л. П. Новое о древнем населении Таймыра. — ПАС. Томск, 1969, с. 141—143.
Хлобыстин Л. П. Древнейшая литейная форма с антропоморфным изображением из Заполярья. — КСИА, 1971, вып. 127, с. 114—116.
Хлобыстин Л. П. Проблемы социологии неолита Северной Евразии. — В кн.: Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972, с. 26—42.
Хлобыстин Л. П. О древнем населении Арктики. — КСИА, 1973, вып. 136, с. 11—16.
Хлобыстин Л. П., Грачева Г. Н. Новые данные о древностях Таймыра. — В кн.: Археологические открытия 1972 г. М., 1973, с. 244—245.
Хлобыстин Л. П., Левковская Г. М. Роль социального и экологического факторов в развитии арктических культур Евразии. — В кн.: Первобытный человек, его материальная культура и природная среда в плейстоцене и голоцене. М., 1974, с. 235—242.
Хлобыстин Л. П., Грачева Г. Н. Появление оленеводства в тундровой зоне Европы, Западной и Средней Сибири. — В кн.: Тезисы докладов конференции «Формы перехода от присваивающего хозяйства к производящему и особенности развития общественного строя». М., 1974, с. 81—86.
Хлобыстин Л. П. Древнейшие бронзолитейщики Сибирского Заполярья. — В кн.: Новейшие открытия советских археологов. Киев, 1975, с. 97—99.
Хлобыстин Л. П. Памятники Сибирского Заполярья и их соотношение с культурами таежной зоны. — В кн.: Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975а, с. 100—110.
Хлобыстин Л. П. Происхождение нганасан по археологическим данным. — В кн.: Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981, с. 102—105.
Хлобыстин Л. П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии. Автореф. докт. дис. М., 1982. 36 с.
Хомич Л. В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966. 329 с.
Хомич Л. В. Ненецкие предания о сихиртя. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 59—69.
Хомич Л. В. Одежда канинских ненцев. — В кн.: Одежда народов Сибири. Л., 1970а, с. 100—121.
Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке. — ПЧС. Л., 1976, с. 16—30.
Хомич Л. В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976а. 189 с.
Хоппал М. Система верований и общественное сознание. — AE. Budapest, 1979, t. 28, fasc. 1—4, s. 177—188.
Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири / Под редакцией И. С. Вдовина. Л., 1979. 227 с.
Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. 439 с.
Цинциус В. И., Бугаева Т. Г. К этимологии названий металлов и их сплавов

в алтайских языках. — В кн.: Исследования в области этимологии алтайских языков. Л., 1979, с. 18—52.
Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. — МИА, 1957, № 58, с. 136—245.
Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров. — ТИЭ, 1959, т. 51, с. 114—156.
Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала. М., 1971. 120 с.
Чернецов В. Н. Наскальные изображения уральского ареала. — В кн.: Проблемы археологии и древней истории угров. М., 1972, с. 32—55.
Чибизов И. Я. Инородцы Енисейской губернии в первые годы ее существования. — Сибирский архив. Минусинск, 1914, № 9, с. 383—390.
Чиндина Л. А. Могильник Рёлка на Средней Оби. Томск, 1977. 192 с.
Чистов К. В. Фольклор и этнография. — СЭ, 1968, № 5, с. 3—12.
Чистов К. В. О взаимоотношении фольклористики и этнографии. — СЭ, 1971, № 5, с. 17—24.
Чудновский С. Енисейская губерния. Красноярск, 1885. 197 с.
Шаргородский С. М. Об юкагирских письменах. — Землеведение. М., 1895, кн. II и III, с. 135—148.
Шатилов М. Б. Ваховские остяки. Томск, 1931. 175 с. (Тр. Томс. краеведч. музея; Т. IV).
Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб., 1855. 665 с.
Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. 572 с.
Экспедиция Беринга. Сборник документов. М., 1941.
Юкагиры. Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1975. 244 с.

Bergsland K. The Mordvinian Conjugation as a Problem of Reconstruction. — MSFOu, 1973, № 150, p. 44—52.
Bouda K. Die Sprache der Jenissejer. — Anthropos. Freiburg Schweiz, 1957, vol. 52, fasc. 1—2, s. 65—134.
Castren M. A. Wörterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen. Petersburg, 1855. 404 S.
Castren M. A. Reiseberichte und Briefe. Petersburg, 1856. 527 S.
Castren M. A. Ethnologische Vorlesungen über die Altaischen Völker. Petersburg, 1857. 257 S.
Death and Disposal of the Dead. — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburg, 1911, vol. IV, p. 411—511.
Dolgikh B. O. Nganasan Shaman Drums and Costumes. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 341—351.
Dolgikh B. O., Fainberg L. A. Some parallel features in the culture of Samoyedes and Eskimos. — De Actas der XXXIII Congresso international de americanistas Cellebrado on San Lose de Costa Rica, 1958, t. II, p. 88—97.
Ebert M. Die Anfänge des europäischen Totenkultus. — Prähistorische Zeitschrift. Berlin, 1922, Bd. XIII und XIV, S. 1—19.
Frazer J. G. Fear of the Dead in primitive Religion. London, 1933, vol. I. 204 p.; 1934, vol. II. 151 p.; 1936, vol. III. 323 p.
Gennep A. Les Rites de Passage. London—Paris, 1909. 288 s.
Gračeva G. N. Nganasan Shaman Costume. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 315—323.
Gračeva G. N. Dinamics of elements of Tradition Nganasan Outlok. — In: Congressus Quintus Internationalis Fienno-Ugristarum. Turku, 1980, part II, p. 278.
Hajdú P. The Samoyed Peoples and Languages. Bloomington—The Hague, 1963. 114 p.
Hajdú P. The Classification of Samoyed Shamans. — In: Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968, p. 147—174.
Hajdú P. Samoedologische Schriften. Szeged, 1975. 145 S.
Hajdú P. The Nenets Shaman Song and Its Text. — In: Schamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 355—372.
Harva U. Lappalaisten uskonto. Porvoo, 1915. 112 s.

Harva U. Fenno-Ugric, Siberian Mythology. Boston, 1927. 587 p. (The Mythology of All Races; T. IV).
Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker. Porvoo—Helsinki, 1938. 634 S. (FFC; N 125).
Harva U. Elävä ruumus. — Suomalainen Suomi. Helsinki, 1945, s. 19—28.
Honko L. Introduction to Symposion Ethnologie, Folkloristik and Mythologie. — In: Congressus Quintus Internationalis Fenno—Ugristarum. Turku, 1980, part IV, p. 251—254.
Hultkrantz Å. Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures. — In: Hunting and Fishing. Luleå, 1965, p. 265—318.
Itkonen T. I. Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den Finnischen Lappen. Helsinki, 1946. 320 s. (MSFOu; T. 87).
Jochelson W. The Yukagir and the Yukagirized Tungus. Leiden—New York, 1910, part I. 133 p.; 1924, part II. 469 p.
Karjalainen K. Die Religion der Jugra—Völker. Bd. I. Porvoo, 1921. 204 s. (FFC; № 41).
Lehtisalo T. Entwurf einer Mythologie de Jurak-Samoeden. Helsinki, 1924. 171 s. (MSFOu; T. 53).
Lippert J. Der Seelencult in seinen Berichungen zur althebräischen Religion. Berlin, 1881. 181 S.
Manker E. Lappmarksgravar. Stockholm, 1961. 325 s. (Acta Lapponica; T. XVII).
Manninen J. Vartaloverhot. — Suomen Suku. Otava, 1890, vol. III, s. 344—345.
Munkácsi B. Seelenglaube und Totencult der Wogulen. — Keleti Szemle. Budapest, 1905, evf. VI, sz. 1, s. 65—130.
Nahodil O. Mother Cult in Siberia. — In: Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968, p. 459—478.
Otto W. F. Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Berlin, 1923. 93 S.
Paasonen H. Über die urspünglichen Seelenvorstellungen bei den finnish-ugrischen völkern. — JSFOu, 1909, t. XXVI, s. 1—27.
Paulson I. Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Stockholm, 1958. 407 S.
Paulson I. Die Tierknochen im Jagdritual nordeurasischen Völker. — Zeitschrift für Ethnologie. Braunschweig, 1959, Bd. 84, Hft. 2, S. 270—293.
Paulson I. Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völker. — Ethnos. Stockholm, 1960, vol. 25, N 1—2, s. 84—118.
Paulson I. Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker. — Die Religionen der Menschheit. Stuttgart, 1962, N 3, S. 1—144.
Pettersson O. Jabmek and Jabmeaimo. Lund, 1957. 253 p.
Popov A. A. Die «kuojka». — OEM. Budapest, 1959, S. 23—37.
Popov A. A. How Sereptie Djaruoskin of the Nganasans (Tavgi Samoyeds) Became a Shaman. — In: *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia.* Budapest, 1968, p. 137—145.
Rudenko S. I. Die Ugrier und die Nenzen am unteren Ob. — AE. Budapest, 1972, t. 21, fasc. 1—2, s. 1—55.
Schrieder E. Рец.: А. А. Попов. Нганасаны. М.; Л., 1948. — L'Anthropologie. Paris, 1951, t. 54, № 5—6, s. 515—516.
Shirokogoroff S. M. Psychomental complex of the Tungus. London, 1935. 469 p.
Siikala A.-L. The Rite Technique of the Sibirian Shaman. Helsinki, 1978. 385 p. (FFC; № 220).
Siikala A.-L. Personal and social meanings of story-telling. — In: Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum. Turku, 1980, part IV, p. 373—388.
Simčenko Ju. B. Mother Cult among the North-Eurasian Peoples. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 503—514.
Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Berlin, 1972.
Storå N. Bureal costoms of the skolt Lapps. Helsinki, 1971. 323 p. (FFC; N 210).
Vahter T. Obinugrilaisten kansojen koristekousit. Helsinki, 1953. 216 s.
Wiklund K. B. Lärobok i lapska språket. Uppsala, 1915. 314 s.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АЛЧИЭ — Архив Ленинградской части Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
ВА — Вопросы антропологии. Москва.
ВГО — Всесоюзное географическое общество.
ВИРА — Вопросы истории религии и атеизма.
ВСОРГО — Восточно-Сибирское отделение Русского географического общества.
ВЯ — Вопросы языкознания. Москва.
ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969.
ЗСОРГО — Записки Сибирского отделения Русского географического общества.
ИЭ — Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
КСИА — Краткие сообщения Института археологии Академии наук СССР.
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры Академии наук СССР.
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР. Москва.
МА — Полевые экспедиционные материалы автора.
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии наук СССР. Ленинград.
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР. Москва.
МНЯ — Материалы по нганасанскому языку Кабинета языкознания Томского педагогического института.
ОСНСС — Общественный строй у народов Северной Сибири. XVII—начало XX в. М., 1970.
ПАИЭА — Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии.
ПАС — Происхождение аборигенов Сибири и их языков.
ПИИЭ — Полевые исследования Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
ПЧС — Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.
РГО — Русское географическое общество.
СА — Советская археология. Москва.
СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии наук СССР.
СОНС — Семейная обрядность народов Сибири.
СФУ — Советское финно-угроведение. Таллин.
СЭ — Советская этнография. Москва.
ТИЭ — Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
ТМАО — Труды Московского археологического общества.
ТМС — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975, т. I; 1977, т. II.
ТОКМ — Таймырский окружной краеведческий музей. Дудинка.
AE — Acta Ethnographica.
FFC — Folklore Fellows Communications.
JSFOu — Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki.
MSFOu — Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki.
OEM — Opuscula Ethnologica memoriae Ludovici Biro Sacra.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Глава 1

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИРОДЕ 21

Глава 2

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ 52

Глава 3

ОБРАЩЕНИЕ С УМЕРШИМИ 76

Глава 4

ШАМАНСТВО 126

Заключение 147

Список основных информаторов 156

Литература 158

Список сокращений 172

Галина Николаевна Грачева

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ОХОТНИКОВ ТАЙМЫРА

(на материалах нганасан XIX—*начала XX в.*)

Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР

Редактор издательства *Г. А. Альбова*
Художник *Г. В. Смирнов*
Технический редактор *Е. В. Траскевич*
Корректоры *А. З. Лакомская*, *О. В. Оленская*
ИБ № 20748

Сдано в набор 16.02.83. Подписано к печати 22.11.83. М-41208. Формат 60×90$^{1}/_{16}$. Бумага типографская № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 11. Усл. кр.-отт. 11.88. Уч.-изд. л. 12.53. Тираж 1850. Тип. зак. № 150. Цена 1 р. 50 к.

Издательство «Наука». *Ленинградское отделение.*
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, 1.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука».
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.