

Департамент образования и молодежной политики
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок

А.А. Бурькин, В.Н. Соловар

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

Ханты-Мансийск

Департамент образования и молодёжной политики
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок



А.А. Бурькин, В.Н. Соловар

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ И ФОЛЬКЛОРУ НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Ханты-Мансийск
2010

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

Бурыкин А.А., Соловар В.Н.

Рецензенты: канд. ист. н. В.Н. Адаев
канд. ист. н. Е.А. Волжанина

Ответственный редактор: докт. ист. наук Д.А. Функ

Б-91 Исследования по этнографии и фольклору народов северо-западной Сибири. Изд-во ООО «Типография «Печатное дело», 2010. – 224 с. ISBN 978-5-91455-016-2

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

Для тех, кто интересуется культурой народов Севера Западной Сибири.



ISBN 978-5-91455-016-2

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

© ООО «Типография «Печатное дело», 2010

Содержание

I. Из истории изучения этнографии и фольклора народов Севера Западной Сибири.....	5
Новое в интерпретации находок из лагеря русских полярных мореходов XVII века на Восточном Таймыре.....	5
Ричард Хаклюйт (1552-1616) и его издания как историко-этнографический источник	13
Языковая ситуация в Западной Сибири в XVI-XVII веках и практика общения русских служилых людей с коренными жителями: этнические, социальные, гендерные аспекты двуязычия в исторической динамике.....	15
Федор Петрович Литке – исследователь этнографии инцев	17
Сочинения Г.А. Пирожникова как источник сведений по этнографии и истории коренных народов Обь-Иртышского Севера в начале XX века.....	21
Страницы истории этнографического изучения народов Севера Западной Сибири в XX веке. О тех, кто не вернулся из экспедиций... (Н.А. Котовщикова, Я.Н. Попова, Г.Н. Грачева, А.И. Пика).....	22
Этноды по гидронимии Западной Сибири. Обь, Иртыш, Енисей.....	35
Институт народов Севера.....	41
Североведение в Герценовском университете. Институт народов Севера /Под научн. ред Г.А.Бордовского. СПб., Астерион, 2003.- 196 с.....	43
Северяне и война.....	45
II. Некоторые проблемы археологии и этнографии.....	46
Проблемы изучения и этнографической интерпретации археологических памятников островов Северного Ледовитого океана.....	46
Миграции с востока на запад и проблемы этнокультурной истории народов побережья Северного Ледовитого океана.....	46
Восточносибирские древности в описании путешествия Ф.П. Врангеля.....	47
Этноархеология острова Врангеля (вопросы историографии)	48
Проблемы этнографического изучения и задачи археологических исследований следов пребывания коренных жителей побережья Северного Ледовитого океана на Медвежьих островах.....	50
Древности Новосибирских островов.....	53
Этногенез эвенков, проблема этнической принадлежности неолитических культур Прибайкалья и тунгусско-тюркские этнокультурные связи в свете некоторых новых данных.....	55
Заметки на полях книги Г.Г. Шнета "Введение в этническую психологию" (к 80-летию первого издания): о генезисе идеи этнической психологии и о месте этнической психологии среди этнологических дисциплин.....	57
Коллективное и индивидуальное в гендерной ориентации: два полярных стереотипа поведения у представительниц малочисленных народов Севера.....	60
Некоторые современные проблемы развития литератур малочисленных народов Севера в свете гендерного анализа.....	63
Национальные средства массовой информации на языках малочисленных народов Севера РФ: трудная судьба - почему?.....	66
Развитие региональной образовательной инфраструктуры - безальтернативная задача реформирования и развития системы образования для коренных народов Севера.....	68
III. Современные проблемы изучения традиционных религиозных верований ханты и манси.....	69
Золотая баба – идол или топоним?.....	69
Вертикальные и горизонтальные компоненты в модели мира у народов Западной Сибири.....	72
Представления манси о хозяйках леса <i>мис-нэи</i> их аналоги в религиозных воззрениях народов Сибири и Дальнего Востока.....	74
Шаманы и шаманство как социокультурный феномен.....	76
Что такое шаманство и кто такие шаманы.....	76
Психология шамана.....	81
Обретение шаманского дара.....	86
Характер шаманства. Функции шаманов.....	95
Духи-помощники шаманов.....	102
Шаманский костюм и атрибуты.....	107
Шаманское лечение.....	116
Шаманская практика предсказания будущего.....	120
Проводы умерших в Нижний мир.....	127
Шаманские фокусы, или иллюзионистская практика.....	129
Похороны шамана.....	137
Проблемы происхождения шаманства как социального института и шаманизма как формы религиозного избранничества.....	140

как формы религиозного
 исследований и разработок
 Ханты-Мансийского автономного
 округа – Югры
 Научно-библиографический отдел

Шаманы и шаманство за пределами Сибири.....	144
Шаманы и шаманство в ряду практик общения с иррациональными силами.....	145
Лар Л.А. Культурные памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень, изд. Института проблем освоения Севера, 2003. – 173 с.....	161

IV. Традиционный фольклор обско-угорских народов в контексте типологии.....163

Сказка в ресурсах Интернета и перспективы сказковедения.....	163
Мансийская параллель к калмыцким стихотворениям-приметам «шинж» и фрагментам калмыцкого эпоса «Джангар» на фоне аналогичных образцов фольклора народов Сибири. О соотношении сказочных текстов и афористических жанров в мансийском фольклоре: к проблеме типов загадок и жанра антизагадок.....	169
Хантыйская загадка.....	172
Хантыйская сказка.....	176
Фразеологизмы хантыйского языка, связанные с укладом жизни и обычаями.....	178
Тексты.....	180
Материалы по фольклору финно-угорских и самодийских народов в коллекциях Фонограммархива ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.....	187
Краткий обзор научных публикаций собирателей фольклора народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока и сведения об отдельных исполнителях записей фольклора этих народов. Биобиблиографическая информация к материалам, хранящимся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.....	189
Сведения о некоторых исполнителях записей образцов фольклора и поэтического творчества народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, находящихся в коллекциях Фонограммархива ИРЛИ.....	192
Эвенкий фольклор.....	196

V. Традиционная культура и музей.....198

Градации этнической культуры и меры этничности культуры (по материалам разных социотерриториальных групп малочисленных народов Севера РФ).....	198
Этничность и ее знаковые комплексы в разных сферах духовной культуры (по материалам народов Крайнего Севера РФ).....	200
Градации народности культуры.....	203
О границах между настоящими и ненастоящими предметами в традиционной этнической культуре.....	205
Образ этноса в музее его восприятие посетителем.....	207
Экспозиции и фонды региональных музеев и их роль в изучении этнографии народов Сибири (некоторые специальные проблемы).....	208
Этнографические экспозиции музеев и предметы традиционных культов и шаманства народов Сибири: аспекты изучения и экспозиционной работы.....	212
Анимистические культовые предметы: религиоведческие и искусствоведческие аспекты изучения, экспозиционной работы и комментирования.....	214
Региональная субкультура приезжего населения Крайнего Севера РФ, ее историческая судьба и проблемы ее сохранения и изучения.....	215
Хроника морских катастроф и аварий на Северном морском пути в XX веке.....	217

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

А.А. Бурькин

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

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

Как на момент публикации находок, так и в настоящее время среди исследователей не существует единства в определении направления плавания мореходов, лагерь которых был найден на острове Фаддея, а избушка и останки трех человек – на берегу залива Симса. Большинство ученых полагают, что мореходы плыли из устья Енисея к востоку, однако некоторые авторы (М.И. Белов, В.А. Троицкий) считали, что мореходы плыли из устья Лены на запад. На основании находки "клада", составляющего значительный по объему комплекс монет XVI-XVII веков, лагерь мореходов датировался временем около 1617 г., а само плавание приурочивалось ко времени запрещения Мангазейского морского хода (1610 и 1616-1619 гг.) – впрочем, сторонники версии о плавании мореходов с Лены на запад датируют находки временем около 1640 г. (В.А. Троицкий) или 1686 г. (М.И. Белов)³. Сразу надо сказать о том, что высказывающиеся в литературе разными авторами версии о том, что плавание мореходов осуществлялось на двух кочах, потерпевших аварии в разных местах (С.В. Обручев, В.А. Троицкий) или даже трех кочах (Л.М. Свердлов) маловероятны – находки, сделанные гидрографами и археологами, однозначно составляют единый комплекс.

Все вещественные находки из лагеря полярных мореходов, сделанные гидрографами и археологами, хранятся в Музее Арктики и Антарктики (Санкт-Петербург). Эти материалы в разное время привлекали внимание историков, географов и этнографов, хотя последующие годы не дали каких-либо новых существенных результатов в интерпретации находок.

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

На некоторые из таких вопросов попытался дать ответ в своем новом труде и Л.М. Свердлов, автор последней по времени книги, посвященной находкам на Восточном Таймыре. Стоит сразу же указать как на большое достоинство новой книги Л.М. Свердлова, то, что она написана с хорошим знанием предмета и с учетом большого количества современной научной литературы, посвященной этим находкам,⁴ и это обстоятельство позволяет относиться к ней как к серьезной исследовательской работе. Бесспорно, автор имеет широкий исторический и географический кругозор, что помогает ему в работе и делает его книгу весьма занимательным чтением как для специалистов-историков и географов, так и для широкого круга краеведов или любителей приключенческой литературы.

Основной предмет внимания Л.М. Свердлова заключен не столько в самих предметах, принадлежавших мореходам и найденных гидрографами и археологами, сколько в установлении целей и задач, маршрута и предполагаемого времени морской экспедиции, лагерь которой был обнаружен через 300 с лишним лет после гибели ее участников, и такой подход является достаточно новым в изучении обсуждаемой проблемы. Автор не случайно сосредоточил свое внимание не только на обстоятельствах, при которых был закрыт Мангазейский морской ход и времени этого события – 29 ноября 1619 года (с чем обычно связывалось это плавание мореходов), сколько на обстоятельствах и времени получения сведений о реке Лене. Он приводит точную дату получения русскими людьми первых известий о реке Лене, которая известна из документов – это 28 июня 1621 года (с. 77), но при этом допускает, что о ней могло быть известно и ранее.⁵ По мысли автора, эти два события и послужили причиной плавания мореходов с запада, из устья Енисея, на восток, то есть на Лену. Новым, во всяком случае мало известным, следует признать и сообщение о том, что где-то после 1616 года в районе устья Енисея

потерпело крушение какое-то иностранное судно⁶ - и эта проблема, обозначенная автором, ждет своего разрешения. Однако, как нам представляется, в книге Л.М. Свердлова есть некоторые просчеты и заблуждения, касающиеся этнографических реалий и интерпретации географических названий в исторических источниках.

Предположение автора о том, что у берегов Таймыра погибли не один, а два коча - один у острова Фаддея, другой у берегов залива Симса,⁷ пока может рассматриваться лишь как очень смелая гипотеза. Анализ вещественных материалов показал, что все найденные на острове Фаддея и на берегу залива Симса предметы однозначно составляют единый комплекс. В развитие своей гипотезы Л.М. Свердлову приходится допускать, что на каждом из кочей находилась женщина-самоедка (части женского костюма, украшения и предметы женского рукоделия найдены в обеих точках находок, а останки женщины из коренного населения найдены в избушке в заливе Симса). Это, конечно, возможно - но, признаем, значительно менее вероятно, нежели традиционная версия о едином источнике предметов на острове Фаддея и в заливе Симса. На этом фоне связь находки зимовья и предметов вооружения на острове Большой Бегичев в начале XX века с третьим судном той же самой экспедиции,⁸ следы пребывания которой обнаружены в двух указанных выше местах, выглядит едва ли не домыслом. Во всяком случае для таких утверждений нет никаких оснований: отметим, что и судьба предметов, которые видел Н. Бегичев на острове, носящем ныне его имя, к большому сожалению неизвестна.

Л.М. Свердлов считает, что мореходы, погибшие на восточном Таймыре, шли с востока на запад, и конкретно - на реку Лену, к якутам и тунгусам - в этом его убеждают находки серебряных изделий, а серебро является и по сей день любимым металлом этих народов.⁹ Аргументация автора, надо признать, весьма изящна и нова, однако спорна - популярность серебряных украшений у якутов и тунгусов (эвенков и эвенов) севера Якутии, как представляется, должна относиться к более позднему времени, нежели начало XVII века: во всяком случае, распространение серебряных изделий у жителей бассейна Лены в XVII веке пока не подтверждено должным образом ни вещественными находками, ни документальными источниками.

Утверждение о том, что река с названием *Satonga* или *Satowga*, встречающееся у Дж. Логана и В. Перлоу - это не Нижняя Тунгуска, а река Хатанга, что существенно меняет географические представления названных английских авторов о Таймыре и прилегающих к нему территориях, на самом деле весьма и весьма спорно. Далее автор вскользь отмечает, что эвенки в своих песнях называют Катангой Нижнюю Тунгуску¹⁰ - но он не учитывает того, что эвенки называли эту реку Катангой всегда, и они так называют ее на своем языке и до сих пор, при этом не только в песнях. Следовательно, то, что англичане под этим названием могли узнать о реке Хатанге, является если не прямо ошибочным утверждением, то во всяком случае весьма гипотетическим. По правде говоря, такие случаи в интерпретации исторической топонимики Сибири не единичны, однако же едва ли стоит умножать их число при наличии бесспорных фактов приурочения ономастических единиц к известным географическим объектам.

Л.М. Свердлов полагает, что огнестрельное оружие стало ненужным мореходам из-за того, что у них отсутствовал порох.¹¹ Это не совсем так - на острове Фаддея в "складе" найдены остатки бочонка с порохом. Что же касается погнутого ствола пищали, то мы думаем, что ствол одной из пищалей был изогнут по той причине, что сама пищаль из-за отсутствия других предметов использовалась как рычаг при безуспешных попытках снять коч с мели - потому-то она и была оставлена на острове, непосредственно вблизи места кораблекрушения.

Как хорошо известно, среди найденных предметов: принадлежавших мореходам, был обнаружен значительный по объему клад серебряных монет, очевидно, составлявший общую казну участников морской экспедиции. Казна была поделена на две неравные части и укрыта в двух местах вместе с другим имуществом мореходов на острове Фаддея и в заливе Симса. Казна полярных мореходов, насчитывающая в общей сложности 3557 серебряных монет от Ивана III до Михаила Романова (3414 копейки и 143 "денги"), как установил Г.И. Спасский еще в 1940-е годы, по самым поздним монетам датируется 1617 годом. Эта дата рассматривается как время отправления владельцев казны в их последнее плавание, а сама экспедиция традиционно привязывается по времени к закрытию Мангазейского морского хода, т.е. к 1619 г.¹²

Сам по себе состав монет из казны полярных мореходов может и должен быть подвергнут дальнейшему изучению. В ходе его исследования в 1940-е годы было установлено время чеканки монет по периодам правления тех или иных царствующих особ, однако самое происхождение монет, то есть монетные дворы, где были отчеканены монеты, составившие казну (Москва, Новгород, Псков, Тверь),¹³ остается без определения, хотя оно принципиально важно для изучения условий формирования этой казны. Территориально наиболее интересным для сравнения с казной таймырских мореходов, несмотря на удаленность находок и вероятную хронологическую разницу во времени сокрытия, является клад с серебряными русскими монетами XVI-XVII веков, который был найден в селе Аяк на берегу реки Деп в бассейне Зен,¹⁴ однако пока не известно, сохранен ли этот клад до настоящего времени.

Состав монет, обнаруженных в заливе Симса и на острове Фаддея, представлен в двух таблицах:

Таблица 1. "Копейки"

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

Таблица 2. "Денги"

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

* Примечание. После правления Федора Иоанновича "денги" не чеканились.

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

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

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

Попробуем рассчитать, чему могла быть равна доля спутницы мореходов, разделившей с ними их трагическую судьбу. При равных долях 7 участников из всего количества найденных монет на каждого приходится около 508 монет. Если допустить, что женщине была выделена половина доли, тогда ее часть будет составлять примерно 273 монеты - обратим внимание, что общее число найденных "денег" составляет чуть меньше половины этого количества. Если принять число участников похода равным 14, а долю женщины - за половину доли мужчины,¹⁵ то получится, что самоедка-спутница мореходов должна была иметь в собственности около 131 монеты - а эта цифра предельно близка общему количеству найденных в заливе Симса "денег" (74 монеты), то есть мелких монет, и монет, оставшихся без нумизматического определения, то есть стертых и изношенных монет (56 монет). Очевидно, только этим и может объясняться столь большое количество "денег" в части казны, найденной в заливе Симса, и заметное количественное преобладание стертых монет в этой части клада - обратим внимание еще раз, что именно эти две группы монет (и только они) нарушают однородное пропорциональное распределение всех монет в обеих частях казны мореходов. При этих расчетах получается, что женщина-самоедка, взятая, как водилось среди казаков и промышленных людей "в вожи и для толмачества", имела

право только на половину доли участника экспедиции, и к тому же была в известной мере обманута своими спутниками-поморами — не иначе мореходы решили так: самоседа так или иначе не пойдет со своей долей денег на рынок или в лавку, все равно навесит на одежду или обменяет родственникам для того же самого — так для этого и денежки, и сбитые монеты хороши будут...

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

Среди предметов, принадлежащих мореходам на правах личных вещей или предназначенных для меновой торговли с местным населением, в двух местах, где находились разные группы мореходов, были найдены 9 нательных крестов (3 на острове Фаддея и 6 в заливе Симса) и 3 наперсных креста (1 на острове Фаддея и 2 в заливе Симса). Совершенно ясно, что это не могли быть собственные нательные кресты участников экспедиции, которые с ними не могли бы расстаться и не могли бы положить их в укрытия вместе с другими вещами. Среди найденных вещей нет таких предметов, которые указывали бы на то, что в морской экспедиции принимал участие кто-то из лиц духовного звания, в чьи обязанности входило бы обращение местных жителей в православную веру. Едва ли такие обязанности мог взять на себя и руководитель экспедиции, останки которого, как вполне возможно, тоже были найдены в избушке в заливе Симса. Вместе с тем трудно будет всерьез утверждать, что нательные и наперсные кресты оказались у мореходов после того, как отчаянные люди где-то ограбили церковь, церковную лавку или кого-то из лиц духовного звания. Откуда же у профессиональных мореходов, занимавшихся охотничьим промыслом и торговыми делами, могли в таком количестве взяться кресты, и тем более — наперсные кресты?

Надо полагать, что кресты, как нательные, так и наперсные, были изготовлены или приобретены участниками экспедиции для обмена или меновой торговли с местными жителями. Хотя это и может показаться странным, но коренные жители Севера и Сибири, обращаемые в христианство, распоряжались культовыми предметами и атрибутами далеко не так, как мы можем думать исходя из нашего собственного культурного опыта. У нас есть свидетельства того, что новокрещенные коренные жители Сибири носили полученные ими православные нательные кресты не так, как мы могли бы думать — на шнурке под одеждой; они носили эти кресты напоказ на одежде, точно так же, как они носили традиционные украшения. В начале XIX века Ф.Ф. Матюшкин отметил, что чукотский старшина (окрещенный не ранее чем в 1810-е годы) носил поверх кухлянки два образа и четыре креста.¹⁶ Можно думать, что нательные кресты, соизмеримые по размерам с металлическими подвесками-украшениями, по эстетическим представлениям народов Севера Сибири или по ассоциации с традиционными амулетами-охранителями, как и металлические подвески, должны были носиться в некотором множестве.

Как это ни странно, но те кресты, которые были восприняты авторитетными интерпретаторами таймырских находок как наперсные, и которые воспринимаются нами как наперсные, вполне могли и не являться таковыми в сибирской реальности начала XVII века. Недавно Ханты-Мансийский музей приобрел крест, полученный в 1919 году при крещении Татьяной Сергеевной Молдановой, ханты по национальности. Размеры этого креста — 6,7 на 4,5 см.¹⁷ Крест такого размера в нашем сознании ассоциируется с наперсными крестами, но в данном случае такой крест выполнял в обряде крещения и в применении (постоянном или временном ношении) функции личного нательного креста. Очевидно, мореходы, имевшие некоторый опыт в меновой торговле, знали запросы своих партнеров по торговым операциям, имели у себя в запасе как нательные кресты обычного размера, так и кресты большего размера, которые и были приняты археологами XX века за наперсные кресты, ассоциирующиеся с атрибутом лиц духовного звания.

Отмеченная аналогия заставляет сделать одно оригинальное предположение относительно возможного исходного пункта погибшей экспедиции. В качестве постоянного места обитания русских мореходов, откуда они отправились в свое последнее плавание, назывались города русского Севера от Архангельска до Мангазея. Если кресты большого размера, найденные среди вещей мореходов, имеют сходство с крестами, распространенными у хантов, то не так уж невероятно то, что местом проживания мореходов и областью их торговых операций, давшим им опыт общения с коренными жителями, был Обь-Иртышский Север — например, Тобольск, а вовсе не лежащая к востоку от устья Оби Мангазея, и тем более не западные территории, как то Архангельск или Кольский полуостров.¹⁸ К сожалению, мы лишены возможности проверить высказанное предположение по архивным документам большинства западносибирских городов, поскольку все архивы в Тобольске уничтожены многократными пожарами.

На основании количества монет, относящихся ко времени правления одной и той же царствующей особы, нам представляется возможным рассчитать ожидаемую вероятность пропорционального представления монет времени того или иного правителя, и сравнивая ее с числом реально найденных монет, можно попытаться установить примерное время формирования основной части казны мореходов, чей лагерь был обнаружен на берегах Северного Ледовитого океана более чем через 300 лет после того, как они дали отважным первопроходцам их последнее пристанище.¹⁹

В казне мореходов представлены монеты от Ивана III (всего одна, ныне утрачена) до Михаила Романова, таким образом, в ней присутствуют монеты за 84 года — с 1533 по 1617 годы. Таким образом, на каждый из годов этого периода в казне приходится примерно 39,7 монеты. Принимая во внимание продолжительность царствования того или иного правителя или длительность исторического периода, можно проследить, насколько

соответствует теоретической вероятности число монет того или иного времени, реально представленное в казне мореходов. Результаты этих расчетов приведены в следующей таблице:

Таблица 3. Ожидаемая величина и реальное количество монет в казне мореходов с учетом распределения монет по продолжительности правления царствующих особ.

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

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

Далее в распределении монет по сравнению с ожидаемыми пропорциями начинаются странности, которые на первый взгляд выглядят малопонятными и противоречащими обычному распределению монет вкладах и любых монетных комплексах, согласно которым более поздние монеты численно преобладают над более ранними.²⁰ Количество монет времени Василия Шуйского, правившего 4 года, уже не более чем в три раза, а только примерно вдвое выше рассчитанного ожидаемого количества монет этого царя. Число монет периода интервенции 1610-1612 годов оказывается лишь незначительно выше рассчитанного ожидаемого, а число монет Михаила Федоровича Романова, относящихся к самому последнему периоду времени формирования казны – почти в два раза ниже среднего. Исследователи пытались объяснить столь незначительное количество монет времени Михаила Федоровича в казне мореходов и полагали, что поздние монеты 1610-1617 годов на момент формирования казны попадали в Поморье и Сибирь в недостаточном количестве, чем и обуславливается их незначительное число в составе казны мореходов. Мы постараемся дать этому факту иное объяснение, которое будет увязываться с общей динамикой пропорций реального наличия монет того или иного правителя в казне мореходов и ожидаемого вероятного их количества.

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

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

В связи со сказанным нам хотелось бы обратить внимание, что в известных кладах, соотносящихся по времени формирования с казной мореходов, состав монет по периодам чеканки оказывается иным и существенно отличается от состава рассматриваемой казны именно в количестве монет позднейших периодов.²¹ В любом случае монеты из таймырской казны в наши дни требуют внимания специалистов-нумизматов и нуждаются в дальнейшем исследовании, которое обещает очень интересные и важные результаты.

Мы в настоящей работе предлагаем следующую версию развития событий на острове Фаддея и в заливе Симса.²² Примерно в 1619-1620 гг. во время навигации – летом или ранней осенью – коч с командой в 7 человек (число принимается для простоты расчетов, но по количеству некоторых найденных предметов оно может быть равно и 14, тогда казна делится как 6 : 8), шедший от устья Оби и далее от устья Енисея на восток, сел на мель или был затерт льдами у острова Фаддея. При безуспешных попытках снять его с мели мореходы погнули ствол одной пищали (найдена на берегу острова Фаддея). Имущество промышленно-торговой экспедиции (пушнина, стрелы, порох, детали для ловушек на песцов, часть личных вещей), однозначно указывающее на цели плавания мореходов, было выгружено на остров и укрыто. Поскольку с коча был снят такой легкий груз, как меха, и одновременно с ними – стрелы и насторожки ловушек, есть основания догадываться, что мореходы не столько стремились разгрузить коч, сколько постарались убрать с судна охотничье снаряжение и добычу; вероятно, вследствие того, что они не имели разрешения на морские походы и на промысел и явно не желали попадаться на глаза представителям местной власти. При отсутствии на судне тех предметов, которые явно выдавали в них торговцев и промышленников, занимающихся добычей пушницы, они могли бы сойти за охотников на морского зверя, занесенных штормом или льдами далеко на восток от районов промысла.²³ Как показывает распределение монет, участники экспедиции разделились в отношении, близком к 3/4, при этом в составе отряда была женщина-аборигенка (ненка, тундровая энка или нганасанка – однозначно это была ненка, если мореходы вышли в плавание из устья Оби), выполнявшая роль толмача (найденны части ее костюма и ее останки). Очевидно, именно ее денежная доля в "денгах" (самых мелких монетах) и стертых монетах, оставшихся без хронологического определения, объясняет преобладание таких монет в заливе Симса. Следовательно, участников похода было 7 (это принимается как рабочая гипотеза) или 14 (в этом случае своих хозяев находят нательные кресты и навигационные приборы, а денежные доли могут быть пересчитаны). Скорее всего, три человека остались на острове около аварийного коча (им была оставлена их часть общей казны), а четверо, в их числе женщина, дошли до залива Симса и построили избушку. В начале зимы коч был унесен дрейфующими льдами в море и те, кто остался на острове, пропали без вести вместе с ним (остатки коча не обнаружены, но на острове Фаддея найдены части лодки). Четверо, в том числе женщина, дошли до залива Симса и соорудили избушку. Промысловое оружие – стрелы, а также бочонок с порохом – осталось на острове: с собой было взято оборонительное оружие, необходимое для защиты от белых медведей (нож-пальма и рогатина, найденные непосредственно возле избушки и, следовательно, положенные наготове) и по крайней мере одна пицаль. С наступлением зимы один из членов отряда, который имел при себе единственную исправную пицаль, ушел на поиски людей, оставив часть вещей (в заливе Симса найдено 14 пуль, но не найдено самого оружия) и бесследно исчез в тундре. В течение какого-то времени оставшиеся в избушке люди питались мясом добываемых песцов (найденно множество песцовых черепов со следами вскрытия для того, чтобы извлечь мозг). На некотором удалении от избушки был найден предмет, похожий на тупую стрелу-томар – видимо, эта стрела была потеряна при последнем выходе на охоту, однако выглядит странным то, что охотничьи или боевые луки не были найдены ни на острове Фаддея, ни в заливе Симса. Останки троих людей были найдены среди развалин избушки. Последние дни обитателей одинокой избушки были трагичны: одна человеческая кость была найдена в котле или около котла (в ней повышенное содержание меди). Видимо, женщина-самоедка умерла последней – ей принадлежат больше половины найденных останков и они количественно преобладают над останками мужчин-поморов. После того, как все люди умерли, избушка была разворочена белыми медведями. Если принимать число участников плавания равным 14, то получается, что вместе с судном пропали без вести в море 6 человек, а в тундре – пятеро, но построенная избушка едва ли могла вместить 8 человек.

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

Одна из этих гипотез касается судьбы мореходов, оставшихся на аварийном коче близ острова Фаддея. Вполне возможно, что этот коч был унесен льдами далее на восток – к Новосибирским островам, и тогда мореходы, отправившиеся в свой дерзкий поход, были бы первыми русскими людьми, кто ступил на промерзлую землю острова Котельный. Как известно из сочинений путешественников начала XIX века – М.М. Геденштрома, впервые описавшего находки Якова Санникова на острове Котельном, и Ф.П. Врангеля, который воспроизвел перечень находок в своем описании путешествия по Восточной Сибири и Ледовитому океану,²⁴ в это время на Новосибирских островах были обнаружены следы пребывания людей, которым по праву могла бы принадлежать честь открытия этих островов.

М.М. Геденштром писал: "На западном берегу сего острова [Котельный. – А.Б.] найдена тогда же могла неизвестного человека, от которого остались только несколько разбросанных костей: вероятно, тело было вырыто белым медведем. По найденным тут вещам: кресту, стрелам, форме для дитя пуль, ношенным котам и не-

сколько мочалам (sic!- А.Б.) судить можно о том, что покойник был Архангельский промышленник, заброшенный сюда с товарищами бурей на пути их в Шпицберген. Древнее днище судовое, неподалеку от сего места, подтверждает сию догадку.²⁵ В других источниках отмечается, что при вскрытии могилы промышленника были найдены батас [якутское название ножа-пальмы. – А.Б.], две железные стрелы, калип [форма для литья пуль. – А.Б.], пила, две уды, огниво и кремь, и “желтой меди кастрюля”.²⁶ Существует версия, что остров Котельный был назван “ввиду обнаружения на острове старинного медного котла”,²⁷ хотя по другой версии этот остров получил наименование из-за того, что его первооткрыватели – спутники Ивана Ляхова забыли там медный котел.²⁸

Помимо старого корабельного днища, найденного “близ устья Царевой реки”²⁹ (современная река Балыктах), которому, видимо, на момент его обнаружения вполне могло быть более 100 лет, среди находок из могилы на острове Котельный наше внимание привлекают два предмета – “желтой меди кастрюля”, напоминающая нам о тех котлах, которые были найдены гидрографами на острове Фаддея (с чего и начались находки на месте лагеря мореходов), и калип – форма для литья пуль.³⁰ В XVII-XVIII веках не было еще стандарта на калибр огнестрельного оружия, и, понятно, для каждого ружья требовалась своя форма для отливки пуль. Возникает вопрос: почему такой, без сомнения, ценный предмет, как форма для отливки пуль, был положен в могилу промышленника, а не унесен тем, кому досталась его пищаль? Ответ на этот вопрос один – значит, форма для отливки пищальных пуль стала ненужной из-за того, что сама пищаль была утрачена. А это обстоятельство заставляет вспомнить, что на острове Фаддея были найдены две пищали, одна из которых была приведена в негодность вследствие погнутого ствола и оставлена, а вторая, найденная в 1971 году В.А. Троицким, возможно, просто потеряна. То, что огнестрельное оружие у людей, похоронивших своего спутника на острове Котельном, было, но утратилось, и принадлежности к нему стали им ненужными, находит еще одно подтверждение. Вблизи вскрытой им могилы Яков Санников видел крест с надписью, которая была сделана на прикрепленной к нему пластинке, отлитой из свинца. Очевидно, запас свинца был использован для изготовления этой пластинки после того, как люди с острова Котельный перестали испытывать нужду в свинце для пуль и дроби – и это опять-таки возможно только по той причине, что они потеряли огнестрельное оружие. Может быть, они потеряли его как раз на острове Фаддея? И медный котел был положен в могилу их спутника по той причине, что запас котлов, часть которых также была оставлена на острове Фаддея, явно утерял свою товарную ценность по сравнению с необходимостью выжить? Правда, по описанию найденной Санниковым могилы, она казалась ему довольно свежей и около нее лежала еще не сгнившая щепка – однако не вполне ясно, сколько времени эта щепка могла сохраняться в относительно свежем виде в условиях холодного климата острова Котельный.

Вторая гипотеза касается состава и места отправления экспедиции, участники которой высадились на остров Фаддея и разбили свой последний лагерь на берегу залива Симса. Почти все сторонники наиболее реалистической гипотезы, согласно которой участники экспедиции плыли с запада на Восток, молчаливо полагают, что мореходы вышли в свое последнее плавание из устья Енисея. Мы располагаем относительно поздними для XVII века свидетельствами о попытках плаваний из устья Енисея в сторону устья Лены – так, Н.Г. Спафарий в описании своего путешествия по Сибири писал: «А из устья Енисейского многожды хотели на кочах ехать к Лене реке, и не могли, оттого что льды великие ходят по морю и разбивают кочи».³¹ В топонимике Енисейского Севера сохранилось до наших дней название «Крестовское зимовье» – это зимовье располагалось вблизи памятного креста с указаниями имен мореходов, ходивших на кочах до реки Пясны и без вести пропавших в море,³² однако при этом остается неизвестным, что же появилось раньше – само зимовье или памятный крест, давший ему название. Таким образом, «Енисейская версия» маршрута мореходов, несмотря на свою реалистичность, пока обосновывается только такими сообщениями, которые либо вообще ничего не говорят о трагических исходах плаваний, либо не имеют даты и указывают маршрут плавания пропавшей экспедиции не вполне определенно.

Что касается «Обской версии», основания для которой появились у нас исходя из наличия у мореходов «нанерсных» крестов, то она достаточно неожиданно находит датированное подтверждение в источниках по истории арктического мореплавания первой четверти XVII века. Ф.П. Липке в своей книге «Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан...» в историческом обзоре плаваний в Западной Арктике приводит следующий факт: в 1625 году голландский мореплаватель Корнелий Босман встретил в Карском море русских мореходов. Очевидно, в ответ на расспросы голландца об условиях морского плавания к востоку от устья Оби, мореходы рассказали ему, что “несколько лет назад” отряд из трех судов отправился морем на восток, из них одно, “претерпев великие опасности”, вернулось через год, а два других пропали без вести.³³ Для 1625 года, которым датируются эти сведения, “Несколько лет назад” – это в том числе и 1619 год, то есть год, которым датируется выход интересующей нас торгово-промышленной экспедиции в свое последнее плавание. Таким образом, у нас открываются некоторые возможности не только объединять находки на восточном побережье Таймыра, сделанные в 1940-1945 годах, и свидетельства о находках на острове Котельном, относящиеся к началу XIX века, в единый исторический комплекс, но и связать эти находки с сообщением К. Босмана об исчезновении двух русских судов с командами где-то в Северном Ледовитом океане к востоку от устья Оби за несколько лет до 1625 года, то есть примерно в 1619 году – следовательно, или накануне закрытия Мангазейского морского хода, или вскоре после его закрытия. Бесспорно положительной характеристикой данной гипотезы будет являться то, что она не требует передатировок времени стоянок мореходов, обнаруженных на острове Фаддея и в заливе Симса по сравнению с теми датировками, которые были сделаны при публикациях найденного вещественного материала.

¹ См.: Окладников А.П. Русские полярные мореходы XVII века у берегов Таймыра. М.-Л., 1948; Исторический памятник русского арктического мореплавания XVII века. М.-Л., 1951.

² Свердлов Л.М. Таймырская загадка. М., [Б.и.], 2001. См. Бурыкин А.А. Таймырская загадка // ЯЛИК (Языки. Литература. История. Культура), № 51, 2002, октябрь. С.23.

³ См.: История открытия и освоения Северного Морского пути. Т. 1. М.-Л., 1956; Белов М.И. По следам полярных экспедиций. Л., 1977.

⁴ См. нашу рецензию на эту книгу: Бурыкин А.А. Таймырская загадка // ЯЛИК (Языки. Литература. История. Культура), № 51, 2002, июнь. С.23.

⁵ Свердлов Л.М. Таймырская загадка. М., [Б.и.], 2001. С.84.

⁶ Там же, С.118.

⁷ Там же, С. 35, 129.

⁸ Там же, С. 130.

⁹ Там же, С. 61.

¹⁰ Там же, С. 97, 100.

¹¹ Там же, С. 47.

¹² См. Бурыкин А.А. Два клада с казной полярных мореходов XVII века с Восточного Таймыра: проблемы интерпретации // Клады. Состав, хронология, интерпретация. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 26-29 ноября 2002 г. СПб., 2002. С.248-251.

¹³ Из литературы, посвященной кладам, соотносительным по времени с казной мореходов, см.: Хухарев В.В. Тарские клады: состав и хронология // Клады: состав, хронология, интерпретация. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 26-29 ноября 2002 г. СПб., 2002. С.175-179; Тимошина Н.Н. Клады монет XV-XVII вв. на территории Ивановского края // Там же. С.183-185.

¹⁴ Сообщение об этом кладе см.: Сапунов Б.С. Экспедиция 2000 г. в бассейне Зои (записки археолога) // Традиционная культура Востока Азии. Вып. 3. Благовещенск, 2001. С. 9.

¹⁵ Возможны и иные варианты дежеа казны, допускающие, что глава экспедиции имел право на две доли: или что одна лишняя доля полагалась владельцу коча в соответствии с севернорусским обычаем выделить лишней лад или долю добычи на основное средство ее добычи, переходившую в собственность его хозяина.

¹⁶ Врангель Ф.П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах экспедицией, состоявшей под начальством флота лейтенанта фон Врангеля. 2-е издание, М., 1948. С. 308.

¹⁷ См.: Андриенко Л.С. Особенности комплектования этнографической коллекции в отдаленных северных регионах // Этнографическое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С.137-138.

¹⁸ Даже помимо этого предположения, разумеется, нуждающегося в дополнительных доказательствах, проблема личных православных крестов, которые имели распространение среди коренных жителей Севера Сибири в XVII-начале XX ввек, превращается в интересную проблему этнографических предметов и их роли и места в религиозных и эстетических представлениях, и эта проблема требует специального внимания.

¹⁹ Понятно, что такой метод расчета вероятности количества монет одного и того же правителя в монетном комплексе не дает абсолютно надежных данных. Мы не располагаем точными сведениями об абсолютном количестве монет, отчеканенных монетными дворами в правление того или иного царя. Тем не менее, если предполагать одинаковую интенсивность работы монетных дворов как некую постоянную величину, у нас появляется возможность сравнивать различные датированные монетные клады друг с другом и тем самым пытаться устанавливать обобщения формирования изучаемых кладов.

²⁰ Эта закономерность может нарушаться только по причинам прекращения или резкого уменьшения объема чеканки монет в какой-то определенный период времени – например: как это имело место с чеканкой монет в СССР с 1957 по 1960 год, накануне обмена денежных знаков и монеты, состоявшегося 1 января 1961 года. Монеты чеканки 1958 года составляют большую редкость, а монеты чеканки 1959 и 1960 годов: как кажется: отсутствуют совсем. Однако в аналогичных случаях закономерность будет нарушаться во всех выявляемых монетных комплексах без исключения – от потерянному кошельку до нумизматического собрания любого музея, так что любая неоднородность состава монетных комплексов, представляющих один и тот же период, должна объясняться историей данного монетного комплекса в отдельности.

²¹ См., например: Мокерова Е.Ю. Клад 1614 г. из деревни Лобановка // Клады: состав, хронология, интерпретация. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 26-29 ноября 2002 г. СПб., 2002. С.185-191. Пова это самый близкий к интересующему нас времени клад, материалы по которому оказались доступны нам в публикациях.

²² См. также: Окладникова Е.А., Бурыкин А.А. Комплекс предметов и жилищ русских полярных мореходов XVII в. на острове Фаддея и заливе Симса (новые перспективы интерпретации) // Северный археологический конгресс. Темы докладов Екатеринбург - Ханты-Мансийск, 2002. С. 326-328.

²³ Среди находок в заливе Симса был обнаружен документ с заголовком «Жалованная грамота», который был спрятан в ножнах от ножа; кроме заголовка, более ничего в этом документе прочитать не удалось. У нас есть серьезные основания считать эту «грамоту» фальшивой: как явствует из известных нам материалов по делопроизводству XVII века, жалованные грамоты могли выдаваться от лица царствующей особы и адресовались весьма высокопоставленным лицам, к каковым, разумеется, заурядные сибирские промышленники и торговцы никак не могли относиться. Кроме того, подлинные жалованные грамоты, известные нам по архивным материалам и публикациям документов XVII века, не имели подобных заголовков.

²⁴ Ф.П. Врангель. Указ соч. С. 91-92, 93-94.

²⁵ Геденштром М.М. Очерки о Сибири. СПб., 1830. С. 128.

²⁶ Иванов В.Л. Архипелаг двух морей. М., 1979. С.18. См. Ф.П. Врангель. Указ соч.

²⁷ Якутия. Хроника. Факты. События. 1632-1917. Якутск, 2002. С.120.

²⁸ Иванов В.Л. Архипелаг двух морей. С.13.

²⁹ Ф.П. Врангель. Указ. соч. С.94.

³⁰ Заметим, что батак (пальма) был найден в числе оружия, оставленного для обороны от медведей, и возле избушки в заливе Симса. Случайно ли такое совпадение и не слишком ли много совпадений среди найденных в разных местах предметов для того, чтобы они были случайными?

³¹ Шафарий Н.Г. Сибирь и Китай. Кишинев, 1960. С.71.

³² Васильева С.П. Топонимическая картина мира Приенисейского Севера // Материалы XXXII международной филологической конференции. 11-14 марта 2003 года. Санкт-Петербург. Язык и ментальность. СПб., Филологический факультет СПбГУ, 2003.

³³ Литке Ф.П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на военном бриге "Новая Земля" в 1821-1824 гг., 2-е издание, М., 1948. С.59.

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

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

Одним из таких изданий историко-географических сочинений, изданием, уникальным для своего времени и для того корпуса письменных историко-этнографических источников, которые достались нам в наследство от ученых предшествующих столетий, является многотомная серия под названием «The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation. Collected by Richard Hakluyt, Preacher, and Edited by Edmund Goldsmith, F.R.H.S.»

Ричард Хаклюйт [Хаклют, Гаклюйт, в соответствии с английской транскрипцией – Хакавит, но такое написание в русской литературе не используется](с. 1552 - 23 ноября 1616), был английский ученый, известный как компилятор и издатель материалов, собранных английскими путешественниками в разных частях Земного шара. (1)

Семья Хаклюитов происходит из Уэльса и, как известно по источникам, обосновалась в Херфордшире приблизительно в XIII веке. Ей принадлежала также недвижимость в Итоне. Ричард Хаклюйт родился в Херфорде. Его отец умер, когда будущему ученому было 5 лет, оставив свою семью на попечение своего двоюродного брата Ричард Хаклюйт, адвоката по профессии, который имел обширные и полезные связи как в мире торговли (бизнеса, так и в мире науки. Ричард Хаклюйт-Младший (иногда ученого называют в литературе именно так) получил образование в Вестминстерской Школе, а с 1570 по 1574 год в Оксфорде, где он в 1577 г. получил ученую степень. Р. Хаклюйт был одним из первых ученых, кто начал читать лекции по географии с демонстрацией навигационных приборов, карт и глобусов. В 1582 году он опубликовал свое первое научное сочинение, относящееся к истории колонизации Северной Америки и прилегающих к ней островов. В 1583 году он был послан в Париж в качестве капеллана в составе английского посольства при французском королевском дворе, возглавляемого сэром Эдвардом Стаффордом. Р.Хаклюйт пробыл в Париже до 1588 года, где занимался собиранием, обработкой и переводом материалов о французских и испанских плаваниях и географических открытиях в Северной Америке. В 1589 году им было опубликовано первое собрание документов и материалов об открытиях, в 1598-1600 годах новое, расширенное трехтомное издание. После смерти ученого издание документов и материалов о путешествиях было продолжено Самуэлем Перкусом (Samuel Purchas 1577?–1626). Впоследствии хаклюитовское собрание материалов об английских путешествиях и морских плаваниях воспроизводилось и переиздавалось неоднократно, примерно с интервалом в 30-40 лет. В 1846 году в Англии было создано Хаклюитовское общество, в задачи которого входила публикация материалов и документов о путешествиях и плаваниях, серийные издания этого общества должны были выходить в свет с периодичностью 2-3 выпуска в год.

Хотя для русского читателя основным источником сведений об этих изданиях ныне являются интернет-сайты и каталоги европейских антикварных книжных магазинов, тем не менее публикации Р. Хаклюита были известны в России внимательно изучались русскими морскими офицерами, среди которых были Ф.П. Литке и Ф.П. Врангель (2; 3). В наши дни личность и труды Р. Хаклюита привлекают внимание ученых разных специальностей, среди которых есть историки географии и мореплавания (4), историки (5), книговедов (6), литературоведов (7), привлекает внимание ученых также личность самого Р. Хаклюита и его труды в контексте времени (8), его собирательская и издательская деятельность (9). Издания Р.Хаклюита, содержащие сведения о народах Восточной Европы активно используются учеными разных стран (10; 11). Высоко оценивается работа Р. Хаклюита как издателя ценнейших историко-географических источников, среди которых издание описания путешествий Г. де Рубрука (12). Как пишет Г.Г. Пиков, Роджер Бэкон традиционно дает описание трех частей света Европы, Азии и Африки и ссылается на античных авторов (Аристотеля, Плиния и др.), но основной фактический материал берет у своих современников - францисканских монахов Иоанна де Плано Карпини и Гийома де Рубрука. Однако "бесхитростные и во многом наивные рассказы" Карпини и Рубрука он анализирует очень тщательно и компоует материал так, что тот лишь подтверждает его научную концепцию. Книга Рубрука впервые была напечатана английским издателем Хаклюитом лишь в 1598 г. Получается, что именно Р. Бэкон первым ввел ее в научный и общественный оборот». Соглашаясь с оценкой заслуг Р. Бэкона, данной в приведенной цитате, отметим, что роль Р. Хаклюита в том, что сочинения средневековых путешественников стали доступны английским и европейским читателям, не менее велика.

Собрание документов и материалов об английских путешествиях и морских плаваниях, изданных Р.Хаклюйтом, ныне доступное в Интернете в окончательно сложившемся виде имеет следующий заголовок и композиционное оформление (13):

The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, AND Discoveries OF THE ENGLISH NATION. Collected by RICHARD HAKLUYT, PREACHER, AND Edited by EDMUND GOLDSMID, F.R.H.S.

Vol. I NORTHERN EUROPE

VOL. II. NORTHEASTERN EUROPE, AND ADJACENT COUNTRIES.

Part I. TARTARY.

VOL. III. NORTH-EASTERN EUROPE AND ADJACENT COUNTRIES.

PART II. THE MUSCOVY COMPANY AND THE NORTH-EASTERN PASSAGE.

VOL. IV. NORTH-EASTERN EUROPE, AND ADJACENT COUNTRIES.

PART III. THE MUSCOVY COMPANY AND THE NORTH-EASTERN PASSAGE.

SECTION II. SECTION II. Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries in NORTH-EASTERN EUROPE.

VOL. V. CENTRAL AND SOUTHERN EUROPE.

VOL. VI MADEIRA AND THE CANARIES; ANCIENT ASIA, AFRICA, ETC

VOL. VII. ENGLAND'S NAVAL EXPLOITS AGAINST SPAIN.

VOL. VIII. ASIA. PART I.

Title: The Principal Navigations, Voyages, Traffiques,

and Discoveries of The English Nation, Volume 9

Asia, Part 2

Title: The Principal Navigations, Voyages, Traffiques,

and Discoveries of The English Nation, Volume 10

Asia, Part III

THE PRINCIPAL NAVIGATIONS, VOYAGES, TRAFFIQUES AND DISCOVERIES

OF THE ENGLISH NATION, VOLUME XI AFRICA

VOL. XII. AMERICA. PART I.

Из этого перечня материалов явствует, что издания Р. Хаклюйта, особенно те из них, что составили VI-XII тома его издания, представляют значительный интерес для этнографов, занимающихся историей и культурой народов Азии, Африки и Северной Америки. В настоящее время Российская национальная библиотека располагает полным комплектом одного из изданий книг, подготовленных Р. Хаклюйтом (14).

Сведения из записок и документов английских путешественников, посетивших Московское государство и Россию в XVI веке, в особенности те из них, которые относились к народам Севера Европейской части России и Западной Сибири, почерпнутые из изданий Р. Хаклюйта и переведенные на русский язык (15), уже в течение длительного времени были предметом внимания историков и этнографов. Однако, как показывает опыт работы с этими источниками, обращение к их оригинальной версии может привести к подлинным открытиям и позволяет исправить ошибки, ввозившие в заблуждение ученых разных специальностей в течение нескольких десятилетий.

Во всех изданиях авторитетного многотомного (в позднейших изданиях) сочинения по истории географических открытий (16), говорится, что Стефен (Стивен) Барроу, участвовавший в самых ранних морских плаваниях английских судов по Баренцеву и Карскому морям (в экспедиции Р. Ченслора - Х. Уиллоуби как штурман, позднее - как капитан), помимо геодезических и гидрографических исследований, вел также наблюдения над жизнью и бытом коренного населения побережья Западной Арктики - саамов, карелов, коми, ненцев, собирал сведения о хантах и манси, и в частности, составил англо-ненецкий словарь объемом в 100 слов (17). Источником этих сведений являются материалы С. Барроу вместе с включенным в них словарем переведенные на русский язык и опубликованные в названном выше сборнике записок английских путешественников, побывавших в России в XVI-XVII веках (18).

Собственно говоря, сам просмотр материала этого словаря мог бы убедить читателей в том, что перед ними лежит не ненецко-английский, а саамско-английский словарь. Однако в трудах И.П. Магидовича и В.И. Магидовича точная ссылка на источник отсутствует. Автор настоящей работы в течение многих лет безуспешно вел поиск ненецкого словаря середины XVI века, приписанного С. Барроу - и только обращение к электронной версии оригинального издания собрания Р. Хаклюйта позволило восстановить истину и ввести ценные материалы по языку кольских саамов XVI века в научный оборот для отечественных финно-угроведов. (19)

Примечания

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

2. *Литке Ф.П.* Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на военном бриге "Новая Земля" в 1821-1824 гг. СПб., 1828. 2-е издание, М., 1948.

3. *Врангель Ф.П.* Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах экспедицией, состоявшей под начальством флота лейтенанта фон Врангеля. В 2-х частях с прибавлением. СПб., 1841. 2-е издание, М., 1948.

4. *Вехов Н.В.* Морские английские экспедиции в русской Арктике // Информационно-аналитический журнал "Морская индустрия", 2001, № 3. <http://morind.chat.ru/03-01/vehov.html>
5. *Кириллова В.М.* К вопросу о колониальных воззрениях Ричарда Хаклюйта-младшего // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки, Ростов н/Д, 1979. С. 81—99.
6. *Колобков В. А.* Загадка Р. Гаклюйта и русско-английские отношения в конце XVI в. // Коллекции. Книжки. Автографы: Вып. 2. Книжные редкости Публичной библиотеки / Сост. А. Х. Горфункель; Ред. М. В. Безродный; Рец. (РНБ) В. Н. Сажин. СПб., 1991.
7. *Торкут Н.М.* "Звіт про вояж" (1587) Е.Гейеса в контексті англійської Ренесансної літератури мандрів // Вісник Запорізького державного університету 2000, №1. <http://www.zsu.zp.ua/herald/articles/788.pdf>
8. *Мандыч Н.В.* Ричард Хаклюйт и его труд "Основные плавания, путешествия, торговые экспедиции и открытия английской нации" // Политическая жизнь Западной Европы: античность, средние века и в новое время. Межвузовский сборник научных трудов. Выпуск 4 / АГПИ им. А.П. Гайдара. - Арзамас: АГПИ, 2005.
9. *Важинская И.Н.* История формирования художественных коллекций в Великобритании XVI-XVII веков. Автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 2004.
10. См.: *Канонович В.* <рец.> 450 Jahre Sigismund von Herbersteins *Rerum Moscoviticarum Commentarii* 1549—1999. Jubiläumsvorträge herausgegeben von Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. 408 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd.24). // Беларускі гістарычны агляд. Том 9 Сшытак 1-2 (16-17) Снежань 2002. <http://www.lingvo.minsk.by/~bha/09/kananovic.htm>
11. *Називайко Д.* Очима Заходу: Рецепція України в Західній Європі XI-XVIII ст. Київ, «Основи», 1998. <http://litopys.narod.ru/ochyma/ochrus.htm>
12. *Пиков Г.Г.* Из истории Европейской культуры Учебное пособие / Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 2002. 255 с. <http://gkaf.narod.ru/pikov/06.html>.
13. Эти материалы доступны на сайте www.gutenberg.org; более полный адрес <http://www.gutenberg.org/browse/authors/h#a1212>
14. Шифры в РНБ : RU\NL\R\bibl\5996 Г01 Д-3/1091 Hakluyt, Richard (1552?-1616). Voyages: In 8 vol. / Richard Hakluyt; Introd. by John Masefield. - Repr. - London: Dent; New York: Dutton, 1967-1973. - 19 см. - (Everyman's libr.; N 264; ...; N 265).
15. Английские путешественники в Московском государстве середины XVI века. М.-Л., 1937.
16. *Магидович И.П., Магидович В.И.* Очерки по истории географических открытий. Т. 2. Великие географические открытия (конец XV-середина XVII вв.). Изд. 3-е, перераб. и доп. М., «Просвещение», 1983. С.213-217.
17. *Магидович И.П., Магидович В.И.* Указ. соч. С.217.
18. Английские путешественники в Московском государстве... С.119-121.
19. *Бурыкин А.А.* Саамско-английский словарь середины XVI века – первый памятник языка кольских саамов // Тезисы докладов X Международной научной конференции (Апатиты, 5-6 апреля 2007 г.). Ч. 2. Апатиты, изд. КФ ПетрГУ, 2007. С.99-100.

А.А. Бурыкин

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

Изучение практики общения русского населения и коренных жителей Сибири в исторической перспективе в широких пределах от XVI века и до начала XX века вызывает интерес во многих отношениях. Для изучения языковой ситуации по документам, отражающим контакты русских служилых людей и представителей иных сословий с коренными жителями, представляющими разные этносы, весьма важным является выяснение механизмов формирования регионального двуязычия и установление характера формирующегося двуязычия. Для изучения социальных отношений значимыми являются этнические, социальные и гендерные характеристики тех социальных групп, кто оказывается первыми носителями двуязычия – данные социальные группы легко определяются по документам: прежде всего это «толмачи», т.е. устные переводчики, а также те лица, которые, согласно документам, активно участвовали в разнообразных межэтнических контактах и являлись источником передачи различных сведений из среды одного этноса в среду другого этноса.

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

Одно из примечательных событий, позволяющих судить о практике общения жителей Московского государства и уроженцев Западной Сибири датируется 25 декабря 1598 г. – эту дату имеет документ о допущении татарского переводчика Вельямина Степанова из Московского приказа к семейству Кучума.¹ Из него следует, что уже в конце XVI века русские служилые люди владели татарским языком. В грамоте 1648-1650 г. адресованной Тюменскому воеводе Сильвестру Чоглокову о строительстве на Пышме новой Беляковской слободы упоминаются «толмачи Степанко Трубачев, Тимошка Микитин, да юртовской служивый татарин Мургац Май-

¹ АИ, т. II. СПб., 1841. С.8-9.

масов да ясачной татарин Адарко Стенислыбаев».² Здесь служивый татарин упоминается в одном ряду с толмачами-русскими, можно полагать, что и их обязанности были одинаковыми. Следовательно, в роли переводчиков выступали как русские. Овладевшие по крайней мере одним из местных языков, так и местные жители-татары. Еще в одной грамоте тому же воеводе говорится о защите «служивых людей Маймасовых».³ Из других документов становится известным, что татарский язык в XVII веке в Западной Сибири служил средством межэтнического общения и использовался русскими служилыми людьми в общении с представителями других народов, достоверно известно, что при посредстве татарского языка русские осуществляли общение с калмыками. Еще один документ о толмачах – это грамота от 10 мая 1613 года от имени Михаила Романова воеводе Ст.Ст. Годунову об определении казака Данила Шавкова в толмачи на Верхотурье вместо прежнего толмача: «И как к тебе ся наша грамота придет, а Ларка Меркурьев будет стар и на наши службы и в походы ходити не может, и ты бы велел Данилку Шавкову быти на Верхотурье в толмачах на Ларкино место Меркурьева давати Ларкин оклад».⁴ Причина повышенного внимания к толмачам – «шатость и измена» у вогуличей (манси). В одной из грамот говорится о поверстании в казачью службу «ясачного вагулетина (манси) Табайка Черенкулова», который был крещен Вонифатием,⁵ и далее упоминается уже как Нифанко. В документе от 5 января 1606 года от Лжедмитрия верхотурскому воеводе Годунову и голове Загряжскому сообщается о том, что на службу посылаются «Акилдейко Ондреев во всех сылвинских и иренских остяков место».⁶ – вероятно, речь идет о сыне кого-то из служилых людей и женщины-ясырки.

18 августа 1654 (в документе 162 = 7162) г. «Выбежали из полопу от Девлет-Кирея царевича две жонки тотарки одна Тарского уезду Яльнской волости Сарыбаевой деревни, другая башкирка Уфинского уезду Чанжулские волости, и рассказали, что татары хотят не выдавать назад послов и «идти войной и грабить зверовных людей».⁷ Очевидно, что женщины из коренного населения Сибири, особенно если они жили среди других народов, владели несколькими языками, а те, кто находился на положении ясырок, ранее других усваивали русский язык. По документам из Восточной Сибири, относящимся к середине XVII века, известно, что среди «ясырных женок» были настоящие полиглоты, их использовали при расспросах коренных жителей и брали их с собой в походы «в вожи и для толмачества». Можно предполагать, что в конце XVI-начале XVII веков ситуация в Западной Сибири была похожей.

То, что в XVII веке в Западной Сибири татарский язык был хорошо знаком служилым людям, а русский язык – татарам, живущим поблизости от городов, прослеживается по многим документам, в которых в качестве рассказчиков о событиях выступают татары Так, в сентябре 1651 года о разорении Исетского монастыря сначала сообщил «мурза Гилдейко Янебеков, ясачных татар ясаул», а уже потом – сам старец Долмат, насельник этого монастыря.⁸ В 1663 году Василий Поярков «посылал в Киргинские улусы по языку по татарина Урумкалчика, того Урумкалчика поймали и по языку пытали, и он Урумкалчик обьязычал сам...» – т.е. видимо, овладел русским языком.

Интересно, что носители татарского языка выступали в качестве посредников в общении русских и калмыков, а татарский язык использовался в качестве языка межэтнического общения. Так, 25 июля 176 (7176=1668) г. «тюменские ясашные татаровья двое человек, Чичик Емангулов да Усенко Янтурин» рассказывают о нападении калмыков.⁹ 1 декабря 1667 г. «прежний изменник башкиртин Севергунко Гордяков» рассказывал о калмыках.¹⁰ В 1673-74 гг. к калмыцкому тайше Дундуку послали «Тобольского юртовского служивого татарина Аvezбакая Кулмаметова да подьячего Гаврила Григорьева, да с ним тобольских служилых людей и татар тридцать человек»,¹¹ «Послали к нему Дундуку с вестью переводчика Спирку Безрядова с татаринном да с калмыком».¹² Из документов известно, каким образом осуществлялось общение: «А переводил все статьи русским языком по-татарски Копланде Спирка Безрядов, а калмыцким языком говорил Дундуку и от Дундука переводил по-татарски Копланде Колмаметов».¹³ Кстати, тот же способ общения – последовательный перевод с русского языка на татарский и с татарского на монгольский – осуществлялся первым русским посольством в Китае в 1675 г.,¹⁴ и тогда же (4 марта 1675 г.) Верхотурскому воеводе было предписано обеспечить сопровождение «переводчика» Н. Спафария, следующего в Китай.¹⁵ Есть и другие свидетельства взаимоотношений между представителями разных народов – так, 18 июля 1682 (190 = 7190) года «прибежала от башкирских «воинских людей» «калмыцкая женка полонянка», которой указал дорогу «татарин башкирец».¹⁶ Татарский язык использовался и в общении с остяками (ханты). Так, «сосвинский остяк Пехля Рахматов», которого в 1662-1663 годах расспрашивали о намерениях остяков захватить Березов, сообщил, что он узнал от бухаретина Аршина Баба-чеева (между прочим, присланного в Березов целовальником), что татары хотели напасть на Тобольск. Хантыйский князец пользовался при этом услугами переводчика-татарина, очевидно, владевшего хантыйским языком:

² ДАИ, т. III. СПб., 1848. С. 152.

³ ДАИ, т. III. СПб., 1848. С. 174-175.

⁴ АИ, т. III. СПб., 1841. С. 3.

⁵ ДАИ, т. XII. СПб., 1872. С. 95-96.

⁶ АИ, т. II. С. 77.

⁷ АИ т. IV. СПб., 1842. С. 229.

⁸ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 328-329.

⁹ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 290.

¹⁰ АИ, т. IV. СПб., 1842. С. 373.

¹¹ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 292.

¹² ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 299.

¹³ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 301.

¹⁴ Мясников В.С. Империя Цин и русское государство в XVII веке. 2-е изд. Хабаровск, 1987.

¹⁵ АИ, т. IV. СПб., 1842. С. 540.

¹⁶ АИ, т. V. СПб., 1842. С. 138.

«А сказывал же им Пехле и переводил от него Аршина с татарского языка тоболской же татарин... человек его Аршинков Ендыбачко Тарабердеев».¹⁷

Некоторые документы свидетельствуют о том, насколько сложной в территориальном отношении была языковая ситуация в Западной Сибири в XVI-XVII веках. В 1623 г. сылвинские и иренские татары платили ясак в Чердыни.¹⁸

Отмечалось, что татары и «вогуличи» (манси) живут и промышленяют «где кому сручно, меж собой смешицею».¹⁹ Служилым людям приходилось разбираться в сведениях, относящихся к разным народам, говорящим на разных языках. Так, 1 мая 1649 года в Мангазею явился «ясачный самоедин Нюдсадик» и сообщил, что ясачные остяки Ирбитского зимовья, которых якобы ограбили сургутские казымские остяки, «хотят идти войною на мангазейскую ясачную самоедь».²⁰ Из других документов известно, что березовские «самоеды» и «ос-тяки» имели контакты с пустозерскими «самоедами» через «Югорский камень».²¹

Статус посредника в межэтническом общении в условиях конфликтов был небезопасным. Так, в 1673-74 гг. в Томском уезде казак ездил «до Мелеского острогу», где татары сообщили ему о приходе калмыков и киргизов, которые разорили юрту «выезжего калмыка» и «выезжего калмыка Борцика жену взяли в полон».²² С другой стороны, 26 марта 1657 года датирована «Память» воеводы князя А.Буйносова о строительстве в Тобольске особого огороженного двора для калмыцких послов, дабы они впредь не только были защищены, но и не останавливались бы в татарских юртах и не поддерживали бы связей с пригородными татарами.²³

В «Росписи служилых людей» в западносибирских городах, датированной 1684-1685 гг., в Тюмени, Тобольске и ряде других городов среди служилых людей толмачи не упоминаются – однако во всех таких городах имеются десятки или сотни служилых татар, которые и могли исполнять обязанности переводчиков. Согласно данной росписи, по одному «остяцкому» толмачу имелось в Березове и в Сургуте, три толмача (язык не указан) несли службу на Таре. 13 толмачей «тунгуских и самоецких и остяцких» находились в Мангазее (имеется в виду Новая Мангазея, т.е. Туруханск).²⁴

Рассмотрение опубликованных документов, связанных с практикой общения представителей разных этносов Западной Сибири, говорящих на разных языках, позволяет сделать следующие выводы. Московская администрация располагала штатом переводчиков, владевших самыми разными языками, причем эту роль выполняли русские, осваивавшие языки соседних народов. С начала XVII века служилые люди Западной Сибири осваивают татарский и мансийский языки, позже – хантыйский (остяцкий), ненецкий (самоедский) и эвенкийский (тунгусский). В этот же период татарский язык активно и эффективно используется в качестве языка межэтнического общения русских и татар с соседними нетюркскими народами, причем не только с калмыками, которые поддерживали постоянные связи с тюркоязычными этносами, но и с обско-угорскими народами, в частности с остяками (ханты).

Сокращенные обозначения источников.

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

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

А.А. Бурякин

Федор Петрович Литке как исследователь этнографии ненцев

Федор Петрович Литке (1797-1882) – известный русский мореплаватель, адмирал, с именем которого связаны дальние походы, географические открытия и гидрографические работы в Баренцевом, Карском и Беринговом морях.¹ Это был замечательный моряк, который получил чин мичмана в 16 лет, а позже – выдающийся ученый и организатор российской науки, воспитатель великого князя Константина, с 1864 года и до конца жизни – Президент Академии наук. Среди его заслуг на службе в российском флоте надо назвать четыре плавания к Новой Земле, совершенные в 1821-1824 годах. Описание этих плаваний составляет книгу, которая в наши дни имеет большую ценность как исторический и географический источник.² Описания плаваний Ф.П. Литке к Новой Земле не содержат собственно этнографического материала, однако Ф.П. Литке внимательно отмечает найденные им следы пребывания людей на этом архипелаге, в частности, специально отмечает каждый известный ему случай посещения Новой Земли поморами или ненцами. Обширное историко-географическое введение к этой книге, рассказывающее об истории открытия Западной Арктики русскими и иностранными мореплавателями, также содержит немало такого материала, который представляет интерес для этнографов. Началом изучения культуры и быта коренных народов Севера и Сибири стало знакомство с жизнью «самоедов», т.е. ненцев, во время Печорской экспедиции 1824 г., и эти описания вошли в заключительную часть книги Ф.П. Литке о

¹ ДАИ, т. IV. СПб., 1851. С.301.

¹⁸ АИ, т. III. СПб., 1841. С. 195.

¹⁹ АИ, т. IV. т. IV. СПб., 1842. С. 23.

²⁰ ДАИ, т. III. СПб., 1848. С. 184.

²¹ ДАИ, т. V. СПб., 1855. С. 375-378.

²² ДАИ, т. VI. С. 313.

²³ ДАИ, т. IV. С. 93.

²⁴ ДАИ, т. XI. СПб., 1869. С. 267-271.



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

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

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

Вот как выглядит у Ф.П. Литке его собственное описание Болванского Носа: «На пути приставали мы к Болванскому Носу, куда с самых древних времен самоеды собираются для жертвоприношений два раза в год, т.е. перед началом промыслов и по окончании их. Они приносят в жертву оленей и других животных, которых мясо, однакоже, съедают сами, оставляя божеству одни только рога и головы. Они жертвуют ему также разные металлические и деревянные вещи, топоры, обрывки цепей, гвозди, петли и рулевые крючья, сани, но только те, которые им самим уже не годны. Жертв этих накопилась годами великая груда, в которой валяются и идолы, которым эти жертвы были приносимы. Идолы эти – деревянные разной величины обрубки, с обоих концов заостренные, с несколькими насечками, изображающими ребра. Некоторые болваны были металлические, другие деревянные, но одетые в малицы (шубы), иные, наконец, со сквозными дырами, и эти оказывают им особенные услуги во время промыслов» (с.316). Как видно, Литке в своей книге не только дает развернутое описание ненецкого святилища на Болванском Носе, но и приводит более ранние свидетельства мореплавателей об этом уникальном памятнике ненецкой духовной культуры, который известен по письменным источникам уже более четырех столетий. В имеющейся литературе по морской топонимике отмечается, что Болванский Нос стал известен русским промышленникам не позднее XV века и получил свое наименование именно по наличию на нем ненецких идолов и следов жертвоприношений.⁴ При характеристике родового состава большеземельских ненцев, посещающих Болванский Нос, Литке подробно перечисляет все ненецкие роды: «Летковщина, Вывучен, Тыгайский род, Тайбарейский род, Седуи, Ноготыгай, Род Лагейский, Ламдуи, Карачея, Сед Евсюгина, Вьера, Рубчевы, Лапландеры Выручеи» (с.316-317). Им описан отдельно стоящий ненецкий идол на Синькином Носу: «На Синькине Носе стоит на одном возвышении самоедский идол: шест длиною около аршина, с заостренными концами и прямоугольною дырою в середине. Этот идол пригодился нам для пеленгов» (с.313). Не ускользнул от внимания Ф.П.Литке и особо почитаемый ненцами лес в районе Хайпудырской губы. По поводу названия Хайпудырской губы он замечает: «Название губы этой, равно как и реки Хайпудырской, в нее впадающей, и леса того же имени, растущего в верховьях этой реки, происходит от самоедских слов Хайвы «грех» и Падра «лес». Самоеды считают тот лес состоящим под влиянием злых духов, потому что невзирая ни на какие приметы, всегда в нем блудят. По этой причине решили они деревьев из него никогда не вырубать, а проезжая мимо, в некотором определенном месте приносить всегда в жертву оленей» (с.313).

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

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

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

Ф.П. Литке удалось познакомиться и с шаманской практикой ненцев. Он подробно описывает камлание ненецкого шамана с целью предсказания будущего: «Между немногими оставшимися тут самоедами был один старик лет шестидесяти, по имени Югубей Таганич, который, как я услышал, умеет предсказывать будущее. Желая посмотреть его искусство, упросил я его загадать мне, дойду ли я с описью на Новую землю. Взяв бубны и палку, обтянутую шкурой оленьей лапы, сел он зажмурясь на землю и посадил подле себя еще двух самоедов, вместе с которыми стал кричать "гой, гой, гогой", колотя в то же самое время в бубны. Он сзывал этим подвластных себе духов. Когда они собрались, стал он им предлагать нараспев разные вопросы, на которые они ему же устами и нараспев же давали ответы. В продолжение этого вопроса ассистенты его также что-то такое распевали. По окончании комедии волшебник объявил мне, что при переезде с острова Вайгача на Новую Землю задержан я буду льдами, из которых освобожусь не ранее как через две недели, но на третью достигну до Новой Земли, которой, однакоже, по причине льдов описать не успею, но возвращаюсь оттого благополучно. Волшебство это, которое у них называется: колотить кудес или пензер (отчего и волшебники называются кудесниками) употребляют они при разных случаях, например, перед началом промыслов; в случае покража, болезни и прочего» (с.307). Это описание имеет не только самостоятельную ценность для изучения шаманства ненцев, но оно служит и важным дополнительным источником к изучению шаманской практики предсказания будущего у народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.⁵ В нем достаточно точно охарактеризованы мотивы и цели камлания ненецких шаманов, мало отличающиеся от того, что известно нам о функциях шаманов у народов северной части Сибири. Обратим внимание, что Ф.П. Литке при описании подлинного шаманского камлания, которое ему посчастливилось наблюдать, еще не употребляет термина «шаман», который к этому времени уже употреблялся в описаниях путешествий, в том числе в книгах русских моряков, однако же в сочинениях самого Ф.П. Литке слово «шаман» появится несколько позже. Отметим, что описание шаманского камлания, данное Ф.П. Литке, настолько точно представляет состав участников камлания, мелодию камлания и характер словесного текста, произносимого шаманом, что оно может использоваться в качестве сравнительного материала при изучении фонографических записей шаманских ритуалов народов Севера и Сибири, сделанных в 1900-е-1930-е годы.⁶

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

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

Как моряк Ф.П. Литке был очень внимателен к топонимике морского побережья, и это обусловлено в равной мере как практическими задачами по описанию берега, так и задачами изучения истории открытия морей Западной Арктики, чему посвящены начальные страницы его книги: без указаний на первые фиксации топонимов бывает невозможно установить их происхождение. Ф.П. Литке отмечает: «Самоеды остров Вайгач называют *Хюдей-я*, Новую Землю *Едай-я*. "Я" на их языке значит земля. Откуда происходит название Вайгач, им совершенно неизвестно» (с.318). По-ненецки *Едэй я* – «Новая земля», однако до сих пор трудно сделать однозначный вывод о том, кто у кого калькировал это название – русские у ненцев или ненцы у русских; происхождение названия острова Вайгач достоверно не выяснено и до сих пор.⁷

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

Описание жизни и быта ненцев, представленное в трудах Ф.П. Литке в настоящее время имеет особую значимость в связи с тем, что мы имеем возможность в достаточно полном виде выстроить историю этнографических описаний жизни и быта ненцев начиная по крайней мере с последней трети XVII века. Только недавно впервые на русском языке были опубликованы те фрагменты книги Н. Витзена «*Noord en Oost Tartarye*», изданной в Амстердаме в 1705 г., которые посвящены описанию «Самоеди» и «самоедов»,⁸ то есть ненцев. В той же книге, в приложении к которой опубликованы выдержки из труда Н. Витзена, обращается внимание на ненецкие святилища, которые традиционно в течение нескольких столетий действовали в различных точках этого региона, в том числе и на известные святилища на острове Вайгач, изучавшиеся российскими археологами в последние десятилетия XX века.⁹ В указанной книге М. Ясински и О.В. Овсянникова опубликованы также выдержки из некоторых других малоизвестных источников по истории и этнографии коренного населения побережья Западной Арктики.¹⁰

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

¹ О нем подробно см.: Алексеев А.И. Федор Петрович Литке. М., 1970.

² Литке Ф.П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на военном бриге «Новая Земля» в 1821-1824 гг. СПб., 1828; 2-е издание, М., 1948. Далее ссылки на это издание делаются в тексте с указанием страниц.

³ Литке Ф.П. Путешествие вокруг света, совершенное на военном шлюпе «Сенявине» в 1826, 1827, 1828 и 1829 годах флота капитаном Федором Литке. СПб., 1834-1836. 2-е издание: Литке Ф.П. Путешествие вокруг света на военном шлюпе «Сенявин» в 1826-1829 гг. 2-е издание, М., 1948.

⁴ Справочник по истории географических названий на побережье СССР. 2-е издание, М., 1985. С.42.

⁵ См.: Бурыкин А.А. Шаманская практика предсказания будущего у народов Северо-Востока Азии по данным фольклора и этнографии // Религиоведение, 2003, № 1. С.3-9.

⁶ Изучение таких записей, хранящихся в Фонограммархиве Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом) в настоящее время ведется в рамках международного проекта «Голоса тундры и тайги», осуществляемого голландскими и российскими учеными (руководители проекта проф. Тьерд де Грааф и проф. Л.В.Бондарко).

⁷ Справочник по истории географических названий на побережье СССР. 2-е издание, М., 1985. С.54.

⁸ Ясински М.Э., Овсянников О.В. Пустозерск. Русский город в Арктике. СПб., 2003. С.360-366. Указанные фрагменты являются первой публикацией текста русского перевода сочинения Н.Витзена, выполненного В.Г.Трисман и хранящегося в архиве Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера) в Петербурге. О жизни и трудах Вильгельмины Герардовны Трисман см.: Полевой Б.П., Решетов А.М. К 100-летию со дня рождения В.Г.Трисман // Этнографическое обозрение, 2002, № 3. С.126-127.

⁹ Ясински М.Э., Овсянников О.В. Пустозерск. Русский город в Арктике. СПб., 2003. С.297-354. К некоторой досаде, в весьма основательно составленной библиографии ко всем главам этой книги мы не обнаружили ссылок на сочинение Ф.П.Литке, которому посвящена настоящая работа.

¹⁰ Ясински М.Э., Овсянников О.В. Пустозерск. Русский город в Арктике. СПб., 2003. С.366-374.

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

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

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

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

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

Не могут не привлечь внимания страницы работ Г.А. Пирожникова, посвященных истории западносибирских городов – Сургута, Березова, Обдорска (Салехард): интересно, что только у Г.А. Пирожникова мы встречаем хантыйское название Салехарда – Пулноат – с его объяснением «Мысовый город» (с.75). надо признать исключительно интересными страницы рукописей Г.А. Пирожникова, посвященных истории Березова в XVIII-первой половине XIX вв., в частности, его сообщения, связанные с А.Д. Меншиковым и членами его семьи, а также поисками их могил, предпринимавшимися в разное время вплоть до последней трети XX века. Информативны сообщения автора состоянии и развитии транспортной сети региона – об истории строительства железной дороги и намечавшихся проектных вариантах ее прокладки, а также об использовании морского транспорта для доставки грузов из Европы и российских портов в устье Оби, а также о гибели некоторых судов, осуществлявших доставку грузов по этому маршруту (с..60-61).

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

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

¹ См.: Такой далекий и такой близкий Обь-Иртышский Север. Сургут, 2002. Далее ссылки на это издание делаются в тексте с указанием страниц.

Нум-Торум-Никола (с.25) – таких свидетельств мы не находим ни в других источниках, ни у позднейших исследователей. Интересно и сообщение автора о том, что у ханты в модели мироздания насчитывается семь сфер мира (с.26), весьма важное для сравнительных исследований как на хантыйском и вообще уральском материале, так и для типологии религиозных воззрений народов Сибири. Нельзя не обратить внимание на то, что, согласно автору, ханты называют шаманский бубен «домброй или пензьяром» (с.102): появление первого наименования, отражающее перенос наименования одного музыкального инструмента на другой, не вполне понятно, второе название является заимствованным у ненцев. Кратки, но достаточно содержательны и полезны для исследователей описания жертвоприношений, а также «прикладов», то есть даров, приносимых коренными жителями духам в местные святилища – последние обычаи напрямую соотносятся с той традицией, которую много позднее изучали у манси И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев.²

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

А.А.Бурыкин

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

История этнографии как науки теснейшим образом связана с целым рядом научных дисциплин и с тем, что является повседневностью для всех нас: и для ученых – лингвистов, этнографов, историков, социологов, и для тех, кого они изучают – представителей самых разных народов России и мира. Самим своим рождением этнография как наука обязана географии – науке, связанной с путешествиями. Без путешествий, без открытий и появления на картах новых земель, населенных неизвестными народами, не могли бы появиться ни описания ранее неизвестных культур, обычаев и традиций, языков, и едва ли знания о нашей собственной культуре и языке приняли бы тот систематизированный и упорядоченный вид, который они приобрели при помощи этнографии, открывающей возможность познавать и сравнивать культуры, изучать исторические перспективы их развития. И в наши дни история этнографии имеет очень большое значение не только для этнографии и этнологии, но и для смежных дисциплин – истории, языкознания, краеведения. Один предмет истории этнографической науки и этнографического источниковедения, также имеющего собственную историческую перспективу – это книги и документы: описания путешествий,³ записки наблюдателей-постоянных жителей регионов, мемуары моряков, летчиков, геологов, учителей, врачей, священнослужителей представляют собой ценнейшие свидетельства далекого и относительно недавнего прошлого территории и людей, населяющих ее. Другой ее предмет – это музейные коллекции, предметы культуры, их собиратели и хранители, а также архивные материалы по культуре и языкам разных народов, здесь с историей связано и то, и другое. Наконец, третий предмет истории этнографии, наряду с историей этнографической мысли, научными школами, концепциями, идеологическими основаниями – это биографии, жизнеописания ученых-этнографов.

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

Наталья Александровна Котовщикова (ум. в июле 1929)

Наталья Александровна Котовщикова (? – между 1 и 4 июля 1929) принадлежала к первому поколению молодых ученых-этнографов, кто получил образование в Санкт-Петербургском-Петроградском-Ленинградском университете, кто имел возможность учиться у классиков отечественной этнографии Л.Я.Штернберга и

² Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986.

³ См. в частности: Бурыкин А.А. 1) Федор Петрович Литке – исследователь этнографии ненцев // Земля Тюменская: Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. Вып. 17. Тюмень, 2004. С.210-218; 2) Сочинения Г.А.Пирожникова как источник сведений по этнографии и истории народов Обь-Иртышского Севера в начале XX века // Словописные чтения-2005: Материалы XVII Всероссийской научно-практической краеведческой конф. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2005. 244 с. С. 131-133.

В.Г.Богораза.⁴ Среди тех, кто учился вместе с ней, были будущие выдающиеся ученые – этнограф, археолог, языковед и фольклорист В.Н.Чернецов (1905-1975), лингвист, фольклорист и этнограф Е.А.Крейнович (1902-1985) и другие, кого Е.А.Крейнович в начале 1970-х годов вспомнил в посвящении и примечаниях к своей книге «Нивхгу».⁵

Современным исследователям довольно странно узнавать о том, что сложнейшие экспедиции, требовавшие высокого профессионализма и основательной научной подготовки, в 1920-е годы осуществлялись студентами, не окончившими университетского курса. Когда студенты-четверокурсники Наталья Котовщикова и Валерий Чернецов, учившиеся на этнографическом отделении географического факультета Ленинградского университета, и их спутник – студент-зоолог Константин Ратнер (по некоторым данным, также учившийся на географическом факультете ЛГУ) летом 1928 года отправились на Ямал, для молодых этнографов это была их вторая научная экспедиция – Н.Котовщикова и В.Чернецов побывали у ненцев и манси еще в 1926-27 годах.⁶ Н.Котовщикова, успешно собиравшая этнографические, антропологические, зоологические и ботанические материалы, даже успела опубликовать в новом этнографическом журнале одну свою статью по результатам экспедиции.⁷ Безусловно, ко второй своей экспедиции Н.А.Котовщикова имела неплохой опыт полевой работы. Не обошлось и без примечательных курьезов: как пишет о событиях первого полевого сезона молодых этнографов Е.М.Главацкая, «Н.А. Котовщиковой поручили пойти по возможности до окрестностей озера Нумто, чтобы переписать хотя бы часть лесных ненцев. Остальных должен был переписать регистратор Тазовской экспедиции П. Бржезинский, поднявшись по Пуру до озера Пяконто. Трудно понять, чем руководствовались организаторы, посылая девушку в район священного озера Нумто, куда и сейчас не всякого мужчину пустят».⁸

8 августа 1928 года этнографическая экспедиция отбыла на гидрографическом судне «Полярный» из Архангельска, 25 августа ее участники высадились возле полярной станции («рацин», как тогда выражались) Марре-Сале. Из-за проблем с транспортом, необходимых для перевозки экспедиционного груза, ученые начали работу лишь 26 сентября 1928 года. Интересно, что консультантом этой экспедиции был Б.М.Житков, один из авторитетных исследователей Ямала.⁹

Ныне об этих экспедициях мы знаем достаточно много.¹⁰ 1 октября 1928 года, молодые этнографы, передвигавшиеся от одного ненецкого стойбища к другому, встретились с комплексной экспедицией В.П.Евладова, в состав которой, кроме начальника экспедиции, входили охотвед Н. Н. Спишин, зоотехник П. П. Королев, товаровед И. В. Каргопольцев, а также переводчик М. Ф. Ядопчев, практикант В. И. Терентьев и пастухи Филиппов, Хатанзеев, Тибичи с семьями.

В.П. Евладов позже писал об этой встрече: «...мы перешли к воспоминаниям: ведь мы были знакомы еще с 1926 года. Тогда, проезжая в мою первую экспедицию на Ямал, я встретился в этнографическом отделе Тобольского краеведческого музея с двумя студентами Ленинградского университета Валерием Чернецовым (Валей) и Натальей Котовщковой. Оба они ехали на север с географическими и этнографическими обследованиями. Валерий - к народу манси на реку Северную Сосьву, а Наташа - к ненцам, на изучении истории и культуры которых она специализировалась. Мы вместе доехали до Березово, и здесь нам предстояло расстаться. Валерий должен был повернуть к Уралу, а Наташа – ехать на север.¹¹ Чернецов уже был ранее среди манси, и ему путь и обстановка работы были известны, а Наташа еще севера не знала, не решила, куда ей направиться. Я ехал на Ямал, моя ближайшая задача - найти лечебно-обследовательский отряд Свердловского облздраводела. Я предложил Наташе работать вместе с нашим отрядом. Валерий тогда сказал: "Тебе, Наташа, повезло, ты нашла хорошего спутника, Владимир Петрович не откажет тебе в помощи". "Ну какой может быть разговор, - согласился я, - конечно, поеду вместе, а там две культурные женщины, с которыми тебе будет легко. Быть может, и работу с ненцами будешь проводить вместе с отрядом". Наташа была в восторге от такой удачи. Но в Обдорске мы все же расстались. Наталья Александровна тогда получила дополнительные задания от Обдорского райисполкома и выехала в район реки Полууй, а я – на Ямал в медицинскую экспедицию. И вот мы встретились снова, уже люди опытные, знающие Север и его население - оба начальники экспедиций. Конечно же, я хотел помочь им, но как? Если бы наш отряд и стадо были ближе к Карскому побережью, к мысу Марре-сале, где остались лежать грузы, то я продвинул бы их верет на 200 на своих оленях. Но теперь этого сделать я не

⁴ Из редко упоминаемых ныне этнографических работ тех лет см.: Богораз В.Г. Новые задачи российской этнографии в полярных областях // Труды Института по изучению Севера / ВСНХ СССР. Плановые техни.-экон. упр. Науч.-исслед. сектор. - Вып. 9: -Пг., 1921.

⁵ О Н.А.Котовщковой см.: Чернецов В.Н. Чернецов В. Наталья Александровна Котовщкова // Советский Север. 1930. № 1. С. 165-166. [Некролог] // Этнография, 1930, № 1—2. С. 158-160; Хомич Л.В. Из истории советской этнографии (изучение этнографии самодийских народов) // Историческая этнография: традиции и современность. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983, с. 7-8. Из новых публикаций о ней см.: Омельчук А. На краю света, на мысе Хэй-Сале // Родина, 2005, № 9. - С. 60-62. См. также: Омельчук А.К. 1) Рыцари Севера. Свердловск, 1982; 2) К.Носилов. Свердловск, 1989; 3) Зов Арктики. Свердловск, 1980; 4) Ее величество Обь. Свердловск, 1991.

⁶ См.: Главацкая Е.М. Уральская экспедиция Приполярной перепиши 1926-1927 гг.: история организации // Уральский исторический вестник. 2006 (14). <http://www.dbdn.ac.uk/polarcensusdata/resources/index/Glavatskaya%202006%20-%20Istoria%20organizatija.pdf>

⁷ Котовщкова Н. Северно-Ямальская экспедиция // Этнограф-исследователь, 1928. № 2-3. С. 56.

⁸ Главацкая Е.М. Уральская экспедиция Приполярной перепиши... С. 14.

⁹ См.: Решетов А.М. Борис Михайлович Житков как этнограф // XVI Словоцковские чтения. Ч.1. Тюмень, 2004. С.169-174.

¹⁰ Пика А.И. 1) Новые материалы к истории первой советской этнографической экспедиции на полуостров Ямал (1928-29 гг.) // Советская этнография. 1989. № 6; 2) Ямальские экспедиции 1920-х годов // Полярный круг. М., "Мысль", 1989. Режим доступа: www.russian-travels.ru/?p=18

¹¹ Об их работе в этой экспедиции см.: Главацкая Е.М. Указ соч.

мог. Слишком далеко в стороне были их грузы от нашего маршрута. Я решил поделиться с ними всем, чем мог.¹²

Далее В.П. Евладов продолжает:

«Я расспросил Наталью Александровну о снаряжении, экипировке экспедиции. Оказалось, что снабдились они весьма легкомысленно: нет теплой меховой одежды и обуви, палатка без печки. В таких условиях даже при обилии продовольствия гибла не одна экспедиция. У Пахтусова, у Литке вряд ли было меньше продовольствия, но цинга их не миновала. Я не стал, конечно, высказывать все эти тревожные мысли, чтобы не поколебать их уверенности в выполнении намеченных работ. Просил только следить за предотвращением цинги и предупреждал о необходимости осторожного и тактичного отношения к ненцам. От их доброты и дружеского расположения будет зависеть все. Наташа соглашалась, с увлечением рассказывала мне о планах своих исследований. Молодые этнографы и археологи, они должны были провести археологическую разведку на ямальских побережьях, выявить какие-то следы, археологические культуры древних обитателей северных широт, которые, по их представлениям, населяли эти места еще до прихода ненцев-оленьеводов. Я рассказал о моем открытии поселений сказочных людей "сирите" на мысе Тиутей-сале. Это ее очень заинтересовало».¹³

Уже зная драматическую судьбу экспедиции молодых ленинградских этнографов 1928-1929 гг. и все, что выпало на долю отважных исследователей в самом начале их работы: В.П. Евладов размышлял: «Что нужно было им делать, раз пароход не дошел к Белому? Ясно, нужно было вернуться в Архангельск и перезимовать на своих обычных местах, чтобы в следующем году начать путешествие. Но для этого надо было иметь выдержку! А если бы я сам оказался в таком положении – сошел бы на берег или вернулся в Архангельск? Скорее всего, поступил бы так же, как эти ребята. Конечно, они не могли отступить и возвратиться ни с чем "на зимние квартиры". Это их судьба».¹⁴

5 октября экспедиция В.П. Евладова отправилась на юг и в конце декабря прибыла в Обдорск, а отряд Н.А. Котовщиковой продолжил свою работу. После наступления Нового, 1929 года, условия работы этнографов осложнились. Помимо бытовых проблем, сказалась разница интересов отдельных участников экспедиции, и они решили работать поодиночке. Мы знаем, что в начале июня 1929 года В.Н.Чернецов начал свою работу на мысе Тиутей, там, где В.П. Евладов обнаружил древние земляные жилища загадочных обитателей Ямала «сиритя». К. Ратнер и Н. Котовщикова работали самостоятельно, находясь сравнительно недалеко друг от друга. Известно, что Н.А.Котовщикова произвела на мысе Хаэн-сале археологические находки, которые позже получили описание в работе ее спутника В.Н. Чернецова.¹⁵

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

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

*Валя и Котя! Это письмо рассчитано на то, что мы не увидимся. Я оставляю базу и иду к Коте на Яхды. Хаэн-сале. У берегового знака, поставленного Евладовым в августе 1929 года.*¹⁶

В.Н. (Чернецову)

*В случае моей смерти тебе придется воспользоваться частью собранных мною материалов для отчета. Мне очень скверно. Сейчас все время сильный озноб и временами судороги. « 30 июля 1929 года.*¹⁷

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

*16 (августа) 1929.*¹⁸ *Береговой знак Хаэн-сале. Котя. За Вами приедут завтра и привезут сюда. Мне страшно нездоровится и лежу здесь без палатки. Захвати (ла?) все имущество*

Н.

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

О надмогильном памятнике Н.А. Котовщиковой, по которому получил свое именование геодезический знак, можно прочитать в книге М.И. Белова, посвященной памятным местам Арктики.²⁰ М.И. Белов писал: «В проливе Малыгина, который отделяет остров Белый от Ямальского полуострова, стоит деревянный геодезический знак, известный как знак Котовщиковой. Наталья Александровна Котовщикова была сотрудницей Географического института. В 1929 г., работая в Ямальской экспедиции В. Н. Чернецова, она выехала в северную

¹² Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Тюмень, 1992. С.205-215.

<http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=8>.

¹³ Там же. Сказанное однозначно определяет приоритет В.П.Евладова в открытии этих уникальных археологических памятников.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Чернецов В.Н. Древняя поморская культура полуострова Ямал //Советская этнография, 1935, № 4-5, М. – Л., 1935. С. 120

¹⁶ Должно быть – в августе 1928 года. Вероятно, публикаторская ошибка.

¹⁷ Очевидно, следует читать – 30 июня. См. обоснования исправлений дат этих записок далее в тексте статьи.

¹⁸ Следует читать – 16 июня, отнесение событий к августу, как и неточность в предыдущей дате – признак того, что записи В.П.Евладова обрабатывались по прошествии многих лет и без возможности выверки дат.

¹⁹ Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Тюмень, 1992. С.215.

²⁰ Белов М.И. По следам полярных экспедиций. Л., Гидрометеоиздат, 1977. Электронная версия книги есть на сайте www.polarpost.ru

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

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

Вопрос первый – Кто и когда первым узнал о гибели Н.А. Котовщиковой? Самый ранний документ (ГАТО ф.721, оп. 1, д.40ц, л.64, рукописный подлинник) – телеграмма о гибели Н.А. Котовщиковой, датирован 7 июля 1929 года:

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

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

Получил 7 VII 29 г. по телефону передал Кайгородов.

Принял (неразборчиво) 13 ч. 15 м.²¹

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

Кажется, еще никто не обращал внимания на то, что время передачи этой телеграммы из Обдорска в Тобольск и предполагаемые дни гибели исследовательницы, указанные в ней из результатов связи по радию с Марре-Сале – между 17 и 19 июля – не соответствуют тем датам, которые содержатся в письмах Н.А. Котовщиковой по публикации В.П. Евладова.²² Посмотрим на них повнимательнее.

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

Вопрос второй, связанный со всем изложенным – это вопрос о дате кончины Н.А. Котовщиковой. Исходя из анализа дат, зафиксированных в официальных документах, и чисел (без точных указаний месяца) в записках самой Н.А. Котовщиковой мы можем с большей точностью, чем публикаторы документов, определить время ее гибели – между 30 июня и 7 июля 1929 года, точнее – между 1 и 4-5 июля 1929 года: все зависит от того, насколько быстро К.Я. Ратнер или кто-то из посланных им курьеров мог бы добраться от мыса Хаен-Сале до радиостанции Марре-Сале.²³ Н.А. Котовщикова смогла продержаться необходимых вещей, дров и продуктов, одна, на пустынном холодном берегу, более двух недель...

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

Вторая, и явно последняя записка Н.А. Котовщиковой – мы можем утверждать это с неожиданной уверенностью – была найдена ее товарищами уже после того, как в Обдорске и далее по связи узнали о гибели начальника экспедиции. Это была записка, датированная 30 числом – то есть 30 июня 1929 года. Она была найдена уже после того, как на мысе Хаен-сале появился В.Н.Чернецов. Обратим внимание на его слова из некролога: «...когда впоследствии растаял снег, мы нашли письмо, в котором она прощалась с нами» - значит, В.Н.

²¹ <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=2>

²² О В.П.Евладове см.: Евладов В.П. Энциклопедия Забайкалья // <http://ex.chita.ru/encycl/person?id=1418> Об экспедиции В.П.Евладова по Ямалу см. также: Мартынов В. Пропавшая экспедиция // Сибирские истоки, 2003, №4 (19) - №5(20). <http://istoki.spb.ru/db/publisher/show.php?go=showarticle&id=121>

<http://istoki.spb.ru/db/publisher/show.php?go=showarticle&id=139>

²³ Если расстояние между данными пунктами составляет около 400 км, то на преодоление такого расстояния на ненецкой нарте понадобится 3-4 дня, а, возможно и более. Радиограмма о гибели Н.А.Котовщиковой передана днем 7 июля, это значит, что К.Я.Ратнер нашел ее тело или смог послать известие в Марре-Сале 2 или 3 июля 1929 года. Если бы он появился на мысе Хаен-Сале на 2 дня раньше, он бы застал ее живой, и, если она действительно погибла от холода, то мог бы ее спасти.

Чернецов присутствовал при этом или сам нашел это послание. Никто не обратил внимание, что это послание Н.А. Котовщиковой является на самом деле последним – и по описанному в нем состоянию исследовательницы, и по стоящему на нем числу, и по тому, что оно не было положено в экспедиционные документы. Видимо, оно лежало отдельно от них в снегу и было найдено практически случайно: его каким-то чудом не унес снежный ветер, бушевавший над мысом Хаен-Сале в конце июня-начале июля 1929 года.

Вот записи из дневников В.Н. Чернецова, относящиеся к тем дням: «...17 июля 1929 года, чум самоеда Сейко Ямал, близ р. Тамбей, п-ов Ямал. Присутствующие самоеды, свидетельствуя свои слова приложением личной тамги, рассказали следующее. 15 июня 1929 г.²⁴ самоеды Тереку и Тэл из рода Уэнонга вывезли сотрудника Северо-Ямальной экспедиции Комитета Севера Наталью Александровну Котовщикову, против ее желания, на побережье пролива Малыгина, на мыс Хае-сале, к имеющемуся там береговому знаку. Тереку Уэнонга должен был на другой день выслать оленей за сотрудником экспедиции К.Я. Ратнером, жившим в это время на Пэндури-сале (на карте: Яды-сале). Тереку Уэнонга, однако, за Ратнером не выехал, и за ним приехал значительно позже (точно срок установить нельзя, так как произошла сбивка в счете дней на несколько суток) Серкоти Вануйта. Прибывший на другой день К.Я. Ратнер нашел Н.А. Котовщикову уже мертвой. Вывезя уже большую Н.А. Котовщикову, Тереку и Тэл Уэнонга не позаботились даже о том, чтобы приготовить для нее дрова, хотя знали, что топора у нее не было, и не помогли соорудить палатку».²⁵

Вопрос третий – почему Н.А. Котовщикова пишет в записке: «Мне страшно нездоровится и лежу здесь без палатки», а В.Н. Чернецов в цитированном М.И. Беловым некрологе (см. выше) отмечает: «В палатке лежала сумка с дневниками Натальи Александровны...». Этот вопрос отчасти снимается дневниковой записью самого В.Н. Чернецова: если он пишет *«не помогли соорудить палатку»*, то возможно, что Н.А. Котовщикова имела при себе палатку, но не могла ее установить. По сообщениям В.Н. Чернецова, эта палатка была сделана из паруса, положенного на карты: тело Н.А. Котовщиковой было найдено не в ней, а в 30 метрах от нее.²⁶ Впрочем, со дня смерти Н.А. Котовщиковой до того момента, когда В.Н. Чернецов добрался до мыса Хаен-Сале, прошло много времени и он, учитывая все изложенные выше обстоятельства, излагал известные ему обстоятельства со слов К.Я. Ратнера и определенно не мог отличить тех вещей, что были при Н.А. Котовщиковой, от имущества К.Я. Ратнера.²⁷

Вопрос четвертый, поставленный А.И. Пикой в его статье 1989 года – как соотносится месторасположение могилы Н.А. Котовщиковой на мысе с предписанием доставить ее тело в Обдорск, вопрос, затрагивающий подлинность ее захоронения на берегу Карского моря – находит свое решение. Акт судебно-медицинской экспертизы тела Н.А. Котовщиковой, датирован 22 июля 1931 года, место проведения экспертизы – «Мыс "Хан-Сале" (Шайтана)»²⁸ Широта 72;52;54,5 дол. 71; 39; 34,950».²⁹ Таким образом, известный полярникам памятный «Знак Котовщиковой» действительно отмечает место упокоения исследовательницы Севера. Документы экспертизы, в ходе которой было определено, что Н.А. Котовщикова не была отравлена и не умерла насильственной смертью,³⁰ свидетельствуют об одном – причиной гибели исследовательницы едва ли могли стать длительная тяжелая болезнь или голод. Скорее всего, она умерла от холода во время тех внезапно налетавших снежных бурянов, которые не позволили К.Я. Ратнеру прийти к ней на помощь.

Для истории науки в персоналиях весьма любопытно то, как именно участники этой экспедиции воспринимались их современниками, в особенности, если речь идет о старших современниках, уже являвшихся известными учеными, а для нас – классиками этнографической науки.

²⁴ Эта дата заведомо неточна: из записки самой Н.А. Котовщиковой мы знаем, что она еще 16 июня утром находилась в чуме Тереку. Непонятно и другое: если места на мысе Хаен-сале были почитаемы иппами (см. ниже примечание 27, относительно названия Шайтана), то люди из рода Уэнонга никак не могли прийти туда женщине, тем более с целью наказать ее за что-то.

²⁵ Чернецов В.Н. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С. 117.

²⁶ Чернецов В. Наталья Александровна Котовщикова // Советский Север. 1930. № 1, С. 165-166.

²⁷ В.Н. Чернецов был женат первым браком на сестре К.Я. Ратнера Ирине Яковлевне. И.Я. Чернецова – автор десяти учебных пособий по мансийскому языку для начальной школы и соавтор В.Н. Чернецова по «Краткому мансийско-русскому словарю» (Л., 1936). По сообщению А.М. Решетова, во время Второй мировой войны И.Я. Чернецова оказалась на оккупированной территории в Калининской области и после освобождения этой территории пропала без вести. Приведем краткий перечень публикаций В.Н. Чернецова и И.Я. Чернецовой: Чернецов В.Н. Новый путь: Начальная мансийская учебная книга. - Л.: Учпедгиз, 1932. - 80 с., ил.; Чернецов В.Н. Книга для чтения. Ч. 2. - М.-Л.: Учпедгиз, 1934. - 96 с., ил. Ч. 2. Для 2 класса. Чернецова И.Я. Букварь. - Л.-М.: Учпедгиз, 1937. - 78 с. Чернецова И.Я. Букварь. - Л.: Учпедгиз, 1938. - 74 с., ил., 1 л. разрезн. азб. Чернецова И.Я. Учебник мансийского языка: Для начальной школы. Ч. 1. - Л.-М.: Учпедгиз, 1937. - 69 с., ил. Ч. 1. 1-2 класс. Чернецова И.Я. Книга для чтения: Для мансийской начальной школы. Ч. 1. - Л.: Учпедгиз, 1938. - 90 с., ил. 4.1. 1 класс. Чернецова И.Я. Учебник мансийского языка: Для начальной школы. Ч. 1. - Л.: Учпедгиз, 1938. - 99 с., Ч. 1. 1-2 класс. Чернецова И.Я. Книга для чтения: Для мансийской начальной школы. Сост. на сосвинском диалекте мансийского языка. Утв. НКП РСФСР. Ч. 2. - М.-Л.: Учпедгиз, 1939. - 162 с., ил. Ч. 2. Для 2 класса. Чернецова И.Я. Учебник мансийского языка. Грамматика и правописание. Для начальной школы. (Утв. НКП РСФСР). Ч. 2. - Л.: Учпедгиз, 1940. - 92 с., ил. Ч. 2. Для 3-го класса; Чернецова И.Я. Книга для чтения: Для начальной мансийской школы. Ч. 1 (пер. с мансийского яз.) / В помощь учителю мансийской школы. - Л.: Учпедгиз, 1938. - 39 с. Ч. 1. Для 1-го класса. Чернецова И.Я. Букварь (пер. с мансийского яз.). - Л.: Учпедгиз, 1938. - 20 с. См.: Учебные пособия для школ малочисленных народов Севера. Библиографический указатель. 1927-1994 г./Сост. В.А. Владыкина. М., 1999.

²⁸ Невероятно интересная деталь: название мыса, приведенное в скобках – Шайтана – может служить свидетельством о том, что в этом месте когда-то находился по крайней мере один иенецкий идол, имевший достаточно заметные размеры. Это значит, что где-то поблизости, в виду побережья, находилось иенецкое святилище – вероятно, это было святилище Сив-мя «Семь чумов». Не было ли само это место по представлениям иенцев запретным для женщин? Мыс Хэсая (таково современное написание) и ныне иногда в скобках именуется Мысом Шайтанов.

²⁹ ГАТО, ф.721 оп.1 д.40ц л.58-58об <http://www.yamalachaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=3>

³⁰ Эти документы имеются на сайте Ямальной археологической экспедиции: <http://www.yamalachaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=3>. <http://www.yamalachaeology.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=138&pageno=4>

А.М. Решетов пишет в своей статье о В.Н. Чернецове:³¹ «Образ В.Н. Чернецова этого времени в художественной форме дан на страницах романа В.Г. Богораза «Воскресшее племя»: «Двадцать человек тихо сидят у длинного стола и слушают доклад. Докладчик – Беляев (читай: Чернецов. – А.Р.), работник вогульской группы, тоже с весьма примечательной биографией. Беляеву лет двадцать пять, на Севере он был четыре года. Первый раз в ранней молодости, просто прогуливался с вогулами на лыжах и охотился на бурых медведей. В 1926-1927 годах, во время полярной переписи, переписывал вогулов и остяков. Потом, неожиданно вернувшись в Ленинград, организовал вместе с такими же юнцами, Наташей Перевозчиковой (читай: Котовщицкой. – А.Р.) и Федором Рейманом (читай: Константином Ратнером. – А.Р.) ни много и ни мало как экспедицию на север полуострова, к ямальским самоедам, до тех пор оторванным от русских. Экспедиция попала в тяжелые условия. На Ямале был голод и олений падеж, и в конце концов от невыясненных причин умерла Наташа Перевозчикова... Беляев вернулся в Ленинград и вскоре опять отправился к вогулам».³²

Отметим, что последний роман В.Г. Богораза «Воскресшее племя», о котором идет речь в статье А.М. Решетова – это не только произведение выдающегося писателя, и не только документ по истории науки, зафиксировавший весьма точные портреты учеников и молодых коллег автора, это неожиданный для своего времени невероятно злой памфлет на форсированные преобразования экономики и культуры Севера, звучащий грозным предупреждением, но в свое время не понятый, принятый за конъюнктурный соцреалистический роман и пребывавший в забвении до его переизданий в 1980-х-начале 1990-х годов, а ныне снова забытый.³³

Как понятно из изложения, первым из участников экспедиции, кто должен был узнать о смерти Н.А. Котовщицкой, был К.Я. Ратнер – во-первых, он находился ближе всех к местам работы Н.А. Котовщицкой, во-вторых, мы точно знаем, что В.Н. Чернецов узнал о гибели Н.А. Котовщицкой на неделю позже, чем об этом было сообщено в Обдорск. Однако у нас почти нет сведений об этом ученом. Все, что пока удалось найти о К.Я. Ратнере – то, что он был сотрудником Библиотеки Академии наук СССР и погиб во время блокады.³⁴ На одном из сайтов мы читаем: Ратнер Константин Яковлевич, 1907 г.р. Место проживания: Зверинская ул., д. 33/38. Дата смерти: январь 1942. Место захоронения: неизвестно.³⁵ На сайте Кунсткамеры указана фамилия К.Я. Ратнера,³⁶ вероятно, в связи с тем, что он числится одним из собирателей коллекций экспедиции 1928/29 годов, однако никаких данных о К.Я. Ратнере на этом сайте нет.

К большому сожалению, опубликованные недавно воспоминания дочери К.Я. Ратнера – Татьяны Константиновны Сотниковой-Ратнер³⁷ ничего не проясняют о судьбе архива К.Я. Ратнера, так как Т.К. Ратнер (р.1939) сохраняет смутные воспоминания о своем отце, чего не скрывает сама, и даже называет его геологом...

Ядвига Николаевна Попова (1935-1977)

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

Ядвига Николаевна Попова (Вармирова) родилась 13 февраля 1935 г. в Туле. В 1953 г она поступила на отделение классической филологии филологического факультета ЛГУ, годом позже перевелась на факультет журналистики МГУ, который закончила в 1958 году. В 1962 г. она вместе со своим супругом С.Г. Поповым переехала в Новосибирск. С 1962 г. работала в Отделе гуманитарных исследований Института экономики и организации промышленного производства СО АН СССР, затем – в Институте истории, философии и филологии СО АН СССР, сначала лаборанткой, с 1967 г. занялась самостоятельной работой, в 1975 г. защитила кандидатскую диссертацию, совершила 3 экспедиции к ненцам, вела преподавательскую работу на Гуманитарном факультете Новосибирского университета, в 1976 г. читала лекции по ненецкому языку в Венгрии (Сегед). Из очередной экспедиции Я.Н. Попова не вернулась, она погибла 9 декабря 1977 года возле Тарко-Сале в авиационной катастрофе.³⁸

³¹ Решетов А.М. В.Н.Чернецов: ленинградский период жизни и деятельности (1925-1940 гг.) // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. Материалы XIII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. К 100-летию со дня рождения В.Н.Чернецова. Томск, 2005. С.34-35.

³² Тан-Богораз В.Г. Воскресшее племя. Роман. М., 1935. С.208.

³³ Переиздания этого романа: Богораз В. Г. Восемь племен : Воскресшее племя : [Романы, рассказы / Послел. В. Муравьева, с. 556-573] : Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1987. Восемь племен : Романы и повесть [Сост., предисл. и коммент. В.И. Зоркина ; Хабаровск : Кн. изд-во, 1991]

³⁴ <http://www.rasi.ru/library/blokada.php>

³⁵ http://vizz.nlr.ru/search/lists/bkd/240_70.html

³⁶ http://web1.kunstkamera.ru/maedb/node_properties.asp?node_id=2FC3A3993-F206-4B4E-BF7E-694F2DA2F2C3

³⁷ Сотникова-Ратнер Т. И мы исполнились иных воспоминаний, вместо несостоявшихся... // *Цены*, 2007, № 5, С. 169-189

³⁸ Недавно нам удалось отыскать некоторые сведения о той катастрофе, которая унесла жизнь Я.Н. Поповой. 9 декабря 1977 года в Тарко-Сале потерпел катастрофу самолет Ан-24 Тюменского авиаотряда с бортовым номером 47695, погибли 17 человек - все, кто был на борту. (<http://aviation-safety.net/database/dblist.php?field=typecode&var=044%&cat=%1&sorter=datekey&page=1>)

Согласно электронной энциклопедии Википедия (статья «АН-24»), «После взлета в темное время суток <самолет> набрал высоту 120 м, на которой при несинхронной уборке закрылков произошло резкое увеличение крена, самолёт перешел в снижение и прямо по курсу взлёта

Наши разыскания позволили устранить имеющиеся разноречия в дате гибели Я.Н.Поповой. Дата 12 декабря, присутствующая в некрологе Я.Н.Поповой в газете «За науку в Сибири», вероятно, соответствует дате известия о получении печального известия.³⁹ К сожалению, неточности в биографических материалах о Я.Н.Поповой этим не исчерпываются: на сайте выпускников МГУ – сотрудников новосибирского Академгородка мы читаем. Попова Ядвига Николаевна (13.02.1935, Тула - 09.12.1977, Новосибирск).⁴⁰ Место гибели Я.Н.Поповой, напоминаем – город Тарко-Сале, хотя похоронена она в Новосибирске, в Академгородке.

Первая печатная работа Я.Н. Поповой появилась в 1965 г. и была посвящена итогам ее первой экспедиции к ненцам.⁴¹ Следующие ее публикации по времени – статьи о фонетике говора ямальских ненцев,⁴² и статья о фонетике тазовского говора ненецкого языка⁴³ и за которыми следует небольшая хроникальная заметка.⁴⁴ За ними последовали почти два десятка статей по фонетике ненецкого языка и, к сожалению, уже посмертно – две книги: монография и словарь, ставший первым в истории уралистики словарем языка лесных ненцев.

Ядвига Николаевна.Попова вошла в науку о сибирских языках прежде всего как исследователь фонетики языка лесных ненцев – этому посвящена ее кандидатская диссертация, вышедшая в свет в виде монографии уже после гибели Я.Н. Поповой.⁴⁵ Однако из ее статей, немногочисленных, но достаточно разнообразных по тематике, лишь две посвящены звуковому строю языка лесных ненцев.⁴⁶

Для истории науки очень важно – и тем более досадно переживать утрату, которую понесла наука о самодийских языках – то, что Я.Н. Попова начинала заниматься теми проблемами в изучении ненецкого языка, которые не находила своего решения и до наших дней, хотя с момента появления в печати ее статей прошло более 30 лет, и за это время сменились как поколения исследователей, так и поколения носителей ненецкого языка и его территориальных вариантов. В ее статьях были поставлены вопросы о диалектной структуре ненецкого языка, его говорах и подговорах – эта проблема рассматривалась на материале говора тазовских ненцев,⁴⁷

Я.Н. Попова, как уже было отмечено, первой из специалистов по фонетике самодийских языков начинала собирать материал об особенностях звукового строя говора ямальских ненцев,⁴⁸ также проявляя специальный интерес к территориальному варьированию ямальского говора. К большому сожалению, поставленная исследовательницей проблема, далеко выходящая за задачи описания звукового строя говора или диалекта, до наших дней не находит адекватного решения, так как мы и сейчас не располагаем полными описаниями территориальных вариантов ненецкого языка Увы, приходится признать, что фундаментальное описание фонетики языка тундровых ненцев или какой-либо из его территориальных разновидностей, до настоящего времени остается неосуществленным, и эта задача, как кажется, уже не по плечу младшему поколению специалистов по самодийским языкам.

Весьма существенно, что задолго до вспышки интереса к лингвистической контактологии на материале сибирских языков Я.Н.Попова стала проявлять внимание к проблематике контактов ненецкого языка с соседними языками и опубликовала ряд статей на эти сюжеты.⁴⁹ Она же впервые для изучения фонетики малоисследованных языков поставила теоретическую проблему интерпретации вариантности произношения, основываясь

упал в тайгу в 4-5 км от ВПП, разрушился и загорелся». Там же отмечается, что на борту самолета находились 23 человека, из которых погибли 17.

³⁹ О ней см.: Я.Н.Попова //За науку в Сибири. Новосибирск, 1977 г., 22 декабря; Морев Ю.А. Ядвига Николаевна Попова //Советское финно-угроведение, 1978, т. XIV, № 1, С. 159–160. В 1977 г. 9 декабря приходилось на пятницу, а 12 декабря – на понедельник. В некрологе, написанном Ю.А.Моревым, указана точная дата гибели Я.Н.Поповой – 9 декабря.

⁴⁰ <http://prometeus.nsc.ru/eLibrary/2007mgu/315-318.asi#popovaya>

⁴¹ Попова Я.Н. У ненцев Ямала // Известия СО АН СССР. № 1. Серия общественных наук, вып. 1, 1965, С. 121–122.

⁴² Попова Я.Н. 1) Заметки о системе вокализма ямальского диалекта ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 1, ч. II. Новосибирск, 1966. С.47–58.; 2) Некоторые особенности системы консонантизма ямальского диалекта ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 1, ч. II. Новосибирск, 1966. С. 59–68; 3) Фонетическая система ямальского диалекта ненецкого языка // Научно-техническая конференция молодых ученых и специалистов СО АН СССР. Секция “Гуманитарные науки”. Тезисы докладов. Новосибирск, 1966. С.52–54;

⁴³ Попова Я.Н. Некоторые фонетические особенности тазовского говора ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 2. Новосибирск, Наука, 1967. С. 109–130

⁴⁴ Попова Я.Н. Всесибирская научная конференция в честь 100-летия со дня рождения В.И.Ленина // Вопросы языкознания, 1970, № 5. С.142–143.

⁴⁵ Попова Я.Н. Фонетика лесного наречия ненецкого языка. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1975. Попова Я.Н. Фонетика лесного наречия ненецкого языка. М., «Наука», 1978. В архиве Н.М.Терещенко, хранящемся в Институте лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург) сохранился экземпляр автореферата диссертации Я.Н.Поповой с дарственной надписью и черновик отзыва Н.М.Терещенко на этот автореферат.

⁴⁶ Попова Я.Н. 1) О гласных фонемах пуровского говора лесного наречия ненецкого языка // Языки и литература народов Сибири. Новосибирск, 1970. С. 95–108; 2) Система консонантов в пуровском говоре лесного наречия ненецкого языка // Исследования по фонетике сибирских языков. Новосибирск, 1976. С. 104–119.

⁴⁷ Попова Я.Н. 1) Некоторые фонетические особенности тазовского говора ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 2. Новосибирск, Наука, 1967. С. 109–130; 2) Фонетические особенности трех подговоров тазовского говора ненецкого языка в области гласных // Самодийский сборник. Новосибирск, 1973. С. 199–211; 3) Консонантные расхождения в подговорах тазовского говора ненецкого языка в области гласных // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. С. 215–226.

⁴⁸ Попова Я.Н. Некоторые особенности системы консонантизма ямальского диалекта ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 1, ч. II. Новосибирск, 1966. С. 59–68. Попова Я.Н. Заметки о системе вокализма ямальского диалекта ненецкого языка // Вопросы языка и литературы. Вып. 1, ч. II. Новосибирск, 1966. С.47–58; Попова Я.Н. Фонетическая система ямальского диалекта ненецкого языка // Научно-техническая конференция молодых ученых и специалистов СО АН СССР. Секция “Гуманитарные науки”. Тезисы докладов. Новосибирск, 1966. С.52–54;

⁴⁹ Попова Я.Н. 1) О роли экстралингвистического влияния в процессе формирования языка // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С.205–208; 2) О характере некоторых фонетических явлений в процессе формирования ненецкого языка // Вопросы языка и литературы народов Сибири. Новосибирск, 1974. С.65–80. 3) О характере и степени иноязычного влияния на формирование ненецкого языка // Исследования по языкам Сибири. Новосибирск, 1976. С. 100–105.

на своих наблюдениях над фонетикой ненецкого языка.⁵⁰ Одна из ее работ, опубликованная посмертно, связана с историей изучения самодийских языков, и, что особенно интересно, с историей создания письменности для этих языков.⁵¹ Собственно, сам сборник, в котором увидела свет данная публикация, стал знаковым явлением в изучении истории письменности и письменной формы языков народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Наряду с экспериментально-фонетическими исследованиями, которые охватывали не только язык лесных ненцев, но и отдельные говоры тундровых ненцев, Я.Н. Попова основательно занималась ненецкой диалектологией, проблемой, которая до сих пор не нашла своего исследователя – того, кто справился бы с задачей изучения территориальных форм этого отнюдь не «угрожаемого» языка, на котором говорят еще почти 40 тысяч человек. Ее работы, посвященные междиалектным соответствиям лесного и тундрового диалектов ненецкого языка,⁵² неожиданные для фонетиста-экспериментатора, становятся свидетельством того, что она была хорошим самоодологом-компаративистом.

Как это ни странно для фонетиста-экспериментатора и человека, увлеченного сибирской миноритарной социолингвистикой, что было и остается характерным для многих лингвистов-сибирсведов, но Я.Н. Попова занималась также проблемами лексики языка лесных ненцев. Она опубликовала на эту тему статью,⁵³ а позже, уже после ее гибели, в Венгрии был издан ее словарь языка лесных ненцев,⁵⁴ первый словарь этого обособленного диалекта ненецкого языка или языка особой этнической группы – споры об этом ведутся до сих пор.

Как исследователь-полевик и как фонетист-экспериментатор Ядвига Николаевна постоянно работала с этническими пользователями, как принято выражаться – носителями ненецкого языка. Их судьба сложилась по-разному. Один из ее информантов – Василий Айваседо – погиб вместе с Я.Н. Поповой, направляясь в Новосибирск для участия в ее исследованиях.⁵⁵ Другая ее помощница, Полина Гилевна Турутина, стала известным мастером декоративного искусства,⁵⁶ хранителем традиционного фольклора ненцев. Как и многие писатели из числа народов Севера, она написала книгу о своем детстве, в которую органично вписались аутентичные образцы устного народного творчества,⁵⁷ и выпустила собрание образцов фольклора лесных ненцев.⁵⁸

Язык лесных ненцев, как его иногда называют они сами, нещанский – за это время изменил статус и из лесного диалекта, как его было принято называть в течение многих лет вслед за Г.Д. Вербовым, или лесного наречия, как его характеризовала Я.Н. Попова, превратился в самостоятельный язык, который в таком качестве преподается в школах и осмыслен как отдельный язык педагогами-носителями этого языка. Правда, статус этнической группы лесных ненцев до сих пор, как это нередко имеет место в отношении малочисленных и недостаточно исследованных этнических сообществ, остается спорным среди этносоциологов.⁵⁹ В работах Н.Б. Кошкаревой основательно изучен и описан синтаксический строй языка лесных ненцев⁶⁰ этот материал нашел свое отражение и в типологических исследованиях по синтаксису языков народов Сибири.⁶¹ Активно изучается языковая ситуация у лесных ненцев,⁶² опубликованы новые объемные материалы по лесному диалекту ненецкого языка.⁶³ Издается небольшая серия, в которую входят образцы фольклора лесных ненцев.⁶⁴ Появились по-

⁵⁰ Попова Я.Н. Многовариантность произношения как характеристика артикуляционной базы ненецкого языка // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1976. С. 85–89.

⁵¹ Попова Я.Н. Изучение самодийских языков // Письменность народов Сибири.

История и перспективы. Новосибирск, 1981. С. 49–60.

⁵² Попова Я.Н. 1) Соответствия согласных звуков лесного и тундрового наречий ненецкого языка // Исследования по языкам народов Сибири. Новосибирск, 1977, с. 74–90; 2) К вопросу о соответствии гласных звуков лесного и тундрового наречий ненецкого языка // Языки и топонимия. Выпуск 4. Томск, 1977. С. 3–14.

⁵³ Попова Я.Н. Лексические особенности трех диалектных подразделений тазовского говора ненецкого языка // Советское финно-угроведение, 1971, т. 7, № 1. С. 31–34.

⁵⁴ Попова Я.Н. Ненецко-русский словарь. Лесное наречие // Studia uralo-altaica. № 12. Szeged, 1978.

⁵⁵ Морев Ю.А. Ядвига Николаевна Попова. С. 159.

⁵⁶ О ней см.: Хэно И. Дочь таежной земли // Северный луч, 2004.-3, 10 декабря (№49-50).

⁵⁷ Турутина П.Г. По тропам моих предков и моего детства: Сказки, легенды, шаманские обряды и изречения лесных ненцев / Отв.ред. И. Захарова. Екатеринбург: Изд-во "Баско", 2000;

⁵⁸ Турутина П.Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пууровской. Новосибирск, Издательство СО РАН. Филлиал "Гео" 2004.

⁵⁹ Квашнин Ю.Н. Лесные ненцы: отдельный народ или этническая группа? // Тобольск научный – 2008. Материалы V научно-практической конференции (23-25 июня 2008 г., г. Тобольск). Тобольск, 2008. С. 117-121. Электронная версия: www.ipdn.ru...Kvashnin_Yu.N._Lesnye_nency.doc

⁶⁰ Кошкарева Н.Б. Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка. – Новосибирск, 2005. – 20 п.л.

⁶¹ Кошкарева Н.Б. Типовые синтаксические структуры и их семантика в уральских языках Сибири. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Новосибирск, 2007.

⁶² Казакевич О.А., Кузнецова А.И. Языковая ситуация у самодийских народов // Языковая ситуация в Российской Федерации: 1992. М., 1992. С. 92-101, 161-162; Казакевич О.А. Самодийские языки на пороге XXI века: функционирование, структурные изменения, перспективы сохранения // Материалы международной научно-методической конференции преподавателей и аспирантов, посвященной 75-летию кафедры финно-угорской филологии СПбГУ, 16-17 марта 2000 г. Санкт-Петербург: Изд-во СПб университета, 2000. С. 67-74; Казакевич О.А. Функционирование языков коренных малочисленных народов на территории Ямало-Ненецкого АО, Туруханского р-на Красноярского края и Эвенкийского АО http://lingsib.unesco.ru/ru/round_table/papers/kazakevich1.shtml.htm; Люблинская М.Д. Современное состояние и функционирование ненецкого языка // Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы. Тезисы докладов международной конференции. М., 2001. С. 238-24; Кошкарева Н.Б. Социолингвистическая ситуация в поселке Варьёган Тюменской области (лесные ненцы и сургутские ханты) (тезисы) // Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы. Тезисы докладов международной конференции. Москва, 23-25 октября 2001 г. М.: УРСС, 2001. С. 233- 235; Кошкарева Н.Б. О языковой ситуации у лесных ненцев // Языковая ситуация и коммуникативные стратегии обучения: Материалы Всероссийской научно-методической конференции. Новосибирск, 29-31 января 2006 г. Новосибирск, 2006. С. 116-132.

⁶³ Кошкарева Н.Б., Буркова С.И., Шилова В.В. Образцы текстов на лесном диалекте ненецкого языка // Языки коренных народов Сибири. Вып. 7. Часть 2. Новосибирск, 2003. С. 3-91; Буркова С.И., Баркалова М.В., Шилова В.В. Лесной диалект ненецкого языка (пууровский говор) // Языки коренных народов Сибири. Вып. 10. Экспедиционные материалы. Новосибирск, 2003. С. 141-183;

вые словари языка лесных ненцев,⁶⁵ вышли в свет учебник для 1 класса на языке лесных ненцев,⁶⁶ и два нестандартных учебника для учащихся младшего школьного возраста⁶⁷, являющих собой новое слово в методике обучения родному языку учащихся из числа коренных народов Сибири. Выставлено в Интернете небольшое собрание песен аганских хантов и лесных ненцев.⁶⁸

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

К большому сожалению, изучение и документирование звукового строя ненецкого языка почти не выходит за пределы намерений и планов.⁷⁴ Даже объем современных публикаций, посвященных звуковому строю ненецкого языка, отмеченных здесь – это всего два десятка страниц – явно не соответствует тому высокому статусу ненецкого языка, который он занимает среди языков народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, и степени его сохраняемости в языковой среде. На этом довольно-таки мрачном фоне вклад Я.Н. Поповой в изучение звукового строя ненецкого языка должен оцениваться как исключительное явление в науке о самодийских языках.

Галина Николаевна Грачева (1934-1993)

Галина Николаевна Грачева (18.11.1934-15.05.1993) прекрасно известна специалистам по истории и культуре самодийских народов. Наибольшую популярность приобрели ее статьи, посвященные этнографии иганасан, которым посвящены ее монография «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра» и объемные статьи, а также работы по этнографии долган и энцев.⁷⁵ Вклад Г.Н. Грачевой в изучение традиционной культу-

⁶⁵ Ненца (лесные ненцы). В 5 кн. / Музей освоения Севера г. Губкинский; Под ред. Б.Б. Пономарева. - М.: Робин, 2001. - 1000 экз. Кн. 1: Песни народа ненца / С.К. Нарышкина. Религиозные воззрения / М.И. Гардамшина. - 64 с. Кн.2: Охота / М.И. Гардамшина, Г.Л. Саврасова. Сказки народа ненца / С.К. Нарышкина. - 68 с.

⁶⁶ Вожакова Е.И. Русско-ненецкий словарь (лесной диалект). М., 1997. Бармич М.Я., Вэлло И.А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). Пособие для учащихся нач. шк. / М.Я. Бармич, И.А. Вэлло. - 2-е изд., дораб. - СПб.: Просвещение. С.-Петербург, 2002. - 288 с.

⁶⁷ Бармич М.Я., Вэлло И.А. Букварь: для 1 класса ненецких школ (лесной диалект). СПб., 1994. [2-е изд.: 1999].

⁶⁸ Приходько М.С. Хомаку. Картинный словарь русско-ненецкого <sic>языка. СПб: Морсар АВ, 2000. - 192 с.; Приходько М.С., Приходько О.Б. Хомаки Книга о жизни лесных ненцев: Сказки, стихи, легенды; Краткий русско-ненецкий словарь. — СПб.: Изд. Дом «Светлячок», 2002. — 223 с.

⁶⁹ <http://ugraist.ru/?p=18>

⁷⁰ Казакевич О.А. Мультимедийная база данных исчезающего языка // Труды Международного семинара Диалог'2001 по компьютерной лингвистике и ее приложениям. Том 1. Аксаково, 2001. С. 108-110; Казакевич О.А., Захаров Л.М. Экспериментальное исследование фразовой интонации при кодовом переклещении // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Труды международной конференции Диалог'2003 (Протвино, 11-16 июня 2003 г.). М.: Наука, 2003. С. 250-253; Казакевич О.А., Самарина И.В., Трушков Д.Л. Озвученный словарь говоров исчезающего языка // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Труды Международного семинара Диалог'2002 (Протвино, 6-11 июня 2002 г.). Т. 2. Прикладные проблемы. М.: Наука, 2002. С. 245-249.

⁷¹ Jalhunen J. Glottal stop in Nenets. Helsinki, 1986.

⁷² Морев Ю.А. Звуковой строй среднеобского (ласкинского) говора селькупского языка. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Томск, 1973; Столярова А.К. Консонантизм иганасанского языка. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1980; Сулеев В.А. Вокализм энецкого языка (экспериментально-фонетическое исследование на материале диалекта бай). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1978; Глухий Я.А. Консонантизм энецкого языка (диалект бай) по экспериментальным данным. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1978.

⁷³ Седельников Е.А. Квантитативность гласных монофтонгов иганасанского языка // Исследование звуковых систем сибирских языков. Новосибирск, 1979. С.56-77.

⁷⁴ Седельников Е.А. Характеристика дифтонгов иганасанского языка // Вопросы енисейского и самодийского языкознания. Томск, 1983. С.135-138.

⁷⁵ Шерстинова Т.Ю., Мартыненко Г.Я. Статистическое описание интонации ненецкого языка // <http://www.dialog-21.ru/dialog2007/materials/html/88.htm>.

⁷⁶ Люблинская М. 1) Озвученный словарь как инструмент сохранения и исследования фонетики малых языков // Congressus nonus internationalis fenno-ugristarum. 7.-13.8.2000 Tartu. Pars 2. Tartu, 2000. С. 344-345. 2) Проблемы описания фонологии ненецкого языка // Проблемы и методы экспериментально-фонетических исследований. - СПб: изд-во СПбГУ, 2002. С.75 - 79; 3) Создание аудиофондов исчезающих языков (на примере ненецкого и иганасанского) // Вопросы Урало-алтайской лингвистики. С-Пб, изд. РГПУ им. Герцена, 2004. с.67 - 70; 4) Аудио-фонд малых языков // Тезисы докладов X международного конгресса финно-угроведов. Йошкар-Ода 2005; 5) Фонетика ненецкого языка (проявление фонологической системы в диалектах и говорах - к постановке задачи) // Материалы XXXV конференции молодых ученых и аспирантов, СПбГУ, 13 - 15 марта 2006 г. Фонетика. СПбГУ, 2006.; Сведения об авторе см.: <http://iling.spb.ru/nord/persona/lyublinskaya.html>

⁷⁷ См., в частности: Грачева Г.Н. К материалам по духовной культуре иганасан и энцев. // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 80-94. Грачева Г.Н. К этнокультурным связям иганасан. - В кн.: Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. с.84-98. Грачева

ры ненцев, в том числе в этноархеологическое изучение территории проживания ненцев и других самодийских народов, остается почти не оцененным в этнографической науке. В своих трудах Г.Н. Грачева уделяла заметное внимание историческим взаимосвязям изучаемых народов севера Западной Сибири, в частности, проблеме этнокультурных взаимосвязей обско-угорских и самодийских народов, в первую очередь ненцев и ханты. К сожалению, избранная библиография, помещенная вместе с некрологом Г.Н. Грачевой, не может заменить ни полного библиографического списка, ни историографического обзора.⁷⁶

Галина Николаевна Грачева (Никифорова) родилась 18 ноября 1934 года в Ленинграде. Ее детство частично пришлось на годы блокады, которую она пережила вместе со взрослыми в осажденном городе, о чем успела написать очень интересные воспоминания.⁷⁷ В 1951 году она поступила на исторический факультет Ленинградского университета, который закончила в 1956 г. по специальности «История КПСС», однако работать по этой специальности ей не пришлось, так как вся ее жизнь оказалась связана с учреждением совершенно другого профиля, с Кунсткамерой. Придя в отдел этнографии народов Сибири Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР и начав свою профессиональную деятельность с должности научно-технического сотрудника (он же старший лаборант), Галина Николаевна прошла через все должностные ступени действовавшей и действующей до наших дней без изменений академической системы до должности ведущего научного сотрудника — только в относительно редких случаях такую должность в крупных научных центрах мог занимать человек, не получивший докторской степени. В 1974 году за диссертационную работу на тему «Ранние представления нганасан о человеке» ей была присуждена ученая степень кандидата исторических наук — можно только пожалеть, что эта работа в свое время не была опубликована и так и осталась неизданной. Она осуществила более 20 экспедиций к народам Севера Западной Сибири, а также к народам бассейна Колымы. Ею написано и опубликовано более 100 научных работ. Ее монография «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра» (Л., 1983) явилась весомым вкладом в сибиреведение, прежде всего в изучение традиционных религиозных верований и шаманской практики народов Сибири — предметы, которые стали входить в это время в этнографическую моду у ученых и читателей их трудов.

Г.Н. Грачева принимала участие в создании всех коллективных трудов отдела Сибири, она участник нескольких выпусков продолжающегося «Сборника Музея антропологии и этнографии», ее статьи украшают такие известные коллективные труды, как «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера» (Л., 1976), «Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX-XX в.)» (Л., 1979), «Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири» (Л., 1981). Ее усилиями увидела свет монография А.А. Попова «Нганасаны. Социальное устройство и верования» (Л., 1984), ставшая продолжением книги этого ученого «Нганасаны», изданной еще в 1948 году. Г.Н. Грачева мечтала увидеть этот труд ученого опубликованным в полном виде, она же готовила к печати другую известную даже в рукописи работу А.А. Попова «Религия долган», объемом около 50 авт. листов, но этот замысел исследовательницы остался неосуществленным. Ей принадлежат две статьи о научной деятельности А.А. Попова.⁷⁸ Как сотрудник научного музея Г.Н. Грачева собирала предметы для фондов Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера), вела научные описания коллекций, пополнила фотоколлекции МАЭ своими экспедиционными фотоснимками. Она была одним из немногих этнографов-сибиреведов своего поколения, кто считал необходимым, помимо своего предмета, изучать язык народа и извлекать из приобретаемых знаний ценные сведения.⁷⁹

Из работ Г.Н. Грачевой, посвященных этнографии самодийских и финно-угорских народов, необходимо отметить ее публикации, посвященные погребальной обрядности и погребальным сооружениям ненцев⁸⁰, а также терминологией, связанной с этими объектами и обрядностью⁸¹. Она одной из первых обратилась к этнографическим материалам уникальных ненецких культурных памятников — святилищ острова Вайгач,⁸² которые

Г.Н. Передвижное жилище оленеводов Севера Западной и Средней Сибири // Памятники материальной культуры народов Сибири / Отв. ред. Р.Ф. Игт, Ч.М. Таксами; РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: Наука, 1994. С. 21–36

⁷⁶ Галина Николаевна Грачева (1934—1993) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Выпуск 2-3, 1993, стр. 478–479 Решетов А.М., Ревуленкова Е.В., Иванова Е.В., Шафрановская Т.К. Галина Николаевна Грачева // Этнографическое обозрение, 1993, № 6. С.165–166. Список основных работ Г.Н.Грачевой — Там же, С. 168–169. Reshetov A.M. In Memoriam G.N.Graчева // Shaman. Vol.2. N 1, spring 1994. P.79–85. Бурыкин А.А. Она так любила Север... // Сибирский сборник-1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий: [Материалы VII Сибирских чтений, 23–24 окт. 2007]. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — Кн. 2. — С. 3–6. См. также: Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Сборник, посвященный памяти этнографов Г.Н. Грачевой и В.И. Васильева. Барнаул, 1995.

⁷⁷ Грачева Г.Н. Дети блокады //Из истории Кунсткамеры. 1941–1945. СПб., 2003. - С.305–312.

⁷⁸ Грачева Г.Н. 1) Вклад А.А. Попова в этнографическую науку // Сибирские чтения 1992 г.; Тез. докл. / Отв. ред. Г.Н. Грачева; РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: МАЭ РАН, 1992. — С. 7–9; 2) Этнограф по призванию: К 90-летию А.А. Попова // Кунсткамера: Этнографические тетради. — 1993. — Вып. 2–3. — С. 406–421

⁷⁹ Грачева Г. Н. 1) Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями (по материалам Западной Сибири) // Этническая история народов Азии. М., 1972. С. 38–50; 2) Нганасанские названия «богов» // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. и ряд других работ, где собраны и проанализированы сибирские материалы.

⁸⁰ Грачева Г.Н. Ненцы [Похоронная обрядность] // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С.144–148

⁸¹ Грачева Г. Н. 1) Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Сборник МАЭ № 27.Л., 1971. С. 248–262. 2) Конструкции погребальных сооружений у некоторых сибирских народностей. // Полевые исследования ин-та этнографии 1975. М., 1977. С. 63–70. 3) О различных традициях в типах погребений ямальских ненцев //Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам работы Института Этнографии АН СССР за 1966 г. Л., 1967. С. 16–18. 4) О значении терминологии, связанной с погребениями и погребальными сооружениями Западной Сибири //Тезисы докладов годичной научной сессии Института этнографии. Май 1968 г. Л., 1968. С. 64–65. 5) Распределение одного из видов погребального сооружения на территории Сибири // Тезисы докладов годичной научной сессии ЛО Института этнографии АН СССР. Л., 1969. С. 57–59; 6) Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей севера западной Сибири // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 126–142.

⁸² Грачева Г.Н. Об этнической принадлежности древних культовых мест о. Вайгач// XVII Всесоюзная финно-угорская конференция (тезисы докладов). Ижевск, 1987. С. 11–13. Об этих памятниках см. также: Хлобыстин Л.П. 1) Древние святилища острова Вайгач // Проблемы изу-

посвятить середину мая вертолетным поездкам по населенным пунктам и стойбищам. Так были посещены Новое Чаплино, Уэлен, остров Врангеля и несколько стойбищ оленеводов в центральной части Чукотки.

15 мая 1993 года планировалось еще раз слетать в Уэлен и на о. Врангеля на 2 вертолетах. Вертолет МИ-8, на борту которого находилось 22 российских и французских ученых, Недалеко от поселка Нутепельмен примерно посередине пути в плотном снежном заряде зацепил снежный надув и разбился. Погибли 8 человек, среди которых была и Г.Н. Грачева, участвовавшая в работе научной группы экспедиции на заключительном этапе. Похоронена Галина Николаевна в ее родном городе – Санкт-Петербурге.

Александр Иванович Пика (1951-1995)

Строки из статьи, рассказывающей еще об одной международной экспедиции:

«7 сентября 1995 г. из эскимосского поселка Сиреники, что на северном берегу Анадырского залива, в райцентр Провидения отошла байдара с девятью людьми на борту. На ней находились владелец лодки эскимос Борис Мумихтыкак, старый морзвербой - рулевой Николай Гальгаугье, Александр Пика - зав. лабораторией этнической демографии Института народнохозяйственного прогнозирования РАН, три американских ученых: Стивен Макнабб - директор Института социальных исследований, Вильям Ричардс - руководитель центра психического здоровья Службы здоровья коренного населения Аляски, Ричард Кондон - профессор Арканзасского Университета, редактор журнала "Арктическая Антропология" и три попутчика - эскимосы Вера Рахтылькун, Нина Анкалина, Николай Авальнун. В Сиреники байдара не пришла.⁹⁸ 9 сентября около мыса Лисовского обнаружили перевернутую байдару Мумихтыкака. Затем в нескольких километрах восточнее, у мыса Столетия было найдено тело Стива Макнабба. А позже, в пяти км западнее - тело Веры Рахтылькун. 12 сентября в районе мыса Столетия - тела Гальгаугье и Авальнуна, больше с этой байдары никого не нашли. А в ночь на 8 сентября близ села Нуллигран была обнаружена другая байдара, перевернутая и с обрубленным носом, которая отправилась из Сиреников тоже 7 сентября, но в противоположную сторону. На ней было пять человек, которые шли к озеру Аччен на лов рыбы.

Причины гибели обеих байдар неясны. Александр Пика и его американские коллеги были участниками проекта "Социальные изменения на Севере: Американская Аляска и Российский Дальний Восток". Всех их беспокоили одинаковые проблемы: почему, несмотря на разницу в экономическом развитии, коренное население обеих стран, по сравнению с остальным населением, страдает более частой заболеваемостью, распространением алкоголизма, смертностью от несчастных случаев и самоубийств, имеет более низкий уровень жизни».⁹⁹

Александр Иванович Пика родился 1 января 1951 г. в г.Усурийске Приморского края. В 1972 г. после службы в армии он поступил в Московский Университет на исторический факультет, получил образование на кафедре этнографии. Еще в студенческие годы А.И. Пика сумел опубликовать свою первую научную работу, посвященную одному из малоизвестных источников по традиционной культуре народов Западной Сибири¹⁰⁰ - не случайно она увидела свет в Новосибирске: многие ученые-гуманитарии из ровесников Александра глубоко благодарны Новосибирскому университету за публикации их первых научных работ в материалах традиционных студенческих конференций. Закончив учебу, А.И. Пика поступил в аспирантуру и в 1982 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему "Сосьвинские манси как этносоциальная общность".¹⁰¹

То, что Александр не был москвичом, похоже, сыграло определенную роль в его научной карьере, понятно, что ему трудно было рассчитывать на работу в Московском университете или Институте этнографии. В период с 1978 по 1981 г. А.И. Пика работал в Институте охраны природы, где занимался проблемами традиционного природопользования коренных народов Сибири. С 1981 г. он работал научным сотрудником отдела демографии Института социологических исследований АН СССР, а в 1987 г. пришел в Центр демографии и экологии человека Института народнохозяйственного прогнозирования РАН. Наверное, это не случайно - демографические интересы ученого проявились еще при подготовке кандидатской диссертации.¹⁰² Все места его работы определили, наряду с глубоким интересом к этнографии народов Сибири,¹⁰³ область его научных занятий -

⁹⁸ Очевидно, следует читать - В Провидения байдара не пришла.

⁹⁹ http://www.arctic.org.ru/1996/1_3_96.htm. См также: <http://demoscope.ru/weekly/2005/0211/nauka05.php>. Как мы можем судить, традиционная чукотско-эскимосская байдара, в которой находились 9 человек, и, вероятно, с экспедиционным имуществом, была загружена до возможного предела. То, что в числе пассажиров были 4 европейца, заставляет признать - байдара Б.Мумихтыкака была однозначно перегружена, и путешествие на ней было смертельно опасным - она могла опрокинуться в любой момент. Причиной гибели людей на второй байдаре в те же дни, похоже, было нападение косатки или хищного моржа-кюгличина, в результате которого пострадала и сама байдара.

¹⁰⁰ Пика А.И. Записки Н.Л.Скалоубова как источник по этнографии обских утров // Материалы Всесоюзной научной конференции "Студент и научно-технический прогресс". Новосибирск, 1977.

¹⁰¹ Пика А.И. Сосьвинские манси как этносоциальная общность. Автореферат дисс. ...канд ист. наук. М., 1982. См. еще: Пика А.И. Социальные и культурные изменения в образе жизни сосьвинских манси // Социальные и демографические проблемы социалистического образа жизни. М., 1982; Пика А.И. Соседская община в истории аборигенного населения Сосьвинского Приобья (17-19 вв.) // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Омск, 1983.

¹⁰² Пика А.И. К изучению социодемографической структуры манси Сосьвинского Приобья (17-18 вв.) // Изучение преемственности этнокультурных явлений. Изд.Ин-та этнографии. М., 1981. К изучению социодемографической структуры манси Сосьвинского Приобья (17-18 вв.) // Изучение преемственности этнокультурных явлений. Изд.Ин-та этнографии. М., 1981. Пика А.И. Гомеостаз в демографической истории народов Севера (17-19 вв.): реальность или иллюзия? // Советская этнография, 1986, №3; Пика А.И., Богоявленский Д.Д. Полевые социально-демографические исследования в национальных поселках Крайнего Севера. // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск., 1987.

¹⁰³ Пика А.И. Биологические ресурсы Сосьвинского Приобья и их использование в 17-18 вв. // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований Западной Сибири. Томск, 1981. Пика А.И. Биоресурсы Западно-Сибирского Севера и их использование аборигенным населением в 17-19 вв. // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск, 1988. Пика А.И.

проблемы актуальной этнографии, непосредственно связанные с хозяйством, жизнью, бытом, социальными проблемами малочисленных народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока России, а также коренных народов Зарубежного Севера. Он занимался проблемами природопользования в районах проживания коренных народов Севера.¹⁰⁴ Ряд его статей посвящен ситуации на Ямале.¹⁰⁵

В работах А.И. Пики было озвучено понятие неотрадиционализма в приложении к хозяйству и культуре современных народов Севера,¹⁰⁶ оказавшееся весьма перспективным в этносоциологии народов Сибири.

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

А.И. Пика стал одним из научных лидеров группы ученых «Тревожный Север», которую когда-то собрали Б.Б. Прохоров, И.И. Крупник и М.А. Членов, и инициатором вступления этой группы в Международную рабочую группу по делам коренных народов (IWGIA) - независимую международную организацию, имеющую официальный статус неправительственной организации в ООН. С 1993 г. Александр Пика был одним из руководителей совместного с США проекта "Социальные изменения у коренного населения Аляски и Севера России". В последние годы своей жизни он изучал самые тяжелые явления в жизни коренных народов Севера - алкоголизм, самоубийства, насильственную смертность, смертность от несчастных случаев. Наряду с общественной активностью он успевал вести полевую работу, собирать этнографические материалы, писать научные и научно-популярные статьи об исследовании Севера.¹⁰⁷ Так сложилась судьба - Александр впервые за много лет написал о трагической судьбе Н.А. Котовицкой, а потом и сам не вернулся из экспедиции... В изучении исторической перспективы исследования Севера ему сопутствовала большая удача - он обнаружил архив замечательного русского исследователя Севера В.П. Евладова и познакомился с его родственниками.¹⁰⁸ Результатом работы над этим архивом явилась публикация книги В.П. Евладова,¹⁰⁹ ставшей ценнейшим документом по истории изучения Ямала и прилегающих к нему территорий и одновременно - важным этнографическим источником. Напомним, что до этой публикации единственным повествованием об этой экспедиции была небольшая книга В.П. Евладова, основательно забытая и давно ставшая библиографической редкостью.¹¹⁰ Продолжением этой работы стала подготовка выставки, а потом и альбома экспедиционных фотографий В.П. Евладова, которая была завершена вдовой Александра Татьяной.¹¹¹ Он и сам был хорошим фотохудожником.¹¹² Его научную деятельность высоко оценили коллеги, работавшие с ним.¹¹³ А.И. Пика поддерживал контакты с Ямало-Ненецким окружным краеведческим музеем.¹¹⁴

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

Необходимое послесловие

Наверное, все понимают, что чтить память предшественников и современников, чей жизненный путь трагически оборвался в самом начале или в расцвете сил - достойно и благородно. Вспоминать ученых, перелистывая страницу за страницей их труды и составляя библиографические списки, которыми могут пользоваться коллеги - полезно для пишущего и для всех, кто прочтет написанное.

Охотничьи промыслы и биологические ресурсы Сосьвинского Приобья в 17-19 вв. Опыт количественной оценки // Социально-экономические и экологические проблемы Крайнего Севера. Материалы рабочего совещания поев., 10-летие работы секции приполярных областей. М., 1990.

¹⁰⁴ Пика А.И. Формирование Западносибирского ТПК и народы Севера // Социальные аспекты советского народа, как новой социально-исторической общности людей. Изд. МГУ. М., 1982. Клоков К.Б., Пика А.И., Равкин Е.С. Охрана и рациональное использование охотничьих животных и промысловых рыб на Севере Западной Сибири // Охрана и рациональное использование биоресурсов Крайнего Севера. Изд. "Колос", М., 1983.

¹⁰⁵ Пика А.И. Современные проблемы развития народов Севера (методические материалы для занятий народного университета экологических знаний на п-ове Ямал). Изд. Об-ва "Знание", М., 1990. Пика А.И. "СОС" из сургутско-бермудского треугольника (тревожная ситуация на оз. Пяку-то) // Северные просторы. 1990, №3. Пика А. И. Ямальский конфликт: промышленное освоение и коренное население. // Этика Севера, т. 1, Изд. Томского ун-та (статья на основе доклада автора на международной конференции "Природоохранные меры при разработке нефтяных и газовых месторождений в арктических регионах. г.Надым, 20-24 янв. 1991 г.).

¹⁰⁶ Пика А.И. Неотрадиционализм на Российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого. // Социологические исследования 1996, № 11, С. 47-55.

¹⁰⁷ Пика А.И. Новые материалы к истории первой советской этнографической экспедиции на полуостров Ямал (1928-29 гг.) // Советская этнография. 1989, № 6. Пика А.И. Ямальские экспедиции 1920-х годов // Полярный круг. М., "Мысль", 1989.

¹⁰⁸ Пика А.И. Ямал-Харьютти // Вокруг Света. 1987, № 11. См. также: Копцева Т. Ямал-Харьютти (Ямальский житель) // Наше Наследие, 2008, № 87.

¹⁰⁹ Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Изд. Института проблем освоения Севера СО РАН. (Вступительная статья, составление и подготовка текста А.И.Пики). Тюмень, 1992.

¹¹⁰ Евладов В.П. В тундрах Я-мала. Свердловск, 1930 - 68 стр.

¹¹¹ Земля Ямал: альбом ямальских экспедиций В. П. Евладова / сост. Т.И.Пика. - М. : Советский спорт, 1998. - 184 с. ;

¹¹² Список опубликованных работ А.И.Пики см.: <http://www.demoscope.ru/weekly/2005/0211/nauka05.php>

¹¹³ Крупник И. В память о коллеге // Anthropology Newsletter, 1995, vol.36 (8), November. P.47.

¹¹⁴ Липатова Л. Встречи в музее // http://www.arctic.org.ru/1996/1_3_96.htm.

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

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

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

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

А.А. Бурякин

Этюды по гидронимии Западной Сибири. Обь, Иртыш, Енисей.

1. Обь.

Проблемы идентификации объекта в источниках в связи с этимологией названия

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

Как часто бывает, при работе с топонимами, этимологи перетолковывают по-своему исходный материал. Согласно этимологическому словарю коми языка, коми об имеет значение «сугроб, глубокий снег»¹¹⁶ по данным современного коми-русского словаря, в коми языке слово *об* имеет значение «сугроб» и дано с пометой *диал.* Следовательно, толкование «река талой воды» не имеет оснований в значении мотивирующего слова и принадлежит интерпретаторам.

То, что локализация летописной Оби не имеет отношения к современной реке Обь, явствует из обращения к летописному тексту. В Новгородской Четвертой летописи (и в повторяющих ее редакциях Софийской Первой летописи) под 1364 годом мы читаем: «Той зимы с Югры Новгородци приехаша дѣти боярская и молодыи люди и воеводы Александр Абакумович. Степан Ляпа; воевавшее по Обь реки до моря, а друга половина рати на верхь Оби воеваша, и Двиняни стаща противу их полкомъ и избиша Двинянь на Курь».¹¹⁷ Перед нами полная иллюзия сообщения о походе на Обь — только непонятно, почему противники новгородцев именовались Двинянами, то есть жителями берегов Двины — Северной Двины. Интересно, что форма *по Обь*, как будто бы принятая летописцем за местоимение «обе», предполагает исходную форму топонима в виде *Оба*, что точно соответствует ожидаемому коми *Об-ва*. Понятно, что локализация объекта с подобным названием на огромном пространстве Приуралья и Зауралья — дело бесполезное, поскольку сохранение таких наименований в местной топонимике — случайность, а фиксация такого именованья в качестве онима — также случайность, но обусловленная действием совсем иных механизмов, прежде всего неполного понимания языка местных жителей. Тем не менее выясняется, что с 1480-х годов река Обь в документах именуется «Обь великая»¹¹⁸ — очевидно, для

¹¹⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1969. С.112.

¹¹⁶ Лыткин В.И., Гуляев В.И. Краткий этимологический словарь коми языка. М., С.203.

¹¹⁷ Полное собрание русских летописей. Т. 4. Вып. 1. Пг., 1915. С.291. Очень важно, что И.П.Магидович и В.И.Магидович, отметив, что за названием Югра новгородских летописей и документов может стоять так называемая Подкаменная Югра, то есть западное Приуралье, Собственно Югория называлась в те времена Закаменной Югрой. (Магидович И.П., Магидович В.И. Очерки по истории географических открытий. Т. 1. М., 1982. С.220) не обратили внимания на то, что Обь в этом документе не обязательно должна быть интересующей нас Обью. Скорее всего, в летописи здесь указывается Обва — река в современной Пермской области, приток Камы. Название этой реки явно тождественно по происхождению названию той реки Обь, которая интересует нас. Обратим внимание, что летописное «она Обь», то есть почти точно «она Обва» у географов тут же превращается в «она Обь».

¹¹⁸ Магидович И.П., Магидович В.И. Очерки по истории. Т. 1. С. 221, со ссылкой на Устюжский летописный свод.

того, чтобы это название можно было отличить от аналогичных названий, которые позже перестали использоваться, будучи замененными на новые названия или на те названия из языка коми, которые были в конце концов установлены.

Еще один пример коварства географических апеллятивов языка коми – название села Обьячево (коми Абьячой), согласно Коми энциклопедии, образовано от слова аб "крутизна, крутой спуск, крутая горка, излучина"; ср. коми абьясьны "карабкаться, вскарабкаться, лезть". Абьячой "гора, возвышенность с крутыми спусками" (коми чой "гора, возвышенность").¹¹⁹ Название с такой мотивировкой могло быть зафиксировано где угодно, где только это позволяет соответствующий рельеф.

То, что название Обдор, Обдора, были зафиксированы Новгородской летописью в 1364 году,¹²⁰ неточно: в указанной статье Новгородской IV летописи такие формы отсутствуют.

Согласно Энциклопедии Ямала, «Обдор (зырян. Об- река (???-А.Б.) дор – около, вблизи). Понятие впервые встречается в договоре 1484 между рус. воеводами Ф.Курбским-Черным и И.Салтык-Травинным и старшим сыном князя Екмычая Пызызем»¹²¹. Иными словами, форма Обдор, дающая какие-то основания (понятно, весьма сомнительные с точки зрения географической топонимики, учитывающей привязку имени к характеру объекта) связывать ее с окрестностями Обдорска-Салехарда, появляется более чем на 100 лет позже гидронима Обь, не поддающегося отождествлению на местности по семантическим причинам.

2. Иртыш.

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

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

Название реки Иртыш встречается в «Сокровенном сказании»: «Наиманский Кучулук-хан, потеряв свой улус, решил присоединиться к Меркитскому Тохтоа в то время, когда тот сошелся с ним на пути своего бегства с небольшим отрядом людей. Подойдя к ним, Чингис-хан завязал бой, и тут же Тохтоа пал, пораженный метательной стрелой-шибайн-сумун. Сыновья его, не имея возможности ни похоронить отца на месте боя, ни увезти его прах с собою, отрезали его голову и спешно отошли. Тут уж было не до общего отпора, и Найманы вместе с Меркитами обратились в бегство. При переправе через Эрдыш они потеряли утонувшими в реке большую часть людей. Закончив переправу через Эрдыш, Найманы и Меркиты с небольшим числом спасшихся пошли далее разными дорогами, а именно Наиманский Кучулук-хан пошел на соединение с Хара-Китадским Гур-ханом на реку Чуй, в страну Сартаульскую, следуя через землю Уйгурских Хурлуудов» (Сокровенное сказание, § 198).

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

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

Распределение юртов найманов таково. Летние кочевья: Талак -- юрт их государя; Джаджиз-наур - место его ставки [орда]. Зимовки: гора Адарн-Эбкэ, Бакрас-олум; Ачирик-наур и река Ала-Етрин. Эти племена [найманов] были кочевыми, некоторые обитали в сильно гористых местах, а некоторые - в равнинах. Места, на которых они сидели, как упомянуто [?], таковы: Большой [Екэ] Алтай, Каракорум, где Угедей-каан, в тамошней равнине, построил величественный дворец, горы: Элуй-Сирас и Кок-Ирдыш [Синий Иртыш], - в этих пределах обитало также племя канлы, - Ирдыш-мурэн, который есть река Иртыш, горы, лежащие между той рекой и областью киргизов и соприкасающиеся с пределами той страны, до местностей земель Могулистана, до области, в которой живал Он-хан» [Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Кн. I. ч. I. М.-Л., 1952. С. 136-137].

«Когда Чингиз-хан разбил найманов и убил Таян-хана, он в год барса, в пределах течения реки Онона, водрузил девятиконечный белый бунчук [тур], устроил великое собрание и великий пир; и [там] дали ему имя Чингиз-хан. После этого [Чингиз-хан] выступил с намерением захватить Буюрук-хана, брата Таян-хана; тот же был занят [в это время] охотой на птиц; 8 [Чингиз-хан] неожиданно захватил его во время охоты и убил. Кушлук и его брат, оба были с [Буюрук-ханом]; убежав, они ушли к реке Ирдышу» [Там же. С. 138].

¹¹⁹ Коми энциклопедия. 2006. Электронное издание.

¹²⁰ «Из истории известно, что впервые русские упомянули Обь в Новгородской летописи в 1364 году, назвав ее Обдорой» Воробьева И.А. Язык земли. Новосибирск, 1973, гл. 4.

¹²¹ Ямал. Энциклопедия Ямало-Ненецкого автономного округа. Электронное издание.

«[Когда-то] его <Чингиз-хана> племянник по брату, Кушлук-хан, в то время когда убивали его отца, Таян-хана, бежал к своему дяде Буюрук-хану. Токтай-беки, государь меркитов, также, как это было раньше изложено, прибыли к нему. Они оба укрылись в местности, название которой Ирдыш, на рубеже области найманов». [Там же. Кн. 1, ч. 2. С. 150-151].

«В год дракона, начинающийся [с месяца] раджаба 604 г. х. [январь-февраль 1208 г. н. э.], когда Чингиз-хан вернулся после завоевания областей Тангут и киргизов и эмиры этих областей [ему] подчинились, - он расположился в своих жилищах [ханаха]. Там он провел конец лета и зимой счастливо выступил для отражения Токтай-беки и Кушлука, которые оба бежали после битвы с Буюрук-хану и прибыли в область [реки] Ирдыша. В пути патрульный дозор и передовые [пишрав] части войска неожиданно наткнулись на племя ойрат, предводителем которого был Кутукз-беки» [Там же. С. 151-152].

«Год Лу, год дракона, приходящийся началом на [месяц] зул-хиджэ 616 г. х. [7 февраля - 7 марта 1220 г. н. э.]. В этом году Чингиз-хан был в пути на страну тазиков и провел лето в долине реки Ирдыша, чтобы лошади откормились; осенью он соизволил двинуться оттуда и захватил города и области, которые лежали на пути» [Там же. С. 256].

«Все области и улус, находившиеся в пределах реки Ирдыш и Алтайских гор, летние и зимние кочевья тех окрестностей Чингиз-хан пожаловал в управление Джучи-хану и издал беспрекословный указ, чтобы [Джучи-хан] завоевал и включал в свои владения области Дашт-и Кип-чак и находящиеся в тех краях государства. Его юрт был в пределах Ирдыша, и там была столица его государства. Вот и все!» [Там же. Т. 2. С. 78].

Приведем полностью статью «Иртыш» из энциклопедии «Югория»: **Иртыш**, река. «Этимология названия И. (тюрк. — **Эртиш**, монг. — **Эрчис**, манс. — **Ени-Ас**, хант. — **Тангат**, **Лангал**) остаётся дискуссионной. Версия о связи названия реки И. с казымского **ир** — земля, **тыш** — рыть (ср. **таш**: Ыртыш — рвущий, разрывающий) ввиду логического несоответствия (Иртыш — равнинная, спокойная река) находит всё меньше сторонников. Заслуживает внимания точка зрения А.П. Дульзона, поддержанная В.Н. Поповой, которые выделяют в ониме И. сегмент **-тыш/ -тиш**, восходящий к кельтским диалектам с огласовкой **-чеш**, **-шеи**, **-сес**, **сис** с общим значением «река». Индивидуальный сегмент **-ир** этими авторами связывается с докельтским (иранским) корнем со значением «бурый», «стремительный», что согласуется с характером водотока реки в её верхнем течении. В гидронимии автохтонного населения Западной Сибири — селькупов, угров, тюрков, кетов — речные названия с финалью **-ас** (варианты **-су**, **-сы**, **-сос**, **-кас**, **-сес**, **-сис**, **-цис**, **-ники**, **-чис**) относятся к числу достаточно распространённых, что даёт возможность предполагать их генетическое родство, как и позднее — иранско-кетскую модификацию **ирсес** (**ирчес**) **ирчис** — в тюрконизированный **эртиш** (**иртиш**) **иртыш**». ¹²² Эта версия, связывающая гидроним Иртыш с енисейскими языками, высказана А.П. Дульзоном и известна в наибольшей степени по публикации В.Н. Поповой. ¹²³

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

Согласно материалам этого словаря Река — По-арински **сать**, по-ассански и по-коттски («котовски») **шет**, по-кетски («инбацки») **сесь**, **дуюво**, **дуюгално**, по-пумпокольски **томь**, **татанга**. ¹²⁴ В коттском языке, кроме того, есть форма **кемь**, к которой, без сомнения, восходит тувинское **хам** «река» (обратное направление заимствования предполагать почти невозможно), в ассанском — **уль**, что в других енисейских языках имеет значение «вода».

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

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

Возвращаясь к поискам объяснения гидронима Иртыш из енисейских языков и обращаясь к данным наиболее изученного из них — кетского, мы высказываем предположение, что в этом гидрониме представлен кетский корень **эрь** — «соболь». Тогда получается, что Иртыш по своему значению — это «соболиная река». Предполагаемая форма **Эрьсесь** могла превратиться в Иртыш при заимствовании ее татарским языком, или, что нельзя исключать, она восходит к какому-то енисейскому языку, в котором слово «река» имело вид ****тэи**.

¹²² Калинин В. М., Фролов И. К. Иртыш // Югория. Энциклопедия Ханты-мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск, 2000. «Казымские» формы, указанные в этой статье, не соответствуют фактам хантыйского языка (В.Н. Соловар).

¹²³ Попова В. Н. К этимологии гидронима Иртыш // Языки и топонимия Сибири. Томск, 1970.

¹²⁴ Паллас П.С. Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею высочайшей особы. Т.1. Сиб., 1787. С. 31? См. об этом (без детализации лингвистических данных): Воробьева И.А. Язык земли. Западно-Сибирское книжное издательство, Новосибирск, 1973.

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

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

3. Енисей.

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

Енисей – река, являющаяся исторической границей между Западной и Восточной Сибирью, это значимая граница между этносами и историко-культурными областями. Река Енисей служила путем для миграций народов, живущих по ее берегам. История изучения этих названий имеет более чем полуторанковскую временную перспективу.¹²⁵

Согласно словарю В.А. Никонова, название Енисей происходит от «селькупск., хантыйск. или эвенк. Иондесси «Большая река», там же отмечается, что на тувинском языке эта река называется Улуг-хем большая река.¹²⁶

По мнению Е.М. Поспелова, наименование Енисей образовалось как сращение двух слов со значением «река»: эвенкийского *енэ* и кетского *сесь*.¹²⁷ Е.М. Поспелов пишет: «Но как известно, население любой территории со временем меняется, на берегах рек появляются новые народы, для которых слово «река», данное на языке их предшественников, становится уже непонятным, лишенным смысла, и воспринимается как имя собственное. Поясним сказанное примером. Для эвенков, живших некогда на берегах среднего течения Енисея, он был просто *енэ* или *йэне* — «большая река». Более поздние жители края кеты приняли этот термин за название реки. Но в соответствии с нормами языка кетов имя собственное должно сопровождаться географическим термином, определяющим вид объекта, в данном случае термином «река», который у кетов звучал как *сесь* или *сьесь*. В результате получилось кетское название *Енэсьсь* или *Йэньсьсь*, означающее «река Река», которое в языке русских землепроходцев трансформировалось в Енисей».¹²⁸

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

Один из первых документальных источников, в котором упоминается река Енисей, относится к 1600 году, это жалованная грамота московского государя – царя Бориса Годунова – промышленникам «Пинежским и Мезенским промышленным людям»: «Били нам они челом, чтоб нам их пожаловати, велети им ездити промышляти и торговати, в Мунгазю, морем и Обью рекою, на Таз и на Пур и на Енисею (sic! - А.Б.), и с самоедами...».¹²⁹ Далее говорится: «... пожаловали: в Мунгазю, морем и Обью рекою, на Таз и на Пур и на Енисей, им ходити, и с Самоедами, которые живут на тех реках, на Тазу и на Пурь и на Енисеь им торговати велели поволно».¹³⁰ Стоит отметить, что в данном документе форма Енисей употребляется позже, чем форма Енисея, никогда не привлекавшаяся топонимистами для истолкования этого названия. Исключительно важно то, что название Енисей в этом документе, которому, очевидно, предшествовали отписки или челобитные пинежских и мезенских промышленников, название Енисей стоит в одном ряду с названиями рек Пур и Таз и упоминанием самоедов – то есть ненцев, вместе с которыми так могли именоваться и тазовские селькупы, но это уже не влияет на ход рассуждений.

В одном из электронных топонимических справочников мы читаем: «Енисей, р., впадает в Северный Ледовитый океан. Русские об реке Енисей знали в XVI в., уже 80 - 90х годах писали об «Ендези», о плавании русских до Оби и Гилиси (Енисея). В грамоте царя Бориса, в 160 г. (1600? - 7160-(1652), указывались «р. Енисей», «Енисейский волок». Вскоре русские были в низовьях Енисея на Турухане, близ устья Енисея. Название «Енисей» в форме Ендези, Ендези-ям русские могли перенять от ненцев, которые в свою очередь могли позаимствовать его в искаженной форме от селькунов или эвенков, лишь добавив к нему свой термин *ям* - «река». У эвен-

¹²⁵ Небольсин П. Краткие заметки о Байкале, Ангаре и Енисее. - Отч. зап., 1850, т. LXVIII, февр., отд. VIII, с. 220-228. Основанное на данных памятников XVII в. исследование о происхождении и значении названий Енисей, Ангара, Байкал. Обзор существующих гипотез. Небольсин П. Покорение Сибири. - Отч. зап., 1848, т. LX, окт., отд. II, с. 225-266; т. LXI, ноябрь, с. 35-82; дек., с. 167-212. Т. LX, с. 244-252. Толкование значений ряда местных и племенных сибирских названий. Стийнев А. Байкал и его судоходство. - Морск. сб., 1870, т. CVII, № 4, отд. II, с. 1-21; т. СУШ, № 5, с. 67-85; т. СІХ, № 7, с. 53-67; № 8, с. 27-49. С. 3. Этимология названия озера Байкал.

¹²⁶ Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. 2-е изд. М., 2009. С.136.

¹²⁷ Поспелов Е.М. Географические названия России. Топонимический словарь. М., 2008. С.183.

¹²⁸ Поспелов Е.М. Туристу о географических названиях. Издательство «Профиздат», Москва, 1988.

¹²⁹ Акты исторические. Т. 2. СПб., 1841. С. 27.

¹³⁰ Там же.

ков, проживающих по Енисею ниже от устья Ангары, река называлась Еоанэси в значении "Большая река". Народы, проживающие по Енисею вверх от устья Ангары, называли реку: хакасы Хем-Суг - "большая река" (здесь суг - "река"), тувинцы Улуг-хем - "большая река" (улуг - "большая"). Слово же хем на их языках не объясняется. Оно восходит к гидронимии XIII - XIV века в, так, в "Сокровенном сказании (1240 г.) упоминается, что в системе Секиз-Мурен, т. е. "Восьмиречья", главной рекой является "река Кем", т. е. Енисей, который впадает в реку "Анкара-Мурэн", т. е. в Ангару.¹³¹ Из русских источников узнаем, что в 1610 г. дворянин Кондратий Курочкин поехал из Туруханска к устью Енисея и доказал, что Енисей впадает в Ледовитый океан. На первой русской карте в 1667 г. нанесена "р. Енисей", в XVIII в. стали произносить и писать "Енисей". Считаем, что "Енисей" есть топонимический подарок эвенков: Еонэси - "большая река".¹³² Данное утверждение ближе к истине, так как русские на пути к Енисею действительно сначала встретились с ненцами, а потом уже с эвенками,

Е.С. Селезнев и Т.А. Селезнева пишут в своей брошюре следующее: «Переправившись через Енисей, русские землепроходцы встретились с одним из наиболее распространенных племен горной тайги и лесотундры - с тунгусами, предками современных эвенков, эвенов и негильдайцев (sic! - и эвенки, и эвены и негилдальцы уже существовали в это время как самостоятельные народы, хотя назывались иначе. А.Б.). В глубокой древности их расселения по енисейской тайге свидетельствует тунгусское происхождение названия Енисея. Позаимствовав его у самоедов, тунгусы добавили топоформат "ям" - большая река ("Ензяям"). Кроме того, три четверти названий в бассейнах рек Подкаменной и Нижней Тунгусок, которые по-эвенкийски называются Катангами, также имеют тунгусское происхождение».¹³³ Здесь очевидная ошибка: топоформант ям могли добавить к этому названию ненцы, но никак не эвенки, в языке которых собственно топонимические форманты вообще отсутствуют, а уменьшительный суффикс -*кап/-кэп/-кон*, встречающийся в топонимах, топоформантом не является.

Топонимическая информация иногда обретает странные формы, подменяющие мотивированность названий. Например, вот что можно прочитать о гидрониме Енисей: «Характерен рассказ о происхождении названия реки Енисей. В XVI в. русские землепроходцы, продвигаясь по просторам Сибири, спросили, используя, видимо, язык жестов (курсив мой. А.Б.), у местных жителей (эвенков), что они встретят дальше на своем пути. Те, показывая рукой на восток, сказали Ионасе («большая вода») Русские, подойдя к большой реке, поняли это ионасе как ее название. Так, изменив своё звучание и значение, слово вошло в русский язык (а через него и в другие языки мира).¹³⁴ Как можно на языке жестов спросить, что лежит на пути далее - не вполне ясно, но от такого рассуждения совсем недалеко до утверждения о русских пиджниках, которые якобы так-таки и складывались во времена движения русских на Север и Восток.¹³⁵ Конечно, за название реки может приниматься все, что угодно, но основания для допущения полного непонимания и использования языка жестов в коммуникации между русскими и эвенками полностью отсутствуют.

А. Барболина в довольно категоричной форме утверждает: «По исследованиям Е. Владимирова, «русские впервые узнали о реке Енисей еще в конце XVI века, до основания исторического города Мангазеи (1601 г.) от ненцев, у которых она именовалась Енасе, а в низовьях ее у иганасанов (тавгийских самоедов) Едосе - «широкая река»».¹³⁶ Еще одна версия, М.Н. Мельхеева, бурятского топонимиста, предполагает, «что ненцы могли заимствовать это имя от эвенков или селькупов, у которых Енисей ниже впадения в него Ангары назывался Еоанэси - большая река». Позже известный тунгусовед Г.М. Василевич (1958)¹³⁷ подтвердила эту версию и указала на слово йэне, которое сохранилось в крайних западных и восточных группах эвенков в значении «большая река», тогда как обычная река - бира. В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков даются словообразования в ряду с йэне: йэндэрги 1) река (большая); 2) исток (большой реки); 3) р. Енисей; йэ8э, э8нэ, э8н'э; 4) овраг; 5) р. Яна. В действительности Енисей - большая река, я согласна и поддерживаю версию, что Енисей - Ионасе с эскимосского (sic! - А.Б.) языка переводится буквально большая вода, река.¹³⁸ В тексте цитаты «эскимосского», видимо, опечатка вместо «эвенкийского», но проблема заключается в том, что слово *енэ, йэне* «река» для эвенкийского языка редкое и диалектное, а в других тунгусо-маньчжурских языках оно и вовсе отсутствует. Те формы, к которым исследователи-топонимисты пытаются возвести название Енисей, в словарях эвенкийского языка отсутствуют, и почему их наличие или отсутствие не было до сих пор никем проверено - остается загадкой. Далее, эвенки явно не относятся к числу древних жителей бассейна Енисея.

Основная масса идей относительно этимологии гидронима Енисей, а равно и материал, который используется для этимологизации, взяты топонимистами 1950-х-1960-х годов отнюдь не из современных словарей самодийских или тунгусо-маньчжурских языков. Как это ни парадоксально, но почти все из приведенного выше восходит к комментариям к изданию сочинений иностранных путешественников о Сибири, осуществленному в 1930-е годы. В этом издании имеется примечание к сочинению Альбрехта Дobbина «Описание Сибири»: 8.

¹³¹ В «Сокровенном сказании» упоминания об Ангаре отсутствуют. Скорее всего, речь идет о сочинении Рашид-ад-Дина.

¹³² Енисей и его притоки. Топонимический справочник. У таёжного костра -

¹³³ Селезнев Е.С., Селезнева Т.А. Тайшет - город, рожденный Транссибом. Брошюра № 1: На земле древних кетов, 1996 г. ТОО "Спарта", тип. ВС АГП.

¹³⁴ С кем поведешься... - Русский язык. Енисей. www.russkiyazik.ru

¹³⁵ См. Перехвальская Е.В. Русские пиджники. СПб., 20?? О том, что документальные источники, относящиеся к контактам Руси с татарами и иными восточными соседями и охватывающие период с XIII по начало XIX века, свидетельствуют о хорошем владении языками южных восточных и северных соседей, специалисты по пиджникам предпочитают умалчивать.

¹³⁶ Кажется, иганасанские языковые материалы для объяснения происхождения гидронима Енисей еще не привлекались, исходя из приведенного примера это направление поисков отнюдь не бесперспективно.

¹³⁷ Вероятно, имеется в виду статья: Василевич Г.М. Топонимика Восточной Сибири // Известия Всесоюзного географического общ-ва. 1958, т. 90, вып. 5, С. 324-335.

¹³⁸ Барболина А. Таймырская топонимика. Реки и озера//Факел Таймыра, 2006, №5-6 май-июнь. www.norilskgazprom.ru

Форма "Енисей", аналогичная той, которую дает Доббин (Jelissee), засвидетельствована в северно-русских говорах и встречалась еще в XIX в. у крестьян Архангельской губернии; голландцы конца XVI в., стоявшие близ берега о. Вайгача, слышали уже о Енисее и называли его Gilissi, Gelissi, Geniscea (Ф. Литке. Четырехкратное путешествие в С. Ледовитый океан, т. I, стр. 13 — 19, 23, 42 — 44, 127; J. Chr. Adelung. Gesch. d. Schiffahrt und Versuche. III S. 187, 194, 213, 425; Е. Замысловский. Герберштейн, стр. 89 прим.); ср. в "Описании Сибирского царства"; "Генесейской острог стоит над великой рекой Генесею" (А. Титов. Сибирь в XVII веке. М. 1890, стр. 82). Иначе Енисей назывался у нас "Ислендь — река", на которую находим любопытное указание в статейном списке посольства Боуса. (Сб. Русск. Истор. Общ. XXXVIII, стр. 38, 94; С. Середонин. Флетчер, стр. 134). Койбалы называли верхний Енисей Кемь — река (Laxmann. Sibirische Briefe, S. 12), как называются еще многие, впадающие в него, реки (Humboldt. Asie Centrale, 1, стр. 232);¹³⁹ Миллер (Sammlung Russ. Geschichte. IV, S. 510) полагает, что Енисей — название тунгусское; это подтверждает и Клапрот (Memoires relatifs a l'Asie. Paris 1824, p. 451), который производит его название из слова Joandessi (ионесси — "большая вода"), которым тунгусы именуют Верхнюю Тунгуску (J. J. Egli. Nomina geographica. 1872, S. 262, 263).¹⁴⁰

Данное здесь освещение истории объяснения гидронима Енисей неизбежно требует обращения к новым, аутентичным языковым материалам в поисках этимологии данного названия. И такой материал находится, причем он вводится в оборот вместе с его осмыслением: Е.Т. Пушкарева пишет: «Кроме фольклорных топографических обозначений местности в ненецком народном творчестве встречаются некоторые реальные топонимы: например, *Саян'ям'* (Река с высокими обрывистыми, выдвигающимися в воду, берегами) — Обь и Обская губа, *Нарка нерци яха ям'* — Большая ивовая река-море (в Ямальском районе Ямало-Ненецкого округа так называют Обскую губу), *Нарка Нгьд* — река Ньда в Надымском районе Ямало-Ненецкого округа (по мнению жителя этой реки название произошло от имени человека Ньд, который был ее владельцем); этимология слова не ясна. *Енся ям'* (Река с крутыми, прямыми берегами) — Енисей. В мифе-сказке «Сюдбя вэсако»... герой тащит за собой свою маленькую нарточку *сюнка*, и все, что он находит по пути, грузит на нее. Через некоторое время он устал таскать саночки, оглянулся назад и увидел, что след его нарточки прорезал прямую, как тетива лука, реку, и воскликнул: "Когда-нибудь эта река будет называться *Ензя яха*". В конце оказалось, что в образе судбя вэсако ходил Явмал.¹⁴¹ Таким образом, и это крайне неожиданно и нелогично для догматов исторической топонимики — гидроним Енисей этимологически объясняется из ненецкого языка без обращения к исторической перспективе этого языка. Присутствие топонимической легенды в данном рассказе отнюдь не снижает ценности языкового факта, объясняющего древнее загадочное название.

А.Е. Аникин также поддерживает версию о самодийском происхождении гидронима Енисей, отмечая: «"Привязка" к определенным путям за Урал (южносибирскому, "чрезкаменным" Печерским и морскому) была продемонстрирована в литературе и для ряда других русско-сибирских этнонимов и топонимов, что в ряде случаев способствовало их этимологической интерпретации: Сибирь < тат. Sibir; Тюмень < тюрк. тымен 'десять тысяч', 'множество, тьма'; Югра < коми йигра 'вогул, остяк'; Обь < коми об 'снежный занос, завал, обильно выпавший снег'; Березов (город) (калька с хант. Сугмут-ваш, манс. Халь-уш); тунгус < нен. тынгос, тынгус 'эвенки'; Енисей < др.-нен. Енэсий (нен. Ензя-ям); Мангазея < нен. Моһканси (этноним)... и др.»¹⁴²

На сегодняшний день версия о происхождении гидронима Енисей, приведенная в книге Е.Т. Пушкаревой, представляется наиболее реалистичной с точки зрения языковой принадлежности и этимологии топонима, так как внутренняя форма ненецкого Енся-яха хорошо согласуется со свойствами обозначаемого объекта.

Для того, чтобы разобраться, как называли Енисей и его притоки первооткрыватели тех мест, очень важен документ, датируемый 1640-1541 гг. и именуемый «Росписание рек», в нем говорится: «От Енисейского острогу шли до устья Енисея ж реки, которая течет из-под Красного яру, три дни; а шоземцы называют тою реку Большою Кемью, а Тунгуску зовут Енисеем, а та река Кемь пала в Тунгуску реку с правую сторону».¹⁴³ Здесь и интересно то, что тюркское название Енисея Улуг-Хем отмечается уже в 1640-е годы в виде полукальки «Великая Кемь», а название Ангара в документах, описывающих бассейн Енисея, вообще отсутствует. По свидетельству Н. Спафария, «... от Брацкого острога <вверх по течению. А.Б.> реку Тунгуску называют Ангарою. ... И сентября в 11-й день приехали к Байкальскому морю на [117] усть реки Ангары».¹⁴⁴ Происхождение названия Ангара, несмотря на обилие литературы, остается неясным, но рассказ о нем выходит за рамки настоящей книги.

¹³⁹ Последнее указание весьма важно, так как проливает свет на происхождение тувинского названия Енисея Улуг-Хем и географического апеллатива хем «река».

¹⁴⁰ Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей. Т. I. Ч. II. Иркутск. Крайгиз, 1936. Комментарии. На карте Герритса 1613 года у побережья Ледовитого океана обозначена Пейсида — определено Пясина, но Енисея на ней нет. Это означает, что западноевропейские картографы основывались в большей степени на сведениях европейских моряков, а не на русских документах.

¹⁴¹ Пушкарева Е.Т. Картина мира. Екатеринбург, 2007. Явмал — одна из фигур ненецкого пантеона и фольклорный персонаж.

¹⁴² Аникин А. Е. Из лексического комментария к русской колонизации Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. — Новосибирск, 2000. — №4.

¹⁴³ Дополнения к актам историческим. Т. II. СПб., 1846. С. 243.

¹⁴⁴ Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Записки русского географического общества по отделению этнографии. Т. X вып. I. СПб. 1882. С. 116-117. В данном контексте слово *устье* «устье» имеет значение «исток реки», то есть значение прямо противоположное тому, какое имеет слово *устье* в современном русском языке.

Институт народов Севера

Институт народов Севера - учебное заведение и научное учреждение, созданное с целью подготовки кадров со среднеспециальным образованием из контингента малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, а также с целью интенсификации изучения социальных и культурных процессов в районах Севера России, изучения языков малочисленных народов Севера, развития письменности и книгоиздания на этих языках. После 1917 года в районах проживания малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока начались активные процессы развития сети образовательных учреждений, требовавшие подготовки педагогических кадров из числа коренных народов; потребность в национальных кадрах со средним, среднеспециальным и высшим образованием остро ощущалась также в сфере строительства органов советской власти, а также в сфере переустройства хозяйственной жизни северных регионов и их коренного населения. Работа по выработке стратегии развития этнически ориентированной системы образования, целью работы которой становилась подготовка кадров из представителей коренных народов Севера РФ, была возложена на Комитет содействия народам северных окраин, созданный в 1924 г. и более известный в дальнейшем как Комитет Севера. При активном участии членов Комитета Севера была развернута работа по созданию специализированных образовательных учреждений для представителей народов Севера непосредственно в районах проживания этих народов. Одновременно создавались условия для того, чтобы коренные северяне могли получать образование в крупнейших учебных заведениях страны. С этой целью в 1925 году в Ленинграде при рабфаке Ленинградского гос. университета было создано северное отделение, на которое был принят студенты из среды коренных народов Севера (21 человек). В 1926 г. численность студентов северного рабфака составляла 74 человека, которые были распределены на 9 подготовительных групп и один первый курс. В этом же году северный рабфак был включен в состав Института живых восточных языков, а в 1927 г. реорганизован в северный факультет ЛИЖВЯ. В 1927/28 учебном году на нем обучалось более 200 студентов-северян, в 1928/29 г. - более 250, а в 1929/30 г. - более 350 студентов, представлявших 24 национальности. Срок обучения на северном факультете составлял 4 года, обучение осуществлялось по трем направлениям - педагогическому, советского строительства и хозяйственно-кооперативному.

Институт народов Севера (ИНС) был создан в 1930 г. на базе северного факультета ЛИЖВЯ в связи с увеличением числа студентов и в связи с потребностью организационного оформления научно-педагогических кадров из среды специалистов по языкам и культуре народов Севера в единую административную структуру. первым ректором ИНСа стал Карл Янович Луке (1888-1932). В 1930 г. в ИНС училось 202 человека, к 1935 г. численность студентов возросла до 390 человек. В Институте имелись 3 факультета - советско-партийный, колхозно-кооперативный и педагогический. До 1936 г. ИНС находился в ведении ЦИК, с 1936 г. был передан в ведение Главного Управления Северного Морского пути (ГУСМП). С 1 сентября 1939 г. ИНС был реорганизован в Педагогический Институт народов Севера.

С началом Великой Отечественной войны процесс работы Института Народов Севера был прерван, многие преподаватели и студенты ушли на фронт и в народное ополчение, принимали участие в боях под Ленинградом. 3 февраля 1942 г. Институт народов Севера был эвакуирован в Омск, где вошел в состав местного педагогического института, а с 1943 г. прекратил свое существование как самостоятельное учебное заведение. Преемниками ИНСа в Ленинграде после войны стали созданное северное отделение Ленинградского гос. университета, преобразованное в Факультет народов Севера и существовавшее до 1953 г., и северное отделение Ленинградского гос. педагогического института имени А.И. Герцена, открытое в 1948 г. с целью обучения студентов из среды народов Севера (Северное отделение, которое существовало в ЛГПИ 1930 г., занималось подготовкой педагогических кадров из числа учителей, уже имевших опыт работы в школах Севера. В 1953 г. северные отделения двух вузов были объединены в Факультет народов Крайнего Севера ЛГПИ имени А.И. Герцена, который в конце 1990-х годов был переименован в Институт народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена.

С Институтом народов Севера связана педагогическая и научная деятельность ученых-североведов старшего поколения, непосредственных учеников Л.Я. Штернберга, В.Г. Богораза и других ученых первой трети XX в. В ИНСе работали Я.П. Кошкин, С.Н. Стебницкий, В.Н. Чернецов, Г.М. Василевич, В.И. Цинциус, Е.А. Крейнович, П.Я. Скорик и многие другие из тех, кто стал ведущими специалистами по языкам и этнографии народов Севера РФ во второй половине XX в. Научно-исследовательская Ассоциация ИНСа (НИА ИНС) была одним из крупнейших научно-исследовательских центров по изучению языков и этнографии народов Севера, а также проблем этносоциологии. НИА ИНСа вела продуктивную издательскую деятельность: помимо нескольких десятков монографий сотрудников ИНСа и переводов книг зарубежных исследователей культур народов мира, НИА ИНС выпускала свой журнал ("Известия"...: вышло 10 номеров), а также была занята разработкой учебников и координацией работы по развитию письменности народов Севера и изданием оригинальной и переводной литературы на языках народов Севера. Было подготовлено трехтомное энциклопедическое издание "Языки и письменность народов Севера" (третий выпуск издан в 1934 г., первый выпуск - в 1937 г. второй выпуск не был издан), в котором содержались краткие описания языков народов Севера. Непосредственно с деятельностью северного факультета ЛИЖВЯ ИНСа связана работа по собиранию образцов фольклора и музыкальной культуры народов Севера России, которую вели со студентами ИНСа сотрудники Фонограммархива Института русской Литературы Академии наук (Пушкинского дома) З.В. Эвальд, В.В. Гиншиус, С.Д. Магид: результатом их работы явились сотни фонографических записей на валиках, ныне хранящихся в Фонограммар-

хиве ИРЛИ и представляют колоссальную ценность для изучения фольклора народов Севера и этномузыкальных исследований. К сожалению, деятельность Научно-исследовательской ассоциации ИИНСа и его педагогическая работа понесли большой ущерб в ходе репрессий, обрушившихся на ИИНС в начале 1937 г. Многие из тех, кто был связан с этим учреждением (Я.П. Кошкин, Н.И. Спиридонов (Теки Одулок), В.И. Левин - были расстреляны, а другие (Е.А. Крейнович, В.И. Цинциус) приговорены к разным срокам тюремного заключения.

Велик вклад ИИНСа в развитие культуры народов Севера, особенно в развитие письменности и литературы на языках народов Севера. В ИИНСе выходила многотиражная газета "ИИНСовец", в которой печатались материалы на различных языках народов Севера, издавался журнал "Тайга и тундра", в котором печатались произведения авторов из числа студентов Института. Начало литературной работы многих будущих писателей и поэтов-северян связано с их работой над первыми учебниками по родным языкам для школ Севера. В ИИНСе начинали свою литературную деятельность эвенкийские поэты А. Платонов, Г. Чинков-Эдди, Н. Сахаров, нанайские поэты А. Самар и А. Пассар, эвенский поэт А. Черканов, эвен-поэт и прозаик Н. Тарабукин, чукча Ф. Тынэтэ-гын, коряк Кеши Кеккетын и многие другие литераторы-представители разных народов Севера. При ИИНСе существовали различные художественные мастерские, образцы живописи, скульптуры, декоративного искусства народов Севера, изготовленные студентами ИИНСа, экспонировались на различных выставках. Во второй половине 1930-х годов получили широкую известность имена чукотского художника и скульптора М. Вуквола (он писал и стихи), ненецкого художника К. Панкова и других студентов-северян.

В историографических работах, посвященных процессам преобразования хозяйства и культуры народов Севера РФ в XX в., деятельность ИИНСа оценивается однозначно положительно, и это учреждение считается образцовым примером организации подготовки кадров из числа народов Севера. Вместе с тем деятельность этого учебного заведения не имела однозначной оценки даже у современников, профессионально занимавшихся языками и культурой народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. Повседневная жизнь Института народов Севера (ИИНС) отражена в романе В.Г. Богораза необыкновенно емко и выразительно. Здесь мы находим интереснейшую галерею беглых портретных зарисовок преподавателей ИИНСа, которые в ту пору были молодыми людьми, начинавшими свою научную карьеру, а в будущем стали маститыми учеными-этнографами и языковедами. Реальные лица, бывшие учениками самого В.Г. Богораза и его коллег, угадываются за прозрачными заменами фамилий, которые получают герои романа. Среди них - будущие этнографы и языковеды Глафира Макарьевна Васильевна (в романе Лариса Антонович), Вера Ивановна Цинциус (в романе Ульфиус, имевшая прозвище Суффикс), Юрий Абрамович Крейнович (в романе Юрий Престович), этнограф Валерий Николаевич Чернецов (в романе Беляев) и некоторые другие. В каждом из них автор сумел разглядеть научное дарование, обещающее большое будущее, и можно с уверенностью сказать, что его прогноз оправдался. В своем романе В.Г. Богораз уделяет много внимания характеристикам представителей молодого поколения коренных жителей Севера, приехавших на учебу в ИИНС. В изложении автора мы видим, что студенты ИИНСа - это не просто выходцы из самых бедных слоев своих народов, это люди, еще до приезда на учебу утратившие связь со своей традиционной культурой и родным языком; у них не просто иная система жизненных ценностей - у них ее просто нет. Среди студентов есть и дети богатых - "кулаков", есть и представители русского населения Чукотки, которые всегда презрительно относились ко всем другим народам, но неожиданно стали называть себя чуванцами и тем самым получили привилегии коренных народов. В романе описано и то, как студенты ИИНСа, начинающие литературную работу, сочиняют мрачные эпизоды из своей жизни, что требовала от них социальная среда и социальная конъюнктура. Отрицательное отношение к условиям жизни и учебы студентов отмечено и в воспоминаниях ленинградского этнографа Н.И. Гаген-Торн, которые были частично опубликованы после смерти автора уже в 1990-е годы. Несмотря на то, что свидетельства и оценки очевидцев-специалистов по культуре народов Севера являются важными и значимыми в оценке характера этнически ориентированной образовательной системы, действовавшей во времена СССР, не подлежит сомнению то, что Институт народов Севера сыграл большую положительную роль в подготовке специалистов из числа народов Севера РФ, в развитии письменной культуры народов Севера и в организации научных исследований в области этнографии и языков народов Севера. Опыт работы ИИНСа остается уникальным и является основой тех положительных результатов в развитии просвещения и культуры в районах Севера Российской Федерации во второй половине XX века и в наши дни.

Литература

- Богораз В.Г. Воскресшее племя. Л., 1935.
Горы, деревья, олени /Творчество студентов Института народов Севера. 1926-1940. Л., 1990.
Институт народов Севера. Л., 1940.
Таксами Ч.М. От таежных троп до Невы. Л., 1976.
Школа К.Я; Лукса / Сб. статей. Хабаровск, 1989.

**Североведение в Герценовском университете.
Институт народов Севера /Под научн. ред Г.А. Бордовского.
СПб., Астерион, 2003. – 196 с.**

Североведение как комплексная дисциплина уже давно имеет собственную историю и вместе с тем стало достоянием истории отечественной этнографии, музейной деятельности, языкознания, отчасти географии. Одним из центров подготовки педагогических кадров для учебных заведений Крайнего Севера и исследовательской работы в области языков и культур народов Севера был Ленинградский государственный педагогический институт имени А.И. Герцена – ныне Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена, в составе которого долгое время действовал факультет народов Крайнего Севера, преобразованный 1 сентября 2001 г. в Институт народов Севера. Продолжительная и плодотворная деятельность ЛГПИ - РГПУ в сфере североведения давно должна была стать предметом специального исследования, но до недавнего времени единственной книгой, в которой можно было прочитать об этом, была книга Ч.М. Таксами «От таежных троп до Невы» (Л., 1976).

Рецензируемое издание, подготовленное коллективом авторов из РГПУ, с одной стороны, освещает работу одного из ведущих педагогических вузов страны по подготовке педкадров из числа народов Севера, с другой стороны, выносит на обсуждение ряд проблем, связанных с историческими судьбами этих народов в XXI веке, развитием культуры и задачами образовательной системы в применении к этим народам и северным регионам в целом.

В книге 5 глав – «Образование в контексте истории и этнографии коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» (с.8-36), «Институт народов севера РГПУ им. А.И. Герцена как центр подготовки педагогических кадров: история и современное состояние (с.37-52), «Концепция подготовки педагогических кадров в Институте народов Севера» (с.53-68), «Этнокультурное и этнофилологическое направления в образовании» (с. 69-86), «Развитие художественного творчества студентов-северян: культурно-экологическая перспектива» (с.87-94).

Достоинствами обсуждаемой книги являются то, что она представляет собой популярный и информативный очерк североведения в ЛГПИ-РГПУ, и одновременно коллективной монографией, выносящей на обсуждение злободневные проблемы образования для малочисленных народов Севера России. Правда, ни в том, ни в другом качестве эта книга не является единственной. И понятно, что специалисты-этнографы и педагоги либо не найдут в ней многого из того, что хотели бы найти, либо найдут в ней какие-то несообразности, да и просто воспользуются поводом высказаться по поводу наболевших проблем.

Во введении – тем более, что в книге имеется английский текст - можно было бы указать, что проблемы коренных народов Севера актуальны для таких стран, как Финляндия, Норвегия, Канада, США, Япония, Китай и другие, где этносы и культуры испытывают воздействие глобализации. При демонстрации достижений последних лет надо было бы упомянуть Перечень коренных народов, который был в 1990-е годы существенно расширен, что и позволило вузу, к примеру, обучать студентов-вепсов на равных правах с ненцами и другими народами.

Очерк истории и культуры народов Севера, данный в главе 1, дает ценные сведения, но не всегда они точны и выверены. Так, на с. 10 при указании устаревших названий народов Севера допущены 2 опечатки. Не ясно, зачем нужно было в таком издании излагать теорию этногенеза тунгусов Г.М. Василевич, которая не является единственной и ныне признается устаревшей в свете новых археологических и этноисторических данных (с. 12) – при этом не указав, что звенки живут и на Сахалине.

Процесс взаимовлияния культур обских угров и ненцев не «продолжался вплоть до XVII в.» (с. 15) – он имеет место и в наши дни в Ямало-Ненецком округе. При характеристике культуры ненцев (с. 17) ничего не сказано о лесных ненцах, составляющих отдельную этнографическую группу, говорящую на особом диалекте. Едва ли можно говорить об усилении дифференциации чукчей на оседлых и оленных в XIX веке (с. 23), если разные самоназвания этих групп чукчей *чавчыват* и *ан'к'альыт* фиксировались в русских документах уже с 1640-х годов. Никто не мог переселять русских крестьян на Камчатку в XVII веке (с.24), поскольку первые подробные сведения о Камчатке были получены от В. Атласова в самом конце XVII века. Красиво, но bestолокво изложена роль шаманов в традиционном обществе (с.35-36).

В освещении деятельности «старого», «настоящего» ИНСа, не говорится о роли К.Я. Лука в его организации и о том, что К.Я. Лука был его директором до середины 1931 года. Очень мало сказано о личности Я.П. Кошкина, с именем которого был связан расцвет ИНСа, о проводимой с его участием Первой всероссийской конференции по развитию языков и письменности народов Севера 1932 года, ничего не говорится о Научно-исследовательской ассоциации ИНСа и ее замечательных «Трудах», составляющих гордость отечественного североведения. Досадно, что на страницах, посвященных ИНСу 1930-х-начала 1940-х годов и северному отделению (позже факультету народов Севера) ЛГУ им. А.А. Жданова, почти нет упоминаний преподавателей языков, истории и культуры народов Севера, имена которых вписаны в историю науки вместе с драматическими страницами «дела ИНСа» и репрессий 1930-х годов в целом, войны и блокады Ленинграда, новой волны арестов в 1940-е годы. Было бы нужно отметить, что с 1936 года ИНС был передан в управление Главсевморпути, а несколько позднее его директором стал А.И. Минеев – бывший начальник острова Врангеля, а в годы войны видный организатор морских транспортных перевозок в западной Арктике.

Историческая хроника североведения (с.39–43), составленная кем-то из авторов на основе какого-то источника по истории Якутии, крайне фрагментарна - в ней нет, например, издания книги С.П. Крашенинникова «Описание земли Камчатки» (1755), и ничего не сказано об экспедиции П.Ф. Анжу, Ф.П. Врангеля и Ф.Ф. Матюшкина (1820-1824 гг), из декабристов, наблюдавших жизнь народов Сибири, упомянут только А.А. Бестужев-Марлинский, хотя множество интересных наблюдений есть в сочинениях и письмах М.И. Муравьева-Апостола и других сосланных в Сибирь участников восстания 14 декабря 1825 года. При освещении деятельности ИНСа, правопреемником которого стремится быть ИНС РГПУ, до обидного мало сказано о курсах подготовки учителей для школ Севера, существовавших в ЛГПИ с начала 1930-х годов (с.48) – а ведь выпускниками этих курсов были И.С. Вдовин, П.Я. Скорик, К.А. Новикова и другие ученые и педагоги, и этот зияющий пробел в истории петербургского и герценовского североведения не восполнен.

Говоря о склонности детей северян к декоративно-прикладному искусству, музыке и танцам (с.59), нельзя забывать о том, что эти формы культуры получают гипертрофированное развитие в условиях неполноценного языкового диалога = невзаимном двуязычии, когда даже преподаватели родных языков народов Севера и исследователи не говорят на этих языках, а в условиях утраты языка при развитии танцев и музыки стремительно теряется, поначалу исчезая с посторонних глаз, потом забывается и в конце концов утрачивается словесный повествовательный фольклор – главная культурная ценность народов Севера. Если говорить о «ширкмпольярной культуре», (с.59), к которой принадлежат народы Севера, то из нее, вопреки ее идеологам, нельзя исключать русское население Сибири, появление которого в районах проживания народов Севера в XX веке искусственно ограничивалось и этот процесс продолжается до сих пор, будучи закрепленным официально в ряде региональных законов, противопоставляющих коренное и приезжее население, и еще более – в постсоветской административной практике.

В схеме взаимосвязи научных дисциплин в образовании (с. 71) многократно воспроизводившейся в других изданиях, поставлены рядом этнология, культурная и социальная антропология – но последнее название принято на Западе для названия этнографии (этнологии) и не представляет отдельной науки. Вообще данная схема скорее запутывает читателя и давит на него названиями предметов и наук без их представления, нежели что-то объясняет. Увы, но «этнокультурология» (точнее, «этнопедагогическая культурология», поскольку за стенами педвузов о такой науке никто не слышал) в качестве доминанты образования для народов Севера, как становится понятным, представляет собой пустую глиняную упаковку для родного языка, родной литературы, (неотъемлемой от русскоязычной региональной литературы), настоящей этнографии как формы научного представления традиционной этнической культуры. Она привлекательна для местных администраторов, не отягощенных фундаментальными гуманитарными знаниями, технологична в учебном процессе (для того, чтобы вести входящие в нее предметы, не обязательно знать ни языки, ни этнографию), но она не дает тех самых необходимых познаний, о которых рассуждают теоретики этничности образования.

Авторы даже с некоторой досадой пишут, что в северных регионах складывается своя образовательная инфраструктура, и желают, чтобы в новых условиях Москва и Петербург занимались бы подготовкой специалистов высшей квалификации (с. 7) – однако тут, как выясняется, имеется в виду тот же РГПУ и тот же ИНС, который в золотой век североведения был монополистом в этой области и сейчас явно желает вернуть хоть часть утраченных позиций. Видимо, этот поезд ушел. Стратегии образования для коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока успешно разрабатываются и осуществляются на практике в других вузах. В частности, новосибирский университет в минувшем году выпустил коллективную монографию «Образование для коренных народов Сибири. Социокультурная роль Новосибирского государственного университета» (Новосибирск, 2005), представляющую опыт, некоторые итоги и основные направления своей деятельности в указанном направлении. Объективно сибирские и дальневосточные вузы здесь имеют большое преимущество перед петербургскими, поскольку в них в гораздо большей мере поддерживается этнокультурная среда, а студенты находятся в контакте с сибиряками и дальневосточниками, а не с «русскими», что гарантирует учащимся на порядок большую степень толерантности в повседневном общении и учебном процессе. При упоминании имени В.Г. Богораза как энтузиаста ИНСа следовало бы упомянуть о том, что этот ученый и писатель в своем последнем романе «Воскресшее племя» (Л. 1935), дважды переизданном в 1980-е-начале 1990-х годов в Якутске и Хабаровске, оставил весьма выразительные портреты ученых-североведов, которые были его младшими современниками, а также показал типы студентов ИНСа, представлявших разные социальные среды и уже тогда имевших свои представления о ценности родного языка и традиционной культуры. Искренне жаль, что этот роман-памфлет, уникальный для литературы своего времени и намного опередивший свое время в оценке этносоциальных процессов у народов Севера, мало знаком современным североведам и не изучается в новом ИНСе.

К сожалению, остается неясным, кем именно из авторов написаны отдельные главы книги – соответственно непонятно, кто за что должен отвечать. В книге довольно много опечаток, особенно в инициалах ученых-североведов и названиях научных работ – опечатки в инициалах повторяются и в английском тексте, как в имени Е.А. Крейнвича (с.80 и 171), Я.П. Кошкина (с.44 и 138).

Рассматриваемая книга, безусловно, интересна и полезна, а в приложенном к ней в том же переплете английском варианте еще и доступна для зарубежных пользователей. Она хорошо оформлена полиграфически, хотя фотографий в ней могло бы быть и больше. Вместе с тем история североведения в ЛГПИ – РГПУ, равно как и история старого и нового ИНСа, и региональные и этнические проблемы образования в современной России – это два разных предмета, и их соединение в одной книге существенно фрагментирует освещение сложных и важных проблем.

Горохов С.Н. Героизм сынов Севера на фронтах Великой Отечественной войны. СПб., Наука, 2005. – 140 с.

Новая монография известного якутского историка С.Н. Горохова, выпущенная в канун 60-летия победы, посвящена участию представителей народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока России в Великой отечественной войне. Тема, освещаемая рассматриваемой книгой, не нова – этот вопрос затрагивался и в исторических монографиях М.А. Сергеева, В.Н. Увачана, Ч.М. Таксама и других авторов, а также в многочисленных статьях, в которых рассказывалось о представителях первого поколения интеллигенции из среды коренных народов Севера. Биографии тех северян-участников войны, кто связал свою жизнь с занятиями литературой, представлены в двухтомном биобиблиографическом словаре В.В. Огрызко «Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока» (Ч. 1-2. М., 1998-1999). И тем не менее этот знакомый сюжет в данной работе получил качественно новое, подлинно монографическое освещение.

В первой главе книги «Сохранение боевых традиций и воспитание патриотизма у будущих воинов народов Севера» автором соединены этнографические материалы о традиционном воинском искусстве коренных народов Севера, извлеченные из литературы и источников, и повествование о военно-патриотическом воспитании молодого поколения представителей народов Севера в 1930-е-начале 1940-х годов, а также рассказ первых кадровых военнослужащих из среды народов Севера. Этот аспект приобщения коренных северян к государственной культуре ранее по существу не затрагивался, хотя источники, в частности, местные газетные материалы 1930-х годов, вполне позволяли это сделать и они могут быть использованы для дальнейшего освещения этой нетривиальной для этносоциологии темы. Вторая глава «Боевые подвиги народов Севера в первый период войны» по своему содержанию охватывает период с 22 июня 1941 года до Сталинградской битвы. Третья глава «Северяне-участники освобождения народов и стран, оккупированных Германией» рассказывает о северянах-участниках второго периода войны, войны в Европе 1944-1945 годов, а также войны с Японией. Четвертая глава книги «Помощь фронтовым товарищей и командиров в подготовке из лучших представителей народов Севера достойных защитников Родины» весьма неформально освещает военное обучение представителей народов Севера, рассказывает о специальностях, которые наиболее успешно осваивались воинами-северянами и где они проявили себя наиболее ярко – нам известно, что многие из северян были снайперами, разведчиками и связистами. Эта глава, пожалуй, наиболее полно характеризует уровень профессиональной военной подготовки северян и раскрывает характер межэтнических отношений между выходцами из народов Севера и представителями других народов, проявившийся в суровые годы войны, именно тем она и интересна.

Одно из приложений к книге составляет перечень представителей народов Севера, удостоенных звания Героя Советского Союза, тех, кто был: представлен к этому званию, и тех, кто был награжден орденом Ленина. Кроме объемных примечаний, которые сами по себе имеют библиографическую ценность, в книге имеются библиография и список архивных и печатных источников.

Автор книги подробно рассказывает о тех представителях народов Севера, кто успел проявить себя до войны на гражданском поприще и чьи имена мы хорошо знаем – в книге говорится о ненецком ученом и литераторе А.П. Пырерке, о нанайском поэте А. Самаре, о чукотском поэте, художнике и скульпторе М. Вукволе, погибших в боях за Родину. Он весьма обстоятельно рассказывает и об участии северян-преподавателей и студентов Института народов Севера в обороне Ленинграда (с.45-46). Однако в книге С.Н. Горохова мы встречаем и много новых, ранее не известных имен. Так, читатель впервые узнает имена многих коренных северян-участников Великой отечественной войны, о которых раньше мы не могли слышать – например, о летчике-истребителе нанайце Моисее Самаре, погибшем под Москвой в ноябре 1941 года (с.35). Очень ценны собранные автором материалы о тех северянах-участниках войны, кто дожил до победы и вернулся к мирному труду. Так, в книге говорится о славном боевом пути нивха Алексея Тыхты (с.86, 106-107), имя которого незаслуженно забывается в наши дни – а ведь он вошел в историю тем, что был первым переводчиком произведений А.С. Пушкина на нивхский язык.

Данная книга представляет интерес еще и тем, что она создает прецедент исследования темы участия представителей коренных народов Севера в Великой отечественной войне на примере целых этносов и регионов. Стоит отметить, что автор очень много занимался вопросами участия в войне представителей народов Дальнего Востока и своих земляков и соотечественников, уроженцев Якутии. Как кажется, такие регионы, как Западная Сибирь, Европейский Север, Бурятия могут дать для затронутой темы еще много интересного материала.

Книга С.Н. Горохова однозначно будет полезна тем, кто занимается историей культуры народов Севера середины XX века, поскольку в ней можно найти те имена студентов Института народов Севера и других учебных заведений, а также имена тех, кто был призван в армию из родных мест, и тем самым выявить новые страницы их биографий. Остается только посоветовать, что в книге отсутствует именной указатель.

В книге помещено более 30 фотографий коренных северян-участников войны, многие из которых являются очень редкими или уникальными.

Бесспорная научная и культурная значимость новой работы С.Н. Горохова оставляет на втором плане те немногочисленные критические замечания, которые может сделать внимательный читатель, знакомый с пред-

метом. Так, можно указать, что интересным и важным источником для изучения истории и культуры народов Севера, в том числе и для развития военно-патриотической работы среди этих народов, является местная периодика на национальных языках – статьи и заметки на эту тему печатались в эвенской газете «Оротты правда», выходившей в 1930-е годы в Магадане, хотя номера этой газеты являются большой редкостью, но ее неполный комплект имеется в Магаданском областном краеведческом музее. Нет сомнения, что и якутская периодика составляет богатейший источник для историка, занимающегося этой темой, возможно, какие-то материалы будут выявляться в национальных газетах других регионов. При перечислении первых летчиков из среды коренных жителей Чукотки все пять пилотов-участников войны названы чукчами (с. 76), в то время как трое из них – Т. Елков, С. Шитиков и Ф. Верещагин – были чувашами.

Новая книга С.Н. Горохова, выпущенная в Санкт-Петербурге издательством «Наука» буквально накануне 60-летия Победы, является заметным вкладом в изучение общества и культуры народов Севера России в середине XX столетия. Тема книги, давно, активно и плодотворно разрабатываемая ее автором, должна найти свое продолжение.

II. Некоторые проблемы археологии и этнографии

А.А.Бурыкин

Проблемы изучения и этнографической интерпретации археологических памятников островов Северного Ледовитого океана

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

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

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

А.А.Бурыкин

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

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

По археологическим данным и историко-этнографическим источникам известно, что основным направлением миграций населения в районах побережья Ледовитого океана были передвижения с востока на запад. Эскимосы, в XIX-XX веках жившие только в районе Берингова пролива, ранее распространились к западу от этих мест: эскимосская топонимика сохраняется на побережье от Берингова пролива до Колочинской губы; по

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

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

А.А. Бурыкин

Восточносибирские древности в описании путешествия Ф.П. Врангеля

Сочинения путешественников XVII-начала XX веков, являются для нас ценнейшими этнографическими источниками – это общепризнано. Однако для современных ученых не менее интересными, чем собственно этнографические описания, являются сообщения путешественников об археологических памятниках, которые они имели возможность видеть во время пеших или конных переходов, плаваний вдоль морского побережья и посещений отдаленных островов. Исследователи археологических памятников и этнических культур Сибири по достоинству оценили некоторые источники, послужившие указанием на археологические объекты, которые были всесторонне изучены впоследствии. Так, известно, что Г.А. Сарычев (1763-1831) в своей книге «Путешествие по Северо-Восточной части Сибири, Ледовитому морю и восточному океану» (2-е издание, М., 1952, с.83-84) обратил внимание на остатки земляных жилищ в западной части Арктического побережья Чукотки на северной стороне Баранова мыса, и два с половиной века спустя эти остатки жилищ были раскопаны и изучены акад. А.П. Окладниковым (А.П. Окладников, Н.А. Береговая. Древние поселения Баранова Мыса. Новосибирск, 1971).

Книга Ф.П. Врангеля (1796-1870) «Путешествие по северной части Сибири и по Ледовитому морю...» (2-е издание, М., 1948, далее ссылки в тексте) является для нас столь же ценным этнографическим источником, как и книга Г.А. Сарычева. В эту книгу вошли также материалы и наблюдения Ф.Ф. Матюшкина (1799-1872), спутника Ф.П. Врангеля и, как и он, будущего адмирала. Наряду с этнографическими наблюдениями в ней присутствуют разнообразные описания древностей, виденных путешественниками, и эти описания можно рассматривать как опыты археологической разведки и сбор подъемного материала. Сами предметы, которые видели Врангель и его спутники, не дошли до нас, однако их описания имеют большую ценность и оказываются весьма информативными для современных исследователей.

В книге Ф.П. Врангеля есть упоминания о том, что участники его экспедиции видели «остатки укреплений из толстых бревен и следы «огромных могильных курганов» в бассейне Индигирки (с.136). По собранным рассказам моряки почитали, что найденные следы обитания людей принадлежат «омокам», следовательно, юкагирам, которые приблизительно во второй трети XVII века по странным причинам мигрировали из Приколымья на запад и дальнейшая судьба их неизвестна (с. 216-218). Вблизи Русского устья путешественники находили следы юрт, землянок, отметили, что в этих местах отыскиваются «разные домашние сосуды», и топоры из яшмы (с.241). Об «Омокеком юртовнице» Матюшкин писал даже в письмах к своим знакомым (указ. изд., с.396).

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

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

На Третьем Медвежьем острове (Пушкарева) путешественниками были найдены остатки земляного жилища, юкагирское весло, оленьи рога и человеческие кости (с.204), полозья от нарт и оленьи рога находили и в других местах (с.192). Для нас ценны любые свидетельства археологических разведок и находок на островах Северного Ледовитого океана, которые ныне не имеют постоянного населения и были необитаемыми на момент их открытия. Путешественники видели и отметили в описании также земляные жилища эскимосского типа на острове Шалаурова (с.298). Подобные указания, относящиеся к морскому побережью или островам, которые мало посещались людьми, могут использоваться в дальнейшем для проведения археологических исследований.

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

Морские офицеры-путешественники не могли обойти своим вниманием предметы, связанные с арктическим мореплаванием XVII-XVIII веков. В разное время и в разных местах ими были найдены остатки судов и следы посещения земель Восточной Арктики русскими мореходами. Так, в описании путешествия Ф.П. Врангеля и его спутников рассказывается о том, что моряки видели остатки судна, найденные у устья реки Конковой между устьями Индигирки и Алазеи (с.231), на берегу Восточно-Сибирского моря на Западной Чукотке ими была найдена также доска с деревянными гвоздями, являвшаяся частью разбитого судна (с.283). До сих пор даже предположительно не установлено, чьим и каким судам могли принадлежать корабельные останки, виденные Врангелем и его спутниками. На реке Вшивой близ устья Алазеи был найден выброшенный морем деревянный крест с надписью, которую не смогли прочесть (с.237); очевидно, этот крест был поставлен первыми арктическими мореходами где-то на берегу или на острове, который был впоследствии размыт водой. Участники экспедиции видели также на морском берегу на западной Чукотке врытое в землю бревно – знак посещения этих мест мореходами XVII века (с.266). Понятно, что поиски подобных объектов в настоящее время малоперспективны и надеяться на вещественные находки такого рода можно только на Новосибирских островах, Медвежьих островах, острове Врангеля и других островах Северного Ледовитого океана. Однако надо иметь в виду, что археологические находки в таких местах иногда соглашаются с устными рассказами местного населения или ранними свидетельствами очевидцев. Напомним, что остатки чукотских жилищ XVIII-XIX веков на западном берегу острова Врангеля видели в 30-е годы летчики, а в 60-е годы – геофизики (археологами эти объекты не обследованы и ныне); в 50-е годы А.П. Окладников обращал внимание на то, что по рассказам коренных жителей, какие-то «чукчи» перешли с материка на Новосибирские острова и дальше к северу, и только много лет спустя на острове Жохова были найдены предметы, удостоенные внимания археологов.

А.А. Бурякин

Этноархеология острова Врангеля (вопросы историографии)

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

Считается, что более или менее достоверные сведения о суше, которая видна в ясные дни к северу от мыса Якан, были получены Ф.П. Врангелем и его спутниками в 1820-х годах, поскольку локализация этой суши совпала с истинным местоположением острова Врангеля. Между тем у нас нет оснований не доверять более ранним источникам, говорящим о наличии земли к северу от побережья Чукотки. К. Мерк, участник экспедиции Биллингса-Сарычева, писал: "Стойбища оседлых <чукчей> простираются от мыса Сердце-Камень почти до Шелагского мыса", однако указал, что к западу от Колючинской губы имеются только два стойбища – одно в устье реки Эквиатап, другое в районе Рыркайпня. Далее К. Мерк продолжает: "У чукчей имеется предание о том, что в старину, когда они были гораздо многочисленнее и вели междусобные войны, одна небольшая группа состоящих в родстве чукчей бежала от Шелагского мыса через лед со своей поклажей и оленями на север, к материку, и провела только одну ночь на льду; пролив в том месте был настолько узкий, что с Шелагского мыса можно было видеть материк. Также чукчи утверждают, что весной оттуда переплывают олени и даже мыши. Попутно чукчи рассказывают, что некоторые из их собратьев переехали зимой на сушу в один день, там они нашли людей, говоривших на их языке и владевших оленями, но так как последние не внушили им доверия, они не остались у них ночевать и тайно вернулись назад". (Этнографические материалы..., 1978. – С.99). В этом сообщении допущена топографическая ошибка, которая легко объяснима: за названием "Шелагский мыс" скрывается мыс Якан. Причины ошибки просты – во-первых, эта информация получена на Восточной Чукотке и из нее явствует, что места между Рыркайпием и Шелагским мысом были почти не обитаемы; во-вторых, само название "Шелагский мыс" связано с самоназванием чаунских чукчей *чульыльыт*, а таким образом восточные чукчи могли именовать любой мыс к западу от Рыркайпня. Чукотское название современного Шелагского мыса – Эрри – к северу от которого никакой земли нет, в интересующих нас источниках не фигурирует. Таким образом, информация о "материке" против одного из мысов Западной Чукотки, полученная Г.А. Сарычевым и К. Мерком, при обоснованном отказе от привязки ее к Шелагскому мысу (Эрри), в общем соответствует реальности, а сообщение К. Мерка о том, что обитатели этого "материка" говорили на чукотском языке и имели оленей, обладает уникальной этнографической ценностью, так как является единственным свидетельством о пребывании чукчей-оленьеводов в XVIII веке на острове Врангеля.

Нам известно из ряда источников, что в 30-х годах XX века на западном побережье острова Врангеля были обнаружены остатки жилища или нескольких жилищ, сходных с жилищами оседлых чукчей, и некоторые предметы из дерева и кости. История обнаружения этих материальных свидетельств пребывания коренных жителей Чукотки на острове Врангеля в ее изложении в литературе является весьма запутанной. Л.М. Старокадомский, участник арктических плаваний 1910-1915 годов, пишет в своих мемуарах, что в 1937 году на острове Врангеля были обнаружены остатки древнего жилища, но не указывает источник этих сведений (Старокадомский Л.М., 1955. - С.82, прим.). М.А. Сергеев в комментариях к книге Ф.П. Врангеля приписывает свидетельство о находке этого жилища [А.И.] Минееву, не давая точных ссылок (см. Врангель Ф.П., 1948. - С.416). Реально же история находок древних следов пребывания коренных жителей Чукотки на острове Врангеля выглядит следующим образом.

В 1937 году эскимос-охотник Айнафак нашел в районе мыса Фомы на западном побережье острова Врангеля остатки землянки и некоторые предметы, изготовленные человеком. Тогда же с находками ознакомились начальник фактории эскимос Таян и геолог Л.В. Громов. Именно Л.В. Громов впервые опубликовал сообщение о находках, перечень найденных предметов и их рисунки (Громов Л.В., 1941. – С.75-77). Им были найдены древко копья, древко гарпуна, лопата, весло, два предмета неизвестного назначения (позже они стали считаться остатками нарты, хотя этого не признали чукчи и эскимосы, жившие в это время на острове), грубо обработанный моржовый клык, нерпичья косточка, очевидно, служившая детской игрушкой, и голубая бусина. В этой статье Л.В. Громов пишет, что найденные предметы переданы на полярную станцию острова. Дальнейшая судьба их в других публикациях не отражена.

В дальнейшем Л.В. Громов возвращался к названным находкам на острове еще как минимум трижды. Им была опубликована еще одна статья с сообщением о находках на острове, в которой нет рисунков вещей, но имеется карта с указанием точного места находок (Громов Л.В., 1957.- С.155-156). По найденной голубой бусине, свидетельствующей о контактах аборигенов с русскими, Л.В. Громов в этой работе датирует жилище и найденные предметы XVII или XVIII веками. Та же дата – XVII-XVIII века – повторена при описании интересующих нас находок в книге Л.В. Громова "Осколок древней Берингии" (Громов Л.В., 1960.- С.38-39). В то же время в другой книге Л.В. Громова, почти повторяющей названную, (Громов Л.В., 1961.- С.17-18) те же самые находки датируются уже XVI-XVII веками, и причины изменения датировки на столетие остаются без объяснения. Существенно, что только последняя книга из четырех публикаций Л.В.Громова на рассматриваемый сюжет оказалась в поле зрения магаданских археологов, проводивших раскопки и разведку на острове Врангеля в 1980-е годы (Теин Т.С., 1983.- С.22), и, насколько нам известно, исследование этого объекта осталось лишь заявленным намерением (см. Теин Т.С. 1983.- С.93).

Обращение к книгам А.И. Минеева, с именем которого М.А. Сергеев связывал открытие древнего жилища на острове Врангеля, показывает, что А.И. Минеев, который был начальником этого острова в 1929-1934 годах, в двух ранних описаниях своего пребывания на острове (Минеев А.И., 1934; 1936) не упоминает о нем. Сообщение об этой находке, сделанной Айнафаком и Л.В. Громовым в 1937 г., появляется только в книге А.И. Минеева "Остров Врангеля" (Минеев А.И., 1946.- С. 19, прим. 2), и далее, в части книги, уже не относящейся к пребыванию самого А.И. Минеева на острове, прямо говорится, что остатки жилища и предметы были описаны Л.В. Громовым (Минеев А.И., 1946.- С.226). Очевидно, именно третье, дополненное издание книги А.И. Ми-

неева стало источником информации об интересных находках, которые были приведены в комментариях ко второму изданию книги Ф.П. Врангеля (1948), а также и к книге Л.М. Старокадомского, вышедшей впервые в 1946 г.

Кроме названных публикаций, сведения об одном или нескольких жилищах и предметах быта и вооружения чукчей, находимых на острове Врангеля, содержатся в воспоминаниях штурмана полярной авиации В.И. Аккуратова, бывавшего на острове в 1930-е-1940-е годы, и дневниках писателя О.М. Куваева, работавшего там же в геофизической партии в 1960-е годы (См. Бурыкин А.А., 2000.- С.56-59, с литературой). Возможно, что эти сообщения относятся к каким-то иным, еще не известным нам объектам, которые ждут своих исследователей.

Литература

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

А.А. Бурыкин

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

Проблемы заселения или периодического посещения островов Северного Ледовитого океана народами, представляющими коренное население Арктического побережья или прилегающих к нему районов, имеют выход на несколько важных вопросов, связанных в равной мере с археологическим изучением высоких широт Арктики, с этнической историей этого обширного региона и с историей географических открытий на побережье, в архипелагах и на отдельных островах Северного Ледовитого океана. В этом отношении две разные территории - Западная Арктика и Восточная Арктика - будут представлять собой разные объекты исследования с разной хронологией материала, различной проблематикой и сильно различающейся историографией, которая будет отражать различные этапы проникновения русских мореходов, землепроходцев, геодезистов и гидрографов в неизведанные уголки Северного Ледовитого океана. Применительно к бассейнам Баренцева и Карского морей интересным объектом изучения является Новая Земля, где в разное время проживали небольшие группы ненцев, и острова Карского моря, в частности, остров Вайгач, находящиеся на котором ненецкие культовые места уже давно находятся в поле зрения археологов [11; 12; 13], а также остров Белый, на котором также имеются святилища ненцев [5]. К сожалению, археологические памятники острова Жохова [7], в том виде, как они известны на сегодняшний день, не имеют историко-географического или историко-этнографического сопровождения, которое позволяло бы проследить картину миграции населения побережья Ледовитого океана с материка на удаленные островные территории. Из островов Восточной Арктики в первую очередь привлекает наше внимание остров Врангеля, который был известен чукчам по крайней мере с XVIII века, вполне достоверные сведения о котором получили от чукчей еще участники экспедиции И.И. Биллингса и Г.А. Сарычева. На этом острове в 1930-е годы были обнаружены следы пребывания чукчей, занимавшихся морским промыслом, однако обстоятельства находки, ее интерпретация и посвященные ей публикации оказались настолько запутанными, что потребовали специального историографического обзора [1], а сам археологический памятник, относящийся к культуре первооткрывателей и первых обитателей острова, пока остается вне внимания археологов.

Темой настоящей работы являются следы пребывания коренных жителей Арктического побережья на Медвежьих островах - небольшом архипелаге из 6 островов, расположенном недалеко от устья Колымы. Постоянного населения на этих островах нет и в историческое время не было. Археологические материалы, обнаруженные на этих островах и введенные в научный оборот, представляют собой случайные находки, сделанные работниками полярной станции [8].

Одно из первых описаний следов пребывания людей на Медвежьих островах - это "Скаска" казака Нижнеколымского острога Ф.С. Татарина и юкагира Е.Ф. Коновалова, датированная 1762 г, в которой дается описание посещения ими Медвежьих островов в 1756 г. В ней описывается странное сооружение на "отпрыдыше"

возле Третьего острова (ныне о.Пушкарева). Там же отмечается, что "со объявленного острова имеется саженях в пятидесяти в море источина, у которой на устье имеются земляные погребя, а сколько упомянуть не можем, весьма велики. И в тех погребях лежит костей звериных, яко то: медвежьих и нерпечьих - весьма довольно. И подле тех погребов имеются столбы деревянные для сушки рыбного корму" [3, с. 83]. В этой же "скаске" сообщается что промышленник И. Вилегин видел на этих островах "жилые пустые юрты наподобие якутских" (к сожалению, в документе не указано, где именно) и убил белого медведя, который был ранен стрелой с костяным наконечником [3, с. 83-84].

Сержант С. Андреев, посетивший эти острова в 1763 г., писал, что на первом острове (ныне о.Крестовский) "бывала из наносного стоячего лесу юрта, которая развалилась, а признаваю построением нерушима людьми" [3, с. 89]. На третьем острове (Пушкарева) С. Андреев видел то же сооружение, на которое ранее обратил внимание Ф. Татаринов. По описанию С. Андреева, у этого острова "с северной стороны имеется у берега отпрядыш, расстоянием от берега одиннадцать сажен печатных. ... А оной камень, называемой отпрядыш, весьма мягок, дресвян, а вышиною от земли в пять сажен печатных. Да на нем же имеется самой тесной залавок, а вышины от земли три сажени печатных, на котором сделана крепость на подставных десяти лесных матерых, лисвянишных. А становлены вверх кореньями, а к земле вершинами, так прилепно, как птица на дереве гнездо вьет. А моделию сделана подобно как быть надобно лабазу. А первой пол наслан из наносного лисвяничного матерого лесу, а поверх полу натаскан песок с мелкою дресвою толщины на четверть. А по тому полу оставлено вокруг наподобие юрты, дощечками и пластинками шестичетвертными столь высоко человеку в пояс. ... А вокруг той юрты осыпано той же дресвой з дерном. А на верх той оставки накидан лес мелкой наносной лисвянишной и елевой, осиновой, и на верху была насыпана ж дресва с песком, только обвалилась. А для связей рублены проухи и связаны углы ремнями, а оные проухи рублены и доски тесаны топором не железным, каменным или каким костяным, подобно как зубами грызено. Поперек ее четыре сажени, а в длину четыре сажени с половиною. А когда она целая была, вдоль и поперек по шести сажен. А вниз к берегу из юрты спуск на землю, а другой спуск в камень в северную сторону. Токмо много ее развалилось, а признается делана оная крепость превеликим трудом, по высоте и по тесноте того залавка токмо строена не русскими людьми, а другими какими, о том знать не можно" [3, с. 90-91; 4, с. 132-133]. Кроме того, С. Андреев обнаружил на этом же острове развалины еще одного жилища из плавника, и два "погребя". На пятом острове (ныне о.Лысова) С. Андреев описал две развалившиеся "юрты" из плавника. [3, с. 90-91, 92], а также отметил в своем журнале, что видел следы какой-то группы людей на восьми оленьих нартах [3, с. 97].

Прапорщики И. Леонтьев, И. Лысов и А. Пушкарев, участвовавшие в походе на Медвежь острова в 1769 г. на Первом острове (т.е. на Крестовском) в его середине нашли "незнаемых людей три юрты, кои уже развалились, так что одне признаки" [3, с. 104], и еще две юрты в том месте, откуда виден Второй остров [3, с. 105]. На втором острове (ныне о.Андреева) геодезисты нашли "при баераке, или ручье, признаки трех юрт незнаемых людей" [3, с. 105], и еще два жилища в другом месте. На третьем острове (Пушкарева) геодезисты снова обследовали странное сооружение, которое видели их предшественники [3, с. 106-107], и зарисовали его. На этом же острове геодезисты видели в одном месте остатки четырех юрт и погребов, и в другом месте остатки трех юрт [3, с. 107]. На четвертом острове (ныне о.Леонтьева) ими были найдены остатки трех юрт, на пятом острове (о.Лысова) - остатки шести юрт, "а при каких оные места стоят, так и на всех вышеописанных островах, значат на сочиненной нами карте" [3, с. 108-109].

Ф.П. Врангель и его спутники, посещавшие Медвежь острова в 1820 году, нашли на Втором острове (о.Андреева) несколько лиственничных бревен, на Третьем острове (Пушкарева) - старое, вероятно, юкагирское весло и человеческие кости: моряки особо отметили, что не смогли найти черепов [2, с.204], на Шестом острове (о.Четырех-столбовой) ими были найдены два старых деревянных полоза и несколько оленьих рогов [2, с.192]. В историографической части своего труда Ф.П. Врангель приводит выдержки и изложения из документов С. Андреева и участников экспедиции 1769 г. [2, с.78-80], и, сравнивая итоги своих изысканий с материалами предшественников, пишет: «Укрепленная на скале юрта и скала тем более примечательны, что в 1820 году они бывшей там экспедицией (экспедицией самого Ф.П. Врангеля. - А.Б.) не найдены, потому думать должно, что льдом стерты и сокрыты ныне под водой» [2, с.80]. Насколько можно судить, Ф.П. Врангель и его спутники не нашли на Медвежьих островах новых следов посещения их людьми, и можно сделать вывод, что после 1760-х годов эти острова коренными жителями более не посещались. Тем не менее следы жилищ и странное сооружение, принимаемое за укрепление, которого Ф.П. Врангель уже не обнаружил, нашли свое отражение при описании Медвежьих островов в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона [6, с.870].

Участники гидрографической экспедиции 1910-1915 гг. на ледоколах «Гаймыр» и «Вайгач», посещавшие Медвежь острова и давшие им современные названия, нашли на этих островах следы пребывания людей: на острове Четырехстолбовом (шестом) были обнаружены полусгнившие лыжи, кусок выделанной оленьей шкуры, следы юрт; на острове Крестовском (первом) - обломок самодельного ножа, представлявший собой вделанный в кость кусок заржавленной железной пластинки [9, с. 100].

Разнообразные объекты, находимые на Медвежьих островах в XX веке, не дают материала для того, чтобы по ним определить этническую принадлежность тех, кто жил на этих островах или временно посещал их с целью охоты на морских млекопитающих. Судя по описаниям, остатки жилищ, которые видели путешественники на этих островах в XVIII веке, сходны с полуподземными жилищами приморских чукчей, занимавшихся охотой на морских млекопитающих. Сходство этих жилищ с якутскими юртами, отмечаемыми в описаниях, является обманчивым, поскольку якутские жилища были единственными, с чем могли сравнивать свои находки

те, кто описывал Медвежьи острова. «Погребка», очевидно: представляющие собой склады мяса, также напоминают мясные ямы жителей Чукотки. Как это ни странно, но у нас нет оснований связывать остатки строений и следы хозяйственной деятельности людей на Медвежьих островах с культурой аборигенов Арктического побережья в районе устья Колымы – юкагиров, а также с культурой тунгусов или якутов. Юкагиры, которым склонен был приписывать эти памятники В.А. Туголуков, по какой-то причине посчитавший “крепость” лабазом [10, с. 95], никогда не занимались морским промыслом и не охотились на белых медведей. Странное сооружение неясного предназначения, которое описано тремя отрядами, напоминает некоторые типы погребальных сооружений эвенков – однако же факт появления тунгусоязычных групп населения на островах, лежащих достаточно далеко от побережья, выглядит почти невероятным. На связи с погребальными ритуалами указывают и особенности конструкции этого сооружения (лесины, врытые в грунт корнями вверх). Можно допустить, что немногочисленные обитатели «третьего» острова (о.Пушкарева) и жители соседних островов погибли от какой-то внезапной эпидемии, но успели похоронить своего князца-эрыма на помосте, помещенном на поставленные корнями вверх лесины. Мясные ямы, в которых Ф.С. Татариннов и Е.Ф. Коновалов видели остатки костей, как будто бы исключают мысли о возможности гибели жителей этого острова от голода. Кому могли принадлежать загадочные следы восьми нарт, которые видел С. Андреев, остается непонятным, тем более, что эти следы были обнаружены им на большом удалении от побережья.

Скорее всего, вопрос об этнической принадлежности населения, временно обитавшего на Медвежьих островах, может быть прояснен только при детальном археологическом обследовании и изучении тех мест, где, по точным указаниям путешественников, могут быть найдены остатки жилищ и материальные следы хозяйственной деятельности их обитателей. Пока же можно высказать два предположения. Во-первых, удаленные и малонаселенные острова Северного Ледовитого океана представляли собой такую географическую среду, которая способствовала активной культурной интеграции разных этнических групп аборигенов Арктики. Во-вторых, в периоды похолодания климата Арктики, когда обитатели районов материка, удаленных от морского побережья, могли мигрировать на юг, жители прибрежных районов и обитатели островов получали возможность для переселения в более северные районы, на острова, лежащие на большом удалении от побережья. Очевидно, на такие периоды приходится и появление первых обитателей на острове Жохова, и заселение острова Врангеля (как известно, пролив Лонга замерзает не каждую зиму), и, вероятно, на такое же время падает и заселение, а также возможная перемена обитателей Медвежьих островов. Что касается археологических памятников на Медвежьих островах, то остатки как минимум 26 жилищ, находящихся на всех шести островах архипелага, и некоторое количество следов хозяйственных сооружений, которые должны были сохраниться в нетронутом состоянии до нашего времени, ждут своих исследователей.

Литература

1. Бурыкин А.А. Этноархеология острова Врангеля (вопросы историографии) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов. Алматы-Омск, 2004. – С.14-15.
2. Врангель Ф.П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах экспедицией, состоящей под начальством флота лейтенанта фон Врангеля. 2-е издание, М., 1948. – 430 с.
3. Зубов Н.Н., Бадигин К.С. Разгадка тайны земли Андреева. М., 1953. – 120 с.
4. Кондратов А.М. Была земля Арктида. Магадан, 1983. – 200 с.
5. Лар Л.А. Культовые памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень, 2003. – 173 с.
6. Латкин Н. Медвежьи острова // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.18. СПб., 1896. – С.870.
7. Питулько В.В. Жоховская стоянка. СПб., 1998. – 185 с.
8. Раушенбах В.М. Новые находки на острове Четырехстолбовом. М., 1969. – 48 с.
9. Старокадомский Л.М. Пять плаваний в Северном Ледовитом океане. 2-е изд. М., 1955. – 340 с.
10. Туголуков В.А. Предания об уходе юкагиров на острова и “за море” // Советская этнография, 1986, N 6. – С.94-100.
11. Хлобыстин Л.П. Древние святилища острова Вайгач // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М., 1990. – С.120-135.
12. Хлобыстин Л.П. Культовые памятники острова Вайгач // Памятники Архангельского Севера. Архангельск, 1991. – С.23-38.
13. Хлобыстин Л.П. Святилища острова Вайгач // Древности славян и финно-угров. СПб., 1993. – С.164-169.

Древности Новосибирских островов

Острова Северного Ледовитого океана представляют собой своего рода археологический заповедник, в котором сохраняются оберегаемые самой природой памятники культуры коренных жителей Арктики и следы стоянок и свидетельства дальних морских походов русских землепроходцев и полярных мореходов. Интересные находки, относящиеся к разным временным срезам, сделаны в самых разных местах – от Шпицбергена до острова Врангеля, от островов, находящихся вблизи побережья, до острова Жохова, лежащего на большом удалении от обитаемой земли. Следы жилищ коренных жителей и предметы, представляющие собой случайные находки, которые были обнаружены на острове Врангеля и Медвежьих островах, были предметом внимания в наших работах, опубликованных ранее [1; 3; 4]. Предметом настоящей работы являются материальные свидетельства пребывания коренных жителей побережья Арктики, мореходов и промышленников, которые были обнаружены в XVIII-начале XIX века на Новосибирских островах.

Считается, что Новосибирские острова, а именно одна из частей архипелага – Ляховские острова, лежащие ближе всего к побережью и носящие имя одного из промышленников – Ивана Ляхова, были открыты казаками в начале XVIII века, однако промышленники начали систематически посещать эти острова только в 1760-е-1770-е годы [8; 10]. Как отмечается в литературе, лежащий вблизи этих островов большой по площади остров Котельный, иногда именовавшийся Третьим Ляховским [9, с. 403] был открыт Иваном Ляховым в 1773 году и был назван Котельным потому что «один из промышленников оставил на его берегу медный котел». [9, с.325], однако далее тот же автор пишет, что остров Котельный был назван так потому, что на нем найден был «зеленой меди котел» [9, с.406]. Данное сообщение до сих пор не получило интерпретации и остается интригующе противоречивым – то ли котел, давший название острову, был оставлен людьми И. Ляхова [6, с.13], то ли он был найден ими на острове при первом его посещении [12, с. 120], а то кому он принадлежал, остается тайной. Как отмечает В.М. Пасецкий, в 1774 г. землемер Хвойнов, сопровождавший И. Ляхова, при описании Большого Ляховского острова обнаружил на нем пять заброшенных старых зимовий [9, с.325] – отметим, что об этих пяти зимовьях никто более из путешественников XIX-XX веков впоследствии не упоминал.

В 1809 г. Я. Санников, внесший неоценимый вклад в изучение Новосибирских островов, нашел на острове Новая Сибирь кусок кости, «который, кажется, обделан был для употребления вместо топора, ибо несколько походит на прежние каменные топоры чукок» [9, с.419]. В тот же год промышленник Чирков нашел на острове Фаддеевском жерди юкагирской юрты, санные полозья и копылья, несколько костяных скребков для выделки кож и «камни, которые в них вкладываются». [9, с.420]. Комплекс описанных предметов указывает, что на острове жила как минимум одна семья; охотники-мужчины не стали бы брать с собой скребки. Исключительно важно то, что каменные лезвия для скребков не могут служить свидетельством древности находок: по нашим полевым данным, еще в 1980-е годы некоторые мастерицы у восточных эвенов предпочитали каменные лезвия скребков железным, поскольку каменные лезвия, по их словам, меньше повреждают выделываемую шкуру. М.М. Геденштром полагал, что эти предметы принадлежат юкагирам-«омокам» (это не отдельный этноним: так и до сих пор якуты пренебрежительно называют юкагиров. – А.Б.), которые «более ста лет тому назад, утратив оспы, истребившей множество из них, ... удалились на острова Ледовитого океана против устьев Яны и Индигирки». [5, с.97-98]. На это сообщение позднее обратил внимание В.А. Туголуков, занимавшийся проблемами миграций прибрежных юкагиров в северном и западном направлениях [11, с. 94-97]. В 1950-е годы якутский этнограф К.И. Горохов в Усть-Янском районе Якутии слышал рассказы местных жителей о том, что на острове Новая Сибирь сохраняются две юрты, остатки тордохов (или урасы), остовы оленьих седел, гребни и обросший мхом котел с украшениями в виде оленя и собаки [11, с. 97]. Упоминание оленьих седел указывает на то, что на острове когда-то жили юкагиры-оленьеводы или эвены; эти предметы не могли принадлежать промышленникам, ездившим на собаках. К сожалению, в опубликованной литературе не указывается, что делали на Новой Сибири информанты К.И. Горохова и в какие годы они посещали этот остров.

В 1810 г. на северо-западном берегу острова Котельного, в тех местах, куда до того времени не доходил еще ни один промышленник, Я. Санников нашел могилу, возле которой лежали копы и две железные стрелы. Рядом с могилой была узкая высокая нарта, по устройству которой Санников определил, что ее тащили своей силой люди при помощи лямок. На кресте была сделана надпись, текст которой не был прочитан. Невдалеке от могилы было обнаружено зимовье, возле которого найдены несколько предметов, изготовленных, вероятно, топором, сделанным из оленьего рога. [9, с.428]. В.М. Пасецкий пишет: «По-видимому, одно или несколько судов были выброшены бурей на остров Котельный, где путешественники нашли себе приют» [9, с.428-429]. На берегу рек острова Котельного Я. Санников видел гусиные кости, но посчитал, что люди были в этих местах «не более как за 10 лет тому назад». Находки на острове Котельном отмечены в энциклопедической статье об этом острове [7].

М.М. Геденштром писал в своей книге: «На западном берегу сего острова [Котельный. – А.Б.] найдена тогда же могила неизвестного человека, от которого остались только несколько разбросанных костей: вероятно, тело было вырыто белым медведем. По найденным тут вещам: кресту, стрелам, форме для литья пуль, ношенным котам и несколько мочалам (sic!- А.Б.) судить можно о том, что покойник был Архангельский промышленник, заброшенный сюда с товарищами бурей на пути их в Шпицберген. Древнее днище судовое, неподалеку от сего места, подтверждает сию догадку» [5, С. 128]. В других источниках отмечается, что при вскрытии

могилы промышленника были найдены батас (якутское название ножа-пальмы. – А.Б.), две железные стрелы, калип (форма для литья пуль. – А.Б.), пила, две уды, огниво и кремь, и “желтой меди кастрюля” [6, С.18].

Помимо старого корабельного днища, найденного “близ устья Царевой реки” (современная река Балыктах), о котором упоминал Ф.П. Врангель, и которому, видимо, на момент его обнаружения вполне могло быть более 100 лет, среди находок из могилы на острове Котельный наше внимание привлекают три предмета – “желтой меди кастрюля”, напоминающая нам о тех котлах, которые были найдены гидрографами на острове Фаддея (с чего и начались находки на месте лагеря мореходов), батас (нож-пальма) и калип – форма для литья пуль. Два из этих предметов, а именно батас и медные котлы, заставляют вспомнить о находках из лагеря полярных мореходов на острове Фаддея (северном) и в заливе Симса, обнаруженного гидрографами в 1940-1941 гг. и позднее изучавшего археологической экспедицией А.П. Окладникова [2]. То, что в местах этих находок не было обнаружено следов судна, наводит на мысль о том, что коч мореходов, оставивших тот лагерь, был унесен морем или льдами к западному берегу острова Котельный – к ближайшему острову, лежащему к востоку от острова Фаддея. Обратим внимание, что в числе предметов, находящихся на острове Новая Сибирь, о которых информанты рассказывали К.И. Горохову, также фигурирует медный котел.

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

Если данная гипотеза о тождестве комплексов предметов с острова Фаддея и залива Симса и предметов из могилы на острове Котельном имеет хоть какую-то вероятность связи с реальностью, то мы имеем возможность указать место и примерное время выхода в плавание экспедиции, достигшей восточного Таймыра и западной части Новосибирских островов. Нам доводилось отмечать [2], что, согласно сообщениям Ф.П. Литке, в 1625 году голландский мореплаватель Корнелий Босман встретил в Карском море русских мореходов. Очевидно, в ответ на расспросы голландца об условиях морского плавания к востоку от устья Оби, мореходы рассказали ему, что “несколько лет назад” отряд из трех судов отправился морем на восток, из них одно, “претерпев великие опасности”, вернулось через год, а два других пропали без вести. Относительно 1625 года, которым датируются эти сведения, “Несколько лет назад” – это в том числе и 1619 год, то есть год, которым датируется выход интересующей нас торгово-промышленной экспедиции в свое последнее плавание. Таким образом, у нас открываются некоторые возможности не только объединять находки на восточном побережье Таймыра, сделанные в 1940-1945 годах, и свидетельства о находках на острове Котельном, относящиеся к началу XIX века, в единый исторический комплекс, но и связать эти находки с сообщением К. Босмана об исчезновении двух русских судов с командами где-то в Северном Ледовитом океане к востоку от устья Оби за несколько лет до 1625 года, то есть примерно в 1619 году – следовательно, или накануне закрытия Мангазейского морского хода, или вскоре после его закрытия.

Таким образом, следы пребывания коренных жителей побережья Арктики на Новосибирских островах, обнаруженные исследователями начала XIX века (см. [9, с.432]) связаны с какими-то немногочисленными и небольшими группами юкагиров и, возможно, эвенов, которые переходили с побережья на ближайшие острова в относительно недавнем прошлом и эти события сохранялись в исторической памяти жителей близлежащих мест. Что касается мест на берегах Новосибирских островов, посещаемых мореходами и промышленниками, то их количество может быть значительным (о пяти зимовьях предположительно XVIII века в литературе нигде не упоминалось), и нельзя исключать того, что при археологическом изучении этих островов в этих местах будут сделаны находки, относящиеся к XVII веку.

Литература

1. Бурыкин А.А. Восточносибирские древности в описании путешествия Ф.П. Врангеля // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов. Омск, 2003. – С.7-8. – В наст изд.
2. Бурыкин А.А. Новое в интерпретации находок из лагеря русских полярных мореходов XVII века на Восточном Таймыре // Якутский архив, 2003, № 1 (9). – С.55-64. – В наст изд.

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

А.А. Бурыкин

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

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

По мере накопления новых данных и отчасти при новом осмыслении накопленных материалов представления об этногенезе тунгусо-маньчжуров менялись даже у сторонников прибайкальской теории происхождения эвенков, с чем хорошо согласовывались и новые данные об этнической истории отдельных групп эвенков. Если в 1940-е годы в качестве прародины тунгусов указывалось Прибайкалье, а теория С.М. Широкогорова о южном (маньчжурском) происхождении тунгусо-маньчжурских народов подвергалась жесткой критике, то в середине 1950-х годов в трудах А.П. Окладникова "Неолит и бронзовый век Прибайкалья" ч.3. Глазковское время"(1955) и "Далекое прошлое Приморья" взгляды автора по существу смыкаются с точкой зрения С.М. Широкогорова, а прародина тунгусов отодвигается в Забайкалье и далее на юго-восток. В конце 1960-х-начале 1970-х годов в связи с новыми результатами археологических исследований в Приамурье в работах А.П. Окладникова "Неолитические памятники Ангары"(1974), "Неолитические памятники Средней Ангары"(1975) и написанной им совместно с А.П. Деревянко книге "Далекое прошлое Приморья и Приамурья" (1973) этногенез народов бассейна Амура освещается как последствия миграции тунгусоязычных обитателей Прибайкалья и Забайкалья на Амур и ассимиляции ими местного "палеоазиатского" населения. Вместе с этим уже в книге А.П. Деревянко "Приамурье (1 тыс. до н.э.)" (1976) излагается исчерпывающая археологическая аргументация в поддержку теории С.М. Широкогорова, а несколько позднее эти же взгляды начинают отстаивать антропологи (В.П. Алексеев). Наконец, решающими в споре о предполагаемой прародине тунгусо-маньчжурских народов и направлениях миграций эвенков оказались данные об этнической истории отдельных групп эвенков, которые могли появиться в Прибайкалье и бассейне Енисея только в конце 1-начале 2 тысячелетия н.э., придя в эти районы из Забайкалья и Верхнего Приамурья (монографии В.А. Туголукова).

Факты истории отдельных тунгусо-маньчжурских языков, известные ныне, полностью подтверждают расположение прародины тунгусо-маньчжурских народов и в частности эвенков на значительном удалении к востоку и юго-востоку от Байкала. Наличие в тунгусо-маньчжурских языках Приамурья и Сахалина (нанайском, ульчском, орокском) большого числа архаических черт, утраченных эвенкийским языком, полностью исключает возможность "эвенкизации" аборигенного населения Приамурья (не отменяя, однако, очевидного факта позднейших контактов эвенков с отдельными группами нанайцев), а нивхский язык по новым данным может рассматриваться как рано отделившаяся ветвь тунгусо-маньчжурской группы языков, подвергшаяся заметному иноязычному воздействию - палеоазиатскому и айнскому. Сходные предположения о происхождении нивхов

высказывал в 50-е годы М.Г. Левин, но по его мнению, внешнее несходство языков исключало такую гипотезу (ныне архаическое состояние нивхского языка, восстановленное методами внутренней реконструкции, позволило устранить данное препятствие). В языке эвенков почти не наблюдается следов взаимодействия с языками их западных соседей - хантов, кетов и селькупов, которое неизбежно имело бы место при расположении прародины эвенков в Прибайкалье или длительности контактов с этими народами. Монгольское влияние затронуло лишь отдельные группы забайкальских эвенков и является достаточно поздним - хотя именно эти диалекты эвенкийского языка были впервые наиболее полно описаны, что и дало повод впоследствии говорить о сильном монгольском влиянии на тунгусо-маньчжурские языки.

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

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

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

Обозначившиеся в последние годы попытки в какой-то форме реанимировать прибайкальскую теорию этногенеза тунгусов (работы М.Г. Турова) не вызывают сочувствия. Их несомненным достоинством является введение в научный оборот новых материалов по археологии Прибайкалья и Забайкалья и стремление увязать этот материал с данными этнографии эвенков, и преимущественно эвенков, проживающих в этих же регионах, а также использование данных антропологии. Едва ли эти построения могут показаться убедительными. Сильнейшими аргументами против прибайкальской теории этногенеза тунгусов и тунгусо-маньчжуров являются лингвистические данные, а именно: 1) Невозможность объяснить появление самой маньчжурской ветви и южной группы тунгусской ветви тунгусо-маньчжурских языков как результат смешения эвенкийского языка с языками аборигенного населения Среднего и Нижнего Амура, поскольку южнотунгусские языки содержат большое количество более архаичных черт, нежели эвенкийский язык (начальные согласные *x- и *п'- и др.). 2) распространение монголо-бурятского влияния преимущественно на диалекты эвенкийского языка, расположенные исключительно в зоне современных и исторических контактов эвенков с монголоязычными народами (в случае расселения тунгусов из Прибайкалья и Забайкалья монголо-бурятские заимствования встречались бы во всех диалектах эвенкийского языка в равной мере, а также в эвенском и негидальском языках, чего не наблюдается). 3) Отсутствие следов влияния на эвенкийский язык - даже в диалектах эвенков бассейна Енисея - со стороны языков аборигенов этого региона, а именно, кетов, селькупов, хантов и ненцев: эти контакты оказываются весьма неярко выраженными и, следовательно, поздними.

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

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

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

Нет сомнений в том, что источником построения этнической психологии как отдельной научной дисциплины XX века являются научные взгляды и труды немецких ученых, прежде всего В. Вундта и Г. Лацаруса, в сочинениях которых осуществлен синтез психологии и той науки об этнической культуре, которая на современном языке называется этнографией, а в Европе - культурной антропологией. Не случайно в рассматриваемой нами книге Г.Г. Шпета так много ссылок на труды этих ученых и так часто упоминаются их имена. Однако истоки этнической психологии как особой области знаний и представлений закладывались гораздо раньше, в исторических и искусствоведческих трактатах немецких романтиков последней трети XVIII-первой трети XIX веков, одним из концептов которых было понятие *Volkgeist* - "дух народа", то есть некая совокупность взаимосвязанных представлений о культуре народа, его языке, искусстве, мифологии и религии, составляющая индивидуальные черты этнической культуры и находящая свое выражение в разных сферах духовной культуры и в языке. Во второй половине XIX века в связи с развитием психологии как новой научной дисциплины это понятие стало рассматриваться как форма реализации психологического типа народа, который находит выражение в материальной и духовной культуре, а также в языке и в художественном творчестве.

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

Понятие *Volkgeist* - "Дух народа" переводится автором как "духовный уклад", (с.142-143) и по своему содержанию оно хотя и конкретизировано, но не слишком удалено от той его трактовки, которая была характерна для философии и культуры немецкого романтизма: единственное, что можно отметить - это то, что автор всячески старался избежать обвинений в идеализме, которые были бы неизбежно предъявлены ему вульгарными материалистами и прежде всего вульгарными марксистами в равной мере как за русское слово "дух" так и за аллюзии к немецкому *Geist*, которое остается ключевым понятием немецкой классической философии в ее самых разных приложениях. В другом месте книги Г.Г. Шпета мы читаем: "С таким же правом можно любой компендий этнологии или истории культуры озаглавить "Этническая психология" (с.43). Однако позже автор будет вынужден делать различные оговорки по поводу того, что не любой предмет культуры народа все же будет относиться к предметам этнической психологии.

Некоторые идеи Г.Г. Шпета, сформулированные им в применении к этнической психологии, и по своему содержанию, и по словесным формулировкам предвосхищают современные проблемы семиотики этнической культуры. Г.Г. Шпет писал, в частности: "Сфера этнической психологии априорно намечается как сфера дос-

¹ Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. М., 1927.

² Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. СПб., 1996. Далее ссылки на это издание делаются в тексте с указанием страницы.

³ Творческое наследие Г.Г.Шпета и современные гуманитарные исследования. Томск, 1991; Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы. Томск, 1997; Творческое наследие Г.Г. Шпета и философия XX века. Томск, 1999.

⁴ Г.Г. Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995.

тушною нам через понимание некоторой системы знаков, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков" (с.62). Под "системой знаков" автор в данном случае понимал всю содержательную часть этнической культуры, объединяющую в самом широком смысле семантику и смысл предметов, ритуалов, словесных текстов, а также, очевидно, и словарный состав языка и систему значений слов.

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

Даже сделав ряд оговорок относительно того, что предмет этнической психологии предельно приближен к "этнологии" (правда, не в современном смысле этого термина, а скорее в значении "этнография") и истории культуры (опять же не в современном, а в несколько ином понимании, включающем историческую этнографию народов мира), Г.Г. Шпет признает, что в определении того, чем же занимается этническая психология, остаются существенные проблемы. Вот что он пишет: "Предмет этнической психологии этим, однако не спасен, так как все-таки остается неясным, как может психология (курсив Г.Г. Шпета. - А.Б.) изучать лук и стрелы таитянина, ожерелья таитянки, шаманский бубен якута или *helala!* зулуса, когда все это - не психические процессы (курсив Г.Г. Шпета. - А.Б.).(С.51-52). Вероятно, в содержание этнической психологии в этом случае вкладывались те психологические образы предметов и явлений, которые реализовывались в конкретных образцах предметов материальной и духовной культуры, искусства, а также в религиозно-мифологических представлениях, ритуалах и обрядах, а также индивидуально-этнические представления об иррациональной взаимосвязи различных явлений материальной и духовной культуры.

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

Надо признать, что Г.Г. Шпет в этих своих формулировках не только предвосхитил современное понимание этнической психологии как одного из направлений социальной психологии,⁵ но и отметил жесткую связь этнической психологии с конкретными культурами и фиксированными историческими периодами, поставив в связь ее всевозможные проявления от условий существования конкретного этноса в данный отрезок времени в определенных социокультурных условиях, которые могут быть объектом этнографии или социологии.

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

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

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

⁵См.: Введение в этническую психологию. СПб., 1995.

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

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

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

Как известно, любой язык можно выучить до любой степени совершенства - это является неотъемлемым свойством языка как средства общения. При межэтническом диалоге, чем больше степень совершенства владения языком у того, для кого данный язык не является родным языком и языком его этнической культуры - то есть, как правило, у наблюдателя этнической культуры - как это ни парадоксально, тем меньше шансов у такого исследователя на обнаружение проявлений "этнического менталитета" у его собеседников, представителей изучаемого им этноса и носителей определенной этнической культуры. Более того, сами собеседники исследователя не обнаруживают у него самого проявлений "чуждого менталитета", которые им хорошо знакомы по общению с другими представителями того же народа или той же социальной группы, которую представляет наблюдатель или исследователь.⁶

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

При этом непонятно, почему именно "менталитет" сохраняется как особенность культуры дольше всего (даже дольше, чем антропологический тип) и не подвергается изменениям. Утверждения о том, что современные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ сохраняют изначальную исконную этнопсихологическую специфику, стали общим местом рассуждений разномастных национальных политологов, ученых, являющихся представителями этих народов, а также педагогов, занимающихся вопросами обучения и воспитания детей коренного населения Севера. При этом довольно очевидными являются то, что никто из самых горячих сторонников этнического "менталитета" до настоящего времени не смог показать, чем характеризуется индивидуальная специфика этнической психологии нескольких разных народов, например, ханты, эвенков, нанайцев и чукчей - напротив того, общность каких-то поведенческих черт этих народов в глазах приезжего населения регионов и ученых-гуманитариев, отслеживаемая в сравнении с представителями приезжего населения Севера и жителей центральных районов России достаточно очевидна.

Автору настоящей работы во время своего длительного пребывания на Чукотке (с марта 1992 по октябрь 1994 г.) не раз доводилось слышать от педагогов то, что чукотские дети отличаются от своих русскоговорящих приезжих сверстников невербальностью мышления, "правополушарностью", замедленной реакцией и т.д. Олшадки автор предложил провести эксперимент на выявление "менталитета" - взять одного русскоговорящего ребенка и посадить его в комнате за стол, за которым сидят пять взрослых чукчей: смысл эксперимента заключался в том, что наблюдаемые особенности поведения учащих характеризуют не "менталитет", а дискомфорт межэтнической коммуникации. В эксперименте отпала надобность - никого из участников беседы не пришлось

⁶ См.: Буркин А.А. <Рец. на кн> Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997. // Этнографическое обозрение, 1999, № 2. С. 156-160.

дополнительно убеждать в том, что при его проведении будет наблюдаться в точности то же самое, что русско-говорящие педагоги наблюдают при общении с детьми чукчей, эвенов или эскимосов.

Однако это сходство в поведении объясняется не этнопсихологической спецификой, а особенностями межэтнических отношений, в частности, обоюдным взаимным осмыслением "качества" этих отношений, для оценки которого нет ни возрастных, ни гендерных различий; для него оказываются значимыми только различия в социальном статусе.⁷

За более чем три четверти столетия, минувшие со времени написания книги Г.Г. Шпета "Введение в этническую психологию", частные научные дисциплины, составлявшие тесное единство в истоках этого научного направления - психология, этнография и языкознание - существенным образом разошлись в своих предметах. Этническая психология из области психологии, окрашенной романтическими отблесками "духа народа" превратилась в одно из направлений социальной психологии и обрела свой предмет в психологии социальных групп, среди которых группы, выделяемые и организованные по этническому признаку, являются лишь одними из многих. Те психологические особенности индивидов, которые доводится наблюдать исследователям, во всех случаях связаны с особенностями коммуникации и с социальным статусом этих индивидов, а отнюдь не с их этнической принадлежностью. Г.Г. Шпет, задолго до наших дней подчеркивавший социальный характер разрабатываемой им новой дисциплины - этнической психологии, был в этом глубоко прав.

А.А. Бурыкин

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

Исследования, направленные на изучение социальных процессов в полиэтничном пространстве России, которые были бы способны дать характеристику социальным процессам внутри этих этносов, протекавшим в последние 30-40 лет, еще только начинаются. Опыты характеристики социальных явлений, характерных для общественной жизни малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, которые были в равной мере привилегией публицистики, художественной литературы и социологии марксистского направления, сплошь и рядом не выходили за пределы персональной биографии описываемого субъекта и не давали материалов для обобщения. В настоящее время, в частности с развитием гласности на федеральном уровне в последние 10-15 лет, положение в этой области кардинальным образом изменилось, но собственно социальные процессы, причины, их породившие, и их последствия плохо заметны на фоне разнотипных негативных явлений в экономике, демографии, культуре северных регионов. Обо всем этом достаточно часто говорят и сами представители коренного населения, и как раз к их голосам более чем внимательно прислушивается международная научная и политическая общественность. При этом и структуры федерального уровня, и региональные организации соответствующих профилей, и тем более зарубежные наблюдатели мало озабочены тем, чтобы изучить мнение сторонних наблюдателей, в сферу научных интересов которых входит традиционная культура малочисленных этносов Севера России.

В наши дни малочисленные народы Севера повсеместно составляют меньшинство населения даже в регионах традиционного проживания и в том числе в таких компактных группах, как жители национальных поселков - на всей огромной территории Севера поселки, где коренное население численно преобладает над приезжим, исчисляются единицами. Тем не менее среди представителей одного этноса, среди жителей одного региона, принадлежащих к разным этносам (например, чукчи, эскимосы и эвены на Чукотке, эвенки, эвены, юкагиры в Якутии, нанайцы, удльчи, удэгейцы, нивхи в Хабаровском крае), и даже в известных условиях среди представителей народов Севера из разных регионов поддерживаются устойчивые внутриэтнические связи и легко устанавливаются межэтнические связи на миноритарной основе, также отличающиеся большой устойчивостью. Ввиду того, что рассматриваемые социальные процессы у малочисленных народов Севера оказываются во многом одинаковыми и если и обнаруживают специфические черты, то они оказываются не этническими, а региональными, при дальнейшем изложении отпадает необходимость обсуждать этническую специфику рассматриваемых явлений. Главное для рассматриваемой темы - то, что этническая консолидация коллективов существует и остается социально значимой реальностью сегодняшнего дня.

Наряду с проявлением этнической и региональной консолидации коллективов представителей малочисленных этносов Севера в ходе изучения социальных явлений в среде малочисленных этносов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока, выявили ряд проблем, в которых проявляется гендерная дифференциация.⁸ Это, во-первых, более высокий образовательный уровень у женщин, в особенности преобладание женщин среди лиц с высшим и средним специальным образованием. Во-вторых, это тенденции к преобладанию русско-

⁷ Нет надобности говорить и о том, что никто из самых ревностных адептов этнической специфики "менталитета" как отдельных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, так и особенностей психики и мышления народов Севера как некоей единой этнокультурной общности, никогда не открывал книги Г.Г. Шпета "Введение в этническую психологию" и не знаком с ее содержанием - впрочем, то же самое можно сказать и о других книгах, посвященных проблемам этнической психологии и, впрочем, как число таких книг умножается с каждым годом.

⁸ Подробнее см.: Бурыкин А.А. Некоторые проблемы социокультурного развития малочисленных народов Севера РФ в свете гендерного подхода // Расы и народы. Вып. 28. М., 2002. С.188-214.

национальных смешанных браков среди общего числа смешанных семей. Большинство смешанных семей на Севере составляют такие семьи, где муж является представителем приезжего населения, а жена - представителем коренного населения; примеры смешанных семей другого рода (муж из числа коренных жителей, жена - приезжая) обычно представлены такими парами, где мужчина занимает достаточно высокое общественное положение, или жена превосходит мужа по возрасту. Любопытной особенностью брачной стратегии среди женщин из числа коренных жительниц Севера является своеобразная смена ценностной ориентации: если 30-40 или даже 20 лет высокопрестижным считалось выйти замуж за "русскоязычного" мужчину-европейца из приезжих (его национальность значения не имела), то у нынешних представительниц народов Севера налицо стремление выйти замуж уже не за русского или украинца, а за иностранца из дальнего зарубежья, и в этом особенно преуспевают дочери местной административной элиты и представительницы диаспоры-жительницы крупных городов.

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

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

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

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

Там, где в коллективах реализована интрагендерная ориентация, между мужскими и женскими коллективами устанавливается значительная дистанция, которая во многом определяет личную жизнь женщины. Представления женщин о своей личной жизни в таких коллективах стандартизованы и лежат в таком спектре, который всецело представляет минимум благополучия. В национальных поселках члены таких сообществ, как правило, состоят в однонациональных браках или являются главами неполных семей, процент которых у малочисленных народов Севера не поддается определению по официальным данным на уровне этносов в целом (есть серьезные основания считать, что статистика семейной организации малочисленных этносов Севера вообще не вселяет надежд на сохранение этих этносов уже в ближайшем будущем). При этом рождение детей вне брака представляется одной из форм того жизненного стандарта, на который они обречены по рождению и по принадлежности к этносу: в такой среде достаточно устойчивы представления о том, что женщины-северянок, не выделяющихся по статусу из этнической среды, "русскоязычные" мужчины замуж не берут. Комплекс представлений о жизни и собственном будущем, заниженная самооценка, в которую входит своего рода обреченность, сохраняется даже в том случае, если коллектив с такой ориентацией имеет переменный состав, как это наблюдается на Факультете народов Крайнего Севера РГПУ имени А.И. Герцена (ныне - Институт народов Севера РГПУ). К третьему году обучения ежегодно от 20 до 50% студенток состава курса уходят в академический отпуск по беременности и уходу за ребенком, при этом многие навсегда оставляют учебу. Замуж из числа тех, кто обзаводится ребенком во время учебы, выходят считанные единицы - и тем не менее одна и та же картина наблюдается на ФНКС уже десятки лет и воспринимается как должное как самими студентками, так и ру-

ководством факультета и вуза. При этом самооценка этих студенток занижена настолько, что если преподаватель, аспирант или молодой кандидат наук приглашает кого-либо из них в театр, на концерт, на воскресную прогулку или в гости, то услышит неизменный отказ, одновременно с которым девушки предпочтут такому предложению времяпровождение в самой сомнительной компании, не нарушающее привычных стереотипов. Важно подчеркнуть, что сформировавшаяся таким образом самооценка и комплекс представлений о предопределенности жизни в этом контингенте практически не изменяется после окончания учебы и резко прогрессирует у тех, кто по названной причине или каким-то другим причинам не смог получить законченного высшего образования. Смена стереотипа поведения и самооценки отмечается только у тех выпускниц ФНКС - ИИС РГПУ, кто смог сделать удачную карьеру после ухода из сферы образования или из сферы непосредственного школьного преподавания (например, в отделе образования или методаппарате).

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

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

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

Весьма любопытной выглядит в этой ситуации структура аппарата местной администрации на уровнях автономного округа и районов. Руководящие должности главы администрации и его заместителей обычно замещаются мужчинами из приезжего населения в возрасте 40-55 лет. Вместе с этим на должностях заместителей, помощников, референтов, заведующих отделами, специалистов присутствуют представители коренного населения - преимущественно женщины возраста от 30 до 45-50 лет. В этом случае экстрагендерная ориентация устойчиво вписывается в определенную социальную структуру. Можно отметить, что увеличение числа женщин из числа коренного населения в административном аппарате северных регионов наблюдается в последние 15-20 лет, и оно вызвано, скорее всего, разницей в образовательном уровне женщин и мужчин у коренного населения Севера.

Разные типы гендерной ориентации и разные стратегии поведения, в особенности стратегия поведения с экстрагендерной ориентацией, позволяют сделать некоторые наблюдения, имеющие социальную значимость для разных аспектов жизни северных территорий России. В условиях достаточно крупного административного образования (город Анадырь, центр Чукотского автономного округа), где проживает довольно значительное число представителей коренного населения с высшим и среднеспециальным образованием (причем в этой группе, как и везде, преобладают женщины), среди лиц, проживших на Чукотке 20-25 лет и более, однажды стал предметом обсуждения вопрос, почему мужчины из приезжего населения достаточно часто разводятся со своими русскоязычными женами и вступают в официальный или гражданский брак с представительницами местного населения (чукчанками, чуванками, эскимосками), но при этом практически никогда русскоязычные мужчины, состоящие в смешанных браках (женатые на чукчанках, эскимосках и т.д.) не отдают предпочтение "русскоязычным" женщинам, и даже если и меняют спутниц жизни, то находят новых жен или подруг также среди коренного населения. Официальная статистика подобных ситуаций не фиксирует, соответствующим наблюдениям социологи и этнологи не делали, однако анализ, проделанный по воспоминаниям фактов биографии знакомых лиц привел к итогу, согласно которым одно-единственное исключение из установленного правила пришлось на полтора десятка случаев, соответствующих этому правилу. Из сказанного следует, что экстрагендерная ориентация образованных женщин-северянок в наши дни явно выступает как фактор, до известной меры дестабилизирующий семейную жизнь "русскоязычных" приезжих жителей северных регионов. Наряду с этим, по нашим наблюдениям, межнациональные браки на Севере отличаются большой стабильностью, при этом семьи с мужем из местных жителей и русской женой более устойчивы, нежели более распространенный тип смешанной семьи с русским мужем и женой из коренных жителей (в последние 10 лет такие брачные союзы стали распадаться после 25-30 лет совместной жизни из-за того, что мужья желают возвратиться в центральные районы страны, а их жены отказываются покидать родной для них Север).

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

А.А.Бурыкин

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

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

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

Первое поколение писателей и литераторов всех малочисленных народов Севера представлено почти исключительно авторами-мужчинами. Этому есть ряд объяснений: в конце 20-х начале 30-х годов женщины из среды народов Севера в массе не были готовы к получению полного среднего образования, а многие из тех, кто обучался в Институте народов Севера в Ленинграде, либо не окончили учебу, либо выражали намерения полностью порвать со своей этнической средой (это ярко показано в романе-памфлете В.Г. Богораза-Тана "Воскрешение племени", написанном на реальной основе с реальными прототипами). Фигура первой эскимосской поэтессы Асюнгу (Павловой) на этом фоне выглядит легендарной, кроме того, есть уверенность в том, что ее произведения представляли собой запись песен-импровизаций: тексты ее сочинений не сохранились и нам неизвестны, зато известно, что мужем ее был приезжий русский. Среди авторов материалов, которые публиковались в газете "Оротты правда" ("Орочская (эвенская) правда"), издававшейся на эвенском языке в Магадане в 1936-1941 г., женские имена очень редки, однако много заметок напечатано в газете без подписей: известно, что одним из сотрудников редакции газеты была эвенка А.М. Аруева, поместившая в газете запись сказки, 2 рассказа и одну подписанную заметку.

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

С начала 60-х годов в среде интеллигенции народов Севера начинает проявляться тенденция гендерного сдвига. С этого времени отмечается рост общего числа лиц с высшим и среднеспециальным образованием среди женщин-представительниц народов Севера, при этом в данной категории женщины заметно преобладают над мужчинами. Причины этого явления специально не изучались, но одной из них могла быть протекционистская образовательная политика по отношению к девушкам-старшеклассницам, ориентированная на дальнейшее продолжение учебы: одним из ее мотивов, очевидно, было искусственное создание препятствий для ранних браков (то, что в конечном счете через 20-30 лет подорвало традиционную семью у народов Севера). В 1960-х-1970-х годах в литературу приходят сразу несколько поколений женщин из числа народов Севера - те, кто родился в 1930-е годы, а также женщины более старшего и более младшего возраста, чья деятельность в области этнической культуры и литературы оказывается в этот период востребованной - отчасти в силу существующей социально-политической конъюнктуры, отчасти в силу значимости литературы в национальной культуре этносов. В это время начинается литературная деятельность чукотской поэтессы Антонины Кымытваль (р.1939), единственной долганской поэтессы Огдо (Евдокии) Аксеновой, некоторых других поэтесс и собирательниц фольклора.

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

В со второй половины 1970-х годов и в особенности в 1990-е годы гендерный сдвиг в интеллигенции и в литературе народов Севера в целом обозначается еще более рельефно. Новые имена в чукотской литературе - почти исключительно женщины. Это поэтессы Клавдия Геутваль, Вера Иунеут, Раиса Рагытваль, Елена Омрына, Раиса Тнанаут, Екатерина Рутьинеут и другие. Творчество многих из них связано с деятельностью народных музыкально-хореографических коллективов (Галина Тагрина, Ольга Геунтонау) многие поэтессы сочиняют не только тексты, но и мелодии к ним, и таким образом литературное творчество в современных условиях как бы отходит от письменной литературы и возвращается к фольклору, вновь обретая форму песен-импровизаций. При этом авторские тексты не только становятся вновь близки традиционному фольклору по своей поэтике, но и обретают традиционную форму исполнения, возрождая этническую традицию. В этом же литературном круге развивается деятельность эскимосской поэтессы Зои Ненлюмкиной и Татьяны Ачиргиной

(чуванки по национальности, пишущей по-русски). Характерной особенностью творчества этой группы поэтесс является единство поэтического стиля в оригинале (различия относятся на счет разных манер и подходов переводчиков на русский язык). Одно из наиболее известных имен в чукотской прозе последних 20 лет - это писательница Валентина Вэкэт (В.К. Итевтегина, родная сестра чукотского летчика Д.К. Тымнетагина). Характерной чертой творческой деятельности многих женщин, пишущих стихи и прозу, является устойчивый интерес к чукотскому фольклору, музыкально-хореографическому искусству, а также к национальному декоративно-прикладному искусству: А. Кымытваль наряду с поэтическим творчеством занимается собиранием фольклора чукчей. Е. Рультинеут была солисткой профессионального чукотского ансамбля "Эргырон", К. Геутваль, О. Геунтонау и другие участвовали в деятельности местных музыкально-хореографических коллективов. В. Итевтегина и К. Геутваль известны на Чукотке как мастера прикладного искусства. Показательно, что чукотская литература в этот период превращается из "мужской" в "женскую" во всех жанрах и формах.

Одним из факторов, способствующим развитию литературного творчества на чукотском языке была деятельность национальной редакции Магаданского книжного издательства, которой руководила до 1991 г. Л.Г. Тынель, видный общественный деятель и один из самых одаренных переводчиков с чукотского языка и на чукотский язык. Другой фактор - работа редакции газеты "Советкэн Чукотка" и периодического сборника "Айвэрэттэ" ("Вечера", в 1970-1995 гг. издано 9 выпусков), где публиковались образцы литературного творчества местных авторов. Контрастом к этому созвездию женских имен является только творчество поэта, прозаика и журналиста Ивана Омрувье и автора песен, руководителя детского ансамбля Виктора Тымневье (хотя среди чукчей-переводчиков художественной и общественно-политической литературы 1960-х-1980-х годов заметно преобладают мужчины).

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

Основная масса женщин-литераторов, активно занятых творческой деятельностью, сохраняет этнические традиции в их исконном или незначительно видоизмененном виде. В социальном отношении все они представляют сельскую интеллигенцию. Для представительниц городской интеллигенции и тем более диаспоры характерна большая степень зависимости от русскоязычной литературной культуры и от профессиональной среды. Поэтесса Антонина Кымытваль (впрочем, как и поэт последнего поколения С. Тиркыгин) всерьез пишет в своих стихах, что пеликен был древним чукотским божеством ("Вот пеликен. Вот мой чукотский бог, Ему молились родичи мои"). На самом же деле пеликен - миниатюрная антропоморфная фигурка из кости - имеет хорошо известную историю: это коммерческая сувенирная поделка, образец которой был завезен на Чукотку от эскимосов с Аляски в самом начале XX века. В настоящее время в определенных кругах искаженный взгляд на традиционную культуру и общество, характерный для городской интеллигенции народов Севера РФ, в том числе для научных работников и педагогов, представляет собой одну из опасностей для судьбы традиционной культуры. Двойная опасность этого процесса заключена в том, что в условиях гендерного сдвига в среде интеллигенции такие деформированные представления о традиционной культуре и системе этнических ценностей могут передаваться следующему поколению и консервироваться в виде музейных коллекций по этнической культуре народов Севера с тенденциозно подобранными собраниями предметов, а также в виде этнографических публикаций, отражающих субъективные взгляды на культуру, и литературных текстов, получающих такую идеологическую окраску, которая выражает мысли очень узкой социальной группы представителей того или иного этноса.

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

циональных литературах). Впрочем, в литературах народов Севера последних 20 лет немало писательниц и поэтесс, пишущих по-русски, и таким образом, гендерные изменения в среде носителей тех или иных форм культуры, отражают не столько этнокультурные, сколько этносоциальные процессы.

Переход от "мужской" литературы к "женской" литературе у малочисленных этносов Севера РФ связан с гендерным сдвигом в среде интеллигенции, отмечающимся как демографическое явление с 60-х годов XX в. до наших дней. В литературе тех этносов, где реализовался данный переход, наблюдается процесс возврата от письменной литературы, ориентированной на русскоязычные образцы, к литературе, близкой к традиционному фольклору, что в современных условиях нельзя не признать положительным явлением. При особых условиях, включающих прецеденты литературного творчества, наличие читательского интереса, издательскую поддержку, хорошую сохранность этнического языка, высокий уровень развития местной литературной традиции, литература этноса не только продолжает существовать, но и существенно обогащается, становясь органической составной частью этнической культуры, и не только не утрачивает художественной ценности, но и приобретает новые достоинства. При отсутствии названных выше условий эволюция литературы малочисленных этносов выглядит производным от тех социальных процессов, которые характерны для этноса в целом, в особенности для той его части, которая имеет более высокий образовательный уровень. Отсутствие национальной литературы как явления или равнозначный ему более чем 30-летний перерыв в ее существовании для некоторых этносов по существу элиминирует литературу из состава форм духовной культуры малочисленных этносов.

А.А. Буракин

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

Национальные средства массовой информации существуют в отдельных регионах проживания малочисленных народов Севера - в частности, в Ханты-Мансийском, Ямало-Ненецком, Чукотском автономных округах уже более 60 лет. Особо ценным является опыт, наработанный региональными газетами, радио и телевидением в условиях непрерывного функционирования средств массовой информации, опыт воздействия национальных средств массовой информации на читательскую и слушательскую аудиторию, связь работы национальных СМИ с обучением родным языкам в регионах в начальной и средней школе, а также с подготовкой кадров высшей квалификации, а также связь деятельности региональных СМИ с литературным процессом. Специальный интерес в чисто профессиональном и социальном аспектах представляет накопленный творческими коллективами и редакциями процесс отбора и профессионального обучения журналистских кадров из среды представителей малочисленных народов, которое обычно осуществляется вне системы вузовской подготовки специалистов. Материалом для настоящей работы является опыт работы национальных СМИ Чукотского автономного округа, который автор имел возможность изучать методом включенного наблюдения в 1992-1994 годах во время работы в г. Анадыре в составе редакции национальной газеты "Мургин нутэнут" ("Наш край"), а затем в составе редакции русскоязычной окружной газеты "Советская Чукотка" (с 4 ноября 1993 г. - "Крайний Север").

Ни для кого не секрет, что до конца 1980-х годов национальные СМИ были полностью зависимы от региональных русскоязычных СМИ, вследствие чего в национальных газетах и радиопередачах преобладали переводные материалы и обзоры; немногочисленные оригинальные материалы имели узколокальную тематику и характеризовались относительной узостью содержания и жанров. Эта практика в конце 1980-х-начале 1990-х годов привела к профессионализации определенных типов языковой деятельности в печатных СМИ, среди которых преобладающее место занимают перевод с русского языка и реферирование материалов русскоязычной периодики, то есть вторичные виды языковой деятельности в сравнении со спонтанным порождением письменных текстов на родном языке, что предполагает журналистская работа в самостоятельных СМИ. Печатные СМИ в значительной мере (в некоторых номерах до 50-70% объема номера газеты) заполнялись текстом радионных материалов или перепечатками образцов литературы и фольклора, которые заимствовались уже из печатных источников (отследить эти процессы было возможно только при работе в редакции и при хорошем знании публикаций образцов фольклора). Такое положение дел способствовало падению популярности национальных СМИ в читательской и слушательской среде, так как содержание их дублировало другие источники информации, при этом значительно проигрывая последним в оперативности. С чисто профессиональной точки зрения подобная практика способствовала застою в уровне работы с материалом, отсутствию стимулов к индивидуальному творчеству, а также сохранению крайней консервативности личных политических и социальных взглядов журналистских кадров старшего поколения (от 50-55 лет и более). Призывы к сохранению языка и культуры народов Севера, звучавшие из данной социальной среды или озвучиваемые ей с подачи людей, близких по возрасту к этой среде, носят откровенно демагогический характер и имеют целью соблюдение личных интересов прежней партийно-советской номенклатуры и тех, кто обслуживал ее интересы в местных СМИ, а также местной педагогической элиты (руководители методкабинетов, сотрудники отделов образования администрации, педагоги с большим стажем, пользующиеся влиянием среди соотечественников).

Надо заметить, что национальные СМИ и прежде всего национальные газеты 1930-х-начала 1940-х годов, о работе которых мы можем судить по разрозненным комплектам и отдельным номерам, сохраняющимся в

музейных коллекциях (региональные библиотеки практически не сохранили национальных газет этого времени), были задуманы и функционировали как полноценные региональные периодические издания примерно до 1938-1939 годов. В сохранившихся номерах эвенской газеты "Оротты правда" за 1936-1938 годы почти нет текстов, переведенных с русского языка, за исключением сугубо официальных материалов. Переводные статьи и заметки появляются с начала 1939 г. и их количество постепенно стремительно нарастает, так что на момент массового закрытия национальных газет в 1941 г. в них почти не оставалось оригинальных статей и материалов, а сам язык газеты испытал сильнейшее воздействие русского языка, в результате которого русскими словами заменялись такие слова, как "оленеvod", "охотник" и т.д. Определенный неуспех работы национальных СМИ на первом этапе их существования обуславливался непоследовательной политикой в осуществлении деятельности самих этих СМИ, что касается катастрофического провала их деятельности в 1980-е-начале 1990-х годов, то он связан с объективной динамикой языковой ситуации, сокращающей количество читателей, с профессионализацией пользования родным языком в письменной форме, а также с кризисом в смене и в подготовке журналистских кадров.

Смена поколений в национальных СМИ осложнена несколькими процессами. Это, во-первых, снижение уровня владения родным языком среди лиц среднего и молодого поколений, требования к которому для работы в СМИ на несколько порядков превосходят уровень подготовки кадров педагогов - ныне с журналистской работой не могут справиться не то что выпускники - ни школьные учителя со стажем, ни вузовские педагоги-преподаватели родных языков на ФНКС РГПУ имени Герцена и других учебных заведений, готовящих кадры для Севера. Какие-либо радикальные изменения в методике обучения родным языкам, которые позволили бы приступить к профессиональной подготовке журналистских кадров для национальных СМИ в педвузах, или обеспечили бы тот необходимый уровень владения родными языками, который позволял бы выпускникам работать в национальных СМИ, в данной социальной среде невозможны: для реализации подобных программ необходимо было бы полностью заменить профессорско-преподавательский состав северных отделений и факультетов вузов или кардинально изменить профессиональные требования к руководству вузов и преподавателям родных языков. Некоторые северные регионы довольно успешно используют те национальные кадры, которые показывают должный уровень владения языком и оказываются в состоянии работать в национальных СМИ, приобретая необходимые знания в процессе работы. Особо ценными для регионов являются немногочисленные специалисты высокого класса, одинаково успешно работающие как в русскоязычных, так и в национальных редакциях. Во-вторых, если для национальных журналистских кадров предыдущего поколения была характерной прямая связь с местными партийными и советскими органами, то для нового поколения журналистов из среды коренных жителей Севера становится все более характерной общая деполитизированность профессиональных микроколлективов при сосредоточении внимания национальных СМИ на гуманитарных проблемах - проблемах образования, воспитания, традиционной культуры. В наши дни в северных регионах, в частности, на Чукотке, работники национальных СМИ как бы дистанцируются от местной администрации и ее политики, а последняя, в свою очередь, активно используя в своих целях русскоязычные СМИ, далеко не полностью использует потенциал национальных печатных и электронных СМИ в своих интересах, хотя для этого имеются все возможности, особенно на радио. Повторные публикации произведений литературы и фольклора, повторяющиеся выпуски материалов по традиционной культуре, в том числе по народной педагогике, в наши дни являются уже не следствием узости кругозора и утраты навыков работы над оригинальными текстами, это осмысленный и управляемый процесс демонстрации традиций письменной культуры этноса, средство разнообразить тематический и жанровый репертуар газеты "Мургин нулунут" (национального приложения к окружной газете "Крайний Север", выходившего в 1995-1997 гг.) и отчасти чукотской редакции окружного радио и ТВ.

Основные проблемы, связанные с организацией работы национальных СМИ связаны с недостатком кадров и отсутствием должного профессионализма работников национальных СМИ, а также отсутствием системы подготовки журналистских кадров из коренного населения Севера и низким уровнем обучения родным языкам от начальной школы до вуза включительно. Другая проблема национальных СМИ - это кризис читательской среды, связанный с отрицательной динамикой языковой ситуации, снижением престижа пользования родным языком, утратой опыта преподнесения информации на родном этническом языке взрослому читателю и невозможностью поддерживать читательский интерес к национальным СМИ в течение длительного времени, что давало бы возможность поддерживать достаточную степень владения родным языком и должный уровень пользования им. Для разрешения данных проблем необходимы три направления работы: 1) Сохранение читательского интереса к национальным печатным СМИ, адаптация материалов СМИ в содержательном и языковом отношении к читательской аудитории; 2) Целенаправленная политика, направленная на "выращивание" и "воспитание" читательской аудитории среди подрастающего поколения; 3) Настоятельные требования к администрации всех уровней, а равно к образовательным учреждениям от Министерства образования до районных отделов образования включительно по поводу необходимости кардинального совершенствования преподавания родных языков, чтобы это преподавание обеспечивало выпускникам вузов и среднеспециальных учебных заведений возможность сотрудничества с национальными СМИ и работы в них - только такой уровень требований к обучению родным языкам обеспечит положительные изменения в языковой ситуации, в том числе и в сфере образования.

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

Ситуации с решением образовательных проблем в полиэтнической и многоязычной среде имеют большое практическое значение при разработке новых федеральных и региональных концепций развития образования, создании новых эффективных методик обучения языкам и стратегий использования отдельных языков в образовательном процессе соотносительно со средами и сферами использования разных языков. Не меньшее значение имеет изучение этих проблем в плане этносоциологии. Многие ситуации этнических конфликтов, в особенности в районах проживания малочисленных этносов Севера, имеют менее яркое проявление, однако невыраженность или латентность конфликтов отнюдь не означает их отсутствия, и относительно позднее проявление не означает их связи с политическими событиями недавнего прошлого.

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

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

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

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

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

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

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

III. Современные проблемы изучения традиционных религиозных верований ханты и манси

А.А. Бурыкин

Золотая баба – идол или топоним?

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

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

божества, и, наконец, предложим вниманию читателей собственную гипотезу об истоках образа Золотой Бабы в контексте религиозных культов народов Западной Сибири.

Как пишет И.Н.Ионина, «Самое древнее упоминание о загадочной Золотой Бабе встречается в Новгородской (какой? – А.Б.) летописи за 1398 год.⁹ Записано оно было после миссионерской деятельности Стефана Пермского, который ходил по пермской земле: "Сей научи Пермскую землю вере Христове, а прежде кланялися зверем и деревом, воде, огню и Золотой Бабе". Вслед за Стефаном шли стрельцы и разрушали языческие святилища пермяков, а на их месте ставили церкви.

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

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

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

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

Через некоторое время исчезнувшее из Белогорья божество объявилось в бассейне реки Конды. Его тайно перенесли туда белогорские ханты, но потом следы Золотой Бабы теряются. Православный миссионер Григорий Новицкий, проповедовавший в начале XVIII века христианское учение остякам, пытался найти спрятанную статую и уничтожить ее, но сделать это ему не удалось. Он смог собрать лишь много ценных сведений как о самом кумире, так и тайном святилище, в котором хранилась Золотая Баба.¹⁰

Источником этого очерка явились комментарии к изданию иностранных ученых о Сибири¹¹, выдержки из сочинений которых представлены и в популярной литературе.¹²

Приведем отрывок из «Трактата о двух сарматиях» М. Меховского: «Знай, в четвертых, что в Московии — одна речь и один язык, именно русский или славянский, во всех сатрапиях и княжествах. Так, даже вогулы (Ohulci) и жители Вятки — русские и говорят по русски. Они придерживаются одной веры и религии по образу греческой. Все владыки (wladicae), то есть епископы (а их очень много), подчинены константинопольскому патриарху, получают от него утверждение и обязуются повиноваться ему. Исключение представляют козанские татары. Признавая князя Московии, они, вместе с сарацинами, почитают Магомета и говорят на татарском языке. Исключить надо также и иноземцев, живущих к северу от Скифии: они говорят на своих языках и наречиях и поклоняются идолам, как о том будет сказано в следующей главе.

Знай, в пятых, что за областью, называемой Вятка, по дороге в Скифию, стоит большой идол, золотая баба (Zlota baba), что в переводе значит золотая старуха. Соседние племена весьма чтут его и поклоняются ему, и никто, проходя поблизости или гоня и преследуя зверя на охоте, не минует идола с пустыми руками, без приношения. Если нет приличного дара, то бросают перед идолом звериную шкуру или хоть волос, вытянутый из одежды, и, склонившись с почтением, идут дальше».¹³

⁹ На самом деле — в Софийской I летописи.

¹⁰ Ионина Н.А. Странствия Золотой Бабы. //Сто великих сокровищ (Серия «100 великих») М., Вече, 2005. С. 273-275.

¹¹ Алексеев М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей, т. I, Крайгиз, Иркутск, 1932. С.114-119.

¹² Плеханов С. Золотая Баба. М., Изд-во "Молодая гвардия", 1985.

¹³ Меховский Матвей Трактат о двух Сарматиях – М.,Л., Издательство Академии наук СССР, 1936. www.mystenedievo.com.ua, www.drevlit.ru.

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

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

... Все, что я говорил до сих пор, переведено мною дословно из доставшегося мне русского дорожника. Хотя в этих известиях некоторое кажется баснословным и едва вероятным... (о чем я сам старательно разведывал, но не мог узнать ничего верного ни от кого, кто бы это видел своими глазами, хотя всякий ссылался на всеобщую молву, что это действительно так), тем не менее я не хотел ничего пропустить, чтобы другим доставить случай глубже исследовать это дело, почему я и употреблял названия мест те самые, которые употребляются у русских».¹⁴ У устья Оби Золотая баба помещается также А. Гваньини и Д. Флетчером.

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

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

Во время жертвоприношения жрец просит у статуи совета, что следует делать или не делать, переезжать им и поселиться ли в другом месте, или нет, и если статуя отвечает "да", то говорят, будто в окружающих рощах и горах слышен звук, как от колоколов или труб, произведенный этой статуей, хотя, по всей вероятности, этот звук происходит от подземных ветров." И здесь заканчивается сообщение упомянутого писателя.

В другом месте, в описании морских походов англичан, совершенных ими раньше в Московию, мы находим, что когда переживают тяжелое время, голод, чуму и т.д., то поклоняются этой статуе богини. Они бросаются перед ней на землю, произносят в таком положении молитвы и ставят барабанчик. Окружающие кладут туда искусно сделанную жабу, затем ударяют палочкой по барабанчику. Тот человек, на которого прыгнет жаба, или около которого при ударе по барабану она упадет, падает как бы мертвым. Но с помощью этой богини, как они верят, он воскреснет для жизни. Он тогда может указать причину несчастья и средство избавления. Когда богиня удовлетворена, страна и народ освобождаются от несчастья, которое их преследовало. Но теперь так больше не делают».¹⁵

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

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

В качестве персонализации Золотой бабы предполагались финно-угорская Йомала, Гуаньинь как одна из ипостасей Авалокитешвары, мансийская Сорни-Эква или Калтац-Эква, изображение какого-то античного божества – Геры (Юноны) или Афины.

¹⁴ Герберштейн С. Записки о Московии. М. МГУ. 1988. С. 160, 336. (www.krotov.info).

¹⁵ Автор выражает благодарность профессору Тьерсу де Графу (Нидерланды) за возможность воспользоваться русским переводом книги Н. Витсена «Северная и восточная Тартария», находящимся в печати, по его электронной версии.

Если проанализировать описания обрядов приношения жертв и даров Золотой бабе, то они на самом деле близки к той практике, которая на самом деле характерна для хантов и манси. Не случайно исследователи (В.М. Кулемзин, З.П. Соколова и др.) видят в Золотой бабе черты местного, пусть и привнесенного откуда-то извне, от индоевропейских народов, культа, статьи о котором включены в ряд энциклопедий.¹⁶ Если же сопоставлять разные образы Золотой бабы с реальными антропоморфными изображениями народов Западной Сибири и в особенности с представлениями о телесности и женском начале у этих же народов, то здесь рассказы о Золотой богине с детьми и традиционными человеческими фигурками и образом женского тела в культуре западносибирских народов не будут иметь абсолютно ничего общего.

Так, образ женского божества у народов Югры вообще должен был бы связываться с женскими культурами и женскими культовыми местами – но практически все рассказы о Золотой Бабе связываются с мужчинами,¹⁷ исключений не отмечено. Идея связи женщины с ее потомством, заслуживающей визуального или текстового отражения, в мифологии обско-угорских народов отсутствует, тем более невозможно ожидать от изобразительной практики этих народов каких-либо сложных композиций и от угорского культового изображения – наличия одной фигурки внутри другой; немислимо и копье как атрибут сибирского женского божества. Известные нам антропоморфные изображения у ненцев, хантов и манси – куклы, изображения умерших – *иттерма* и др. отличаются стилистической примитивностью, в чем можно убедиться по массовым описаниям ненецких идолов.¹⁸ Совершенно нереальным выглядит в контексте культуры западносибирских народов (ханты, манси, ненцы, селькупы) почитание женского, да и любого божества, изображаемого в обнаженном виде, что можно сравнить с представлениями о запретах на демонстрацию женского тела, прекрасно сохраняющихся и в современной культуре этих народов. То, что сохранение Золотой бабы приписывается шаманам – распространенная иллюзия: шаманы у народов Сибири не являются служителями культа божеств и верховных духов, функции хранителей священных мест у западносибирских народов и шаманские функции принадлежали разным лицам, а совмещение этих функций в лице шамана отмечалось только при угасании традиции почитания священных мест.

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

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

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

Таким образом, вполне возможно, что в основе онима Золотая баба лежит сочетание слов Ал Тым-апа¹⁹ или Ал Тын-апа – наименование священного места в низовьях реки Тым (реального правого притока Оби) или реки с похожим названием – Тын, Сын, Сым и т.п. Такое наименование, будучи неверно понятым или неправильно переведенным на русский язык с татарского, инициировало сначала в среде русских, а затем и в среде ученых европейцев представления о богине, в которой синтезировались черты Богородицы – девы Марии и образы богинь Древней Греции и Рима. То, что подобные представления никак не увязываются с женской образностью и гендерным распределением культов и культовых функций в традиционной культуре обско-угорских и самодийских народов, странным образом остается незамеченным и поныне.

А. А. Бурыкин

Вертикальные и горизонтальные компоненты в модели мира у народов Западной Сибири

Вертикальная структура модели мира, предполагающая наличие нескольких сфер мироздания: размещающихся одна над другой, и помещение мира живых людей в центр такой модели, то есть трактовка мира

¹⁶ Кулемзин В.М. Золотая баба // Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск, 2000. Т.1. С. 352; Северная энциклопедия. М., 2004, с.363-364.

¹⁷ Нам довелось в 1980-е годы слышать от педагога, ученого-филолога и писательницы, кондинской манси Матрены Панкратьевны Вахрушовой-Балацкиной (1918-2000) рассказ о том, что ее отец примерно во второй половине 1920-х годов ходил на поклонение в места, где должна была находиться Золотая баба, местонахождение которой уже тогда было тщательно скрыто – вот еще одно свидетельство массовости рассказов-быличек о таинственном священном идоле.

¹⁸ См.: Бурыкин А.А. Федор Петрович Лигке – исследователь этнографии ненцев // Земля Тюменская: Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. Вып. 17. Тюмень, 2004. С.210-218

¹⁹ В пумпокольском диалекте кетского языка слово Том имело значение «река».

людей как Среднего мира, как представляется, являет собой своего рода универсалию для ранних форм религии. Такая структура мира характерна и почти для всех народов Сибири, в том числе и для народов Западной Сибири. В основном, согласно имеющимся описаниям, у народов Сибири выявляются три сферы мироздания, у селькупов и эвенков их три, семь или девять, у кетов - семь или пятнадцать, у тюркских народов Южной Сибири - от трех до восемнадцати (Религии, 1999). При этом часто основные сферы мироздания, а именно Верхний и Нижний миры делятся отдельные ярусы, и число этих ярусов не слишком определено – так согласно А.А. Попову, у иганасан имеются три сферы мира - верхний, средний и нижний миры, и в верхнем мире выделяется от трех до девяти ярусов (Попов, 1984). Однако Нижний мир имеет не строго вертикальное расположение по отношению к среднему: он расположен под землей за океаном в стороне заката солнца. У ненцев над землей имеются семь или трое небес, а под землей – семь небес или семь слоев льда, а у иганасан под землей – семь или девять мерзлых слоев (Грачева, 1983): вполне материализованная граница между Средним и Нижним мирами делает вертикальную стратификацию нижней сферы мира у ненцев довольно условной.

По воззрениям кетов, во вселенной имеются семь морей вокруг земли и семь речных мысов. Звезды, видимые с земли - это корни деревьев иного мира, где на небе живут люди и животные, переселившиеся из среднего мира. Верхний мир у кетов представляется в виде реки, имеющей семь мысов-изгибов (Природа и человек, 1976). Сходное устройство имеет мир у селькупов, у которых он также вытягивается вдоль реки, в истоках которой располагается Верхний мир, а в низовьях – Нижний мир, мир умерших людей. В соответствии с этими представлениями умершие попадали в нижний мир на лодках и селькупы хоронили умерших в лодках. Согласно Г.Н. Прокофьеву, такое устройство мира отражает путь селькупов на север вниз по течению рек (Там же). В известной исторической перспективе сказанное может быть справедливым и для других народов Западной Сибири, в частности, для кетов. Г.Н. Прокофьев предполагал, что линейные представления о мире являются более архаичными, нежели многоуровневые вертикальные построения модели мира, и, вероятно, с этим стоит согласиться. Сходные представления отмечаются и у тюркских народов Южной Сибири (Традиционное мировоззрение, 1988), и распространение их с юга на север соотносится с фактами этнической истории народов бассейна Енисея, в том числе и кетов, поскольку имеются основания искать их прародину на юге, в горных массивах Центральной Азии. Довольно неожиданным является то, что представления о множестве мысов (девяти мысах) как составляющих Среднего мира, мира живых людей, и определяющих расстояние от одного края мира до другого края, является характерным для долган, что отразилось в произведениях долганской поэтессы О. Аксеновой.

Особая проблема в характеристике исходной модели мира заключена в представлениях о мире у разных групп эвенков. В литературе получили широкую известность работы А.Ф. Анисимова, в которых Верхний мир - это исток шаманской реки Энгдекит, располагающийся на юге, средний мир – это мир людей, а Нижний мир расположен в устье реки на севере (Анисимов, 1958). Однако объектом изучения А.Ф. Анисимова были преимущественно западные группы эвенков. В то же время у эвенков-орочонов шаманская река Тунето составляет только один из ярусов Нижнего мира (Мазин, 1984), то есть у эвенков-орочонов река – это не объединяющий между мира объект, а лишь одна из ее частей, своего рода эвенкийский Стикс. Как кажется, западные эвенки усвоили характерную для них модель мира, в которой особую роль играет река, у тех народов, которые появились в бассейне Енисея раньше их – ими вполне могли быть селькупы или какие-то иные самоедозычные народы, в то время как восточные эвенки лучше сохранили традиционную тунгусскую модель мира, в которой структурирование нижнего мира является достаточно неопределенным и фактически каждый этнос имеет собственные воззрения на устройство Нижнего мира и состав его сфер.

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

Как отмечала Г.Н. Грачева, горизонтальные составляющие модели мира характерны практически для всех культур полярного региона Евразии, и они реализуются в основном в виде представлений о шаманских дорогах, по которым шаман путешествует при камлании – сам шаман занимает как бы центр вселенной, и его пути простираются вверх и вниз (Грачева, 1993). Действительно, топография шаманских дорог у народов западной Сибири и у восточносибирских народов (например, у нанайцев) в большей мере связана с горизонтальной плоскостью. Однако шаманы в путешествиях по сферам мироздания пользовались как раз вертикальной моделью мира, и именно такая модель мира создавала основания и для классификации камланий по целям и адресатам, и для противопоставления белого и черного шаманства у тех народов, для которых такое противопоставление является значимым.

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

недостижимость сферы мира в вертикальной модели. В сферы мироздания, разграниченные по вертикали обычный живой человек проникнуть не может – в нижний мир попадают умершие, в верхний и нижний миры могут попадать шаманы. В то же время сферы пространства, разграниченные по горизонтали, являются более доступными для человека – вероятно, именно по этой причине горизонтальные компоненты модели мира в религиозных воззрениях повсеместно являются архаичными и вытесняются вертикальными структурами. Горизонтальные компоненты устройства виртуального мира поддерживаются в религиозных воззрениях тем, что мир по горизонтали делится на разные владения духов-хозяев, а в шаманской практике тем, что шаман имеет возможность путешествовать по Среднему миру, не покидая его.

Литература

- Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.-Л., 1958.
- Грачева Г.Н. К горизонтальной модели мира у нганасан // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С.23-45.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
- Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984.
- Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Религии народов современной России. М., 1999.

А.А.Бурыкин

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

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

Среди этих духов особое место занимают сверхъестественные существа-духи, именуемые по-хантыйски *миш*, по мансийски *мис*, точнее, *мис-нэ*, представляемые в роли прекрасных девушек, имевших функции покровительства охотникам и принесения охотничьей удачи.²⁰

В рамках генеалогии угорского пантеона *мис-нэ* составляют часть сверхъестественных существ-народа *мис*, который считается потомками великанов-менквов. По рассказам манси, люди *мис* живут в тайге, занимаются охотой, имеют в качестве собаки медведя или соболя, их дома богаты, внутренние помещения отделаны мехами. Сверхъестественные существа *мис-нэ* – это молодые женщины народа *мис*, которые устанавливают отношения с охотниками, могут вступать с ними в связь и дарят охотничье счастье. В одном рассказе, зафиксированном у сосвинских манси, повествуется, как *мис-нэ* предлагает себя охотникам, но они, увидев на ноге *мис-нэ* копыто, похожее на лосиное, отвергают ее: в следующих эпизодах люди видят на ноге *мис-нэ* копыто дикого оленя и лошади. Обиженная *мис-нэ* говорит охотникам: «Если вы кормиться не хотите, езжайте!». Охотники возвращаются домой и видят, что от их жилищ и амбаров остались голые стены, а стадо оленей превратилось в сухостой. У манси весьма популярен и сюжет о том, как популярен сюжет, когда *мис-нэ* выходит замуж за охотника, но после того, как ее начинают обижать родственники мужа (обычно сестра мужа), *мис-нэ* уходит в лес, и вместе с ней исчезает благостояние семьи. Считалось, что *мис-нэ* среди были среди предков особенно удачливых охотников.

В некоторых версиях мансийских рассказов *мис-нэ*, выступающая в этом случае как единичный персонаж, является дочерью бога войны Хонт-Торума войны, или же младшей сестрой братьев-богатырей с верховьев р. Ляпин – тех же самых менквов. По другим рассказам, *мис-нэ* имеет мужа, им является Пайпын-ойка, помощник Хонт-Торума.²¹ Имеются данные, что у манси различаются Вор-Мис-нэ “Лесная женщина Мис” и Вит-Мис-нэ “Водяная женщина Мис”.²²

Персонажи, сходные с мансийскими хозяйками тайги *мис-нэ*, имеются у целого ряда народов Западной и Южной Сибири. Согласно воззрениям алтайцев, среди обитателей мира духов имеются духи *албыс* или *албасты* – это красивые молодые женщины, не вышедшие замуж, или дочери какого-либо *эзи* – духа-хозяина горы или леса, они встречаются с охотниками и вступают с ними в связь. Считается, что этих духов-девушек примачивают сказки и песни, рассказываемые охотниками – так появляется мост, связывающий сказительскую традицию, в которой заключена способность привлекать покровительствующих духов, и шаманскую практику, в

²⁰ www.sati.archaeology.nsc.ru/encyc_p/term.htm, www.etic.ru/edu/myth

²¹ Мифология манси // www.yamalarchaeology.ru/index.php

²² Виноградова Д., Непомнящий Н., Новиков А. Неандерталец жив!!! www.alamas.ru/rus/publicat/Novikov.htm

которой важное место занимает призывание духа-помощника. Такие же духи в женском облике есть и у тувинцев, но у них они не так прелестны, как у алтайцев.²³ Впрочем, у тувинцев *албысы* могли менять пол и нападать на мужчин и женщин, превращаясь при этом в существа противоположного пола по отношению к тому, на кого они нападали. Некоторые ученые считают, что образы хозяек гор и рек – это контаминация образа матери-земли с духами-хозяевами гор и рек, однако, как мы полагаем, такое допущение не обязательно: во-первых, у соседних с тувинцами народов духи-девушки представляются как дочери духов-хозяев гор и лесов, во-вторых, оно основано на гипотезе о древнем тотальном матриархате в верованиях и общественных отношениях, которая в наши дни не находит подтверждения.

У шорцев духами-хозяевами гор были частью мужчины, частью женщины. Хозяйка гор выращивала соборей, покровителем охоты был сарас или колунак – колонок. Горные хозяйки зверей и дичи у шорцев тоже любят сказки и песни. Как писал А.Ф. Анисимов, у кумандинцев хозяйки тайги представлялись как женщины,²⁴ то же самое мы наблюдаем у многих тюркоязычных народов Южной Сибири.

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

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

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

Среди духов-хозяев эвенков присутствуют духи *сэвэки*, покровительствующие охотникам и имеющие облик молодых девушек. Как отмечает А.И. Мазин, девушка-сэвэки приносила одному охотнику удачу, но, когда он рассказал о ней другим, он потерял свою охотничью удачу и вскоре умер.²⁵ У западных эвенков дух охоты – *мухон* (то же, что *мусун* у эвенков) представлялся людям в виде девушки.

Один из персонажей пантеона негидальцев, близких по языку и культуре к эвенкам – это Калгама или Кокгама (разные записи одного и того же имени), это женский дух-хозяйка тайги, который является охотнику в образе прекрасной женщины.²⁶

По представлениям нанайцев, среди многочисленных духов имелся дух-женщина, помогающая охотникам, которого называли «моя жена». У орочей, как и у негидальцев, бытовали мифы о духах Кадзямю. Кадзямю – это дух охоты, он, как орочи, живет семьей. У него есть сумочка с шерстинками зверей – так же, как у женских божеств и духов других тунгусских народов. Однажды Кадзямю вступил в связь с женой охотника, забыл у нее свою сумочку, после этого охотник стал удачливым – такой вот настоящий мопассановский сюжет. Как видно, покровителями охоты могут быть не только прекрасные девицы, но и духи-мужчины, и они тоже оказывают охотникам благоденствия – но через посредство их жен, и стоит заметить, что у близких друг к другу по языку и культуре народов представления о духах – хозяевах довольно сильно различаются.

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

У ительменов, согласно описанию Е.П. Орловой, имеется дух *фех*, который превращается то в мужчину, то в женщину в противоположность полу того человека, с которым он встречается в лесу.²⁷

²³ Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX-начало XX вв.). Л., 1976.

²⁴ Анисимов А.Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969.

²⁵ Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. Новосибирск, 1984.

²⁶ Сем Т.Ю. Традиционные представления негидальцев о мире и человеке //Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990.

²⁷ Орлова Е.П. Ительмены. СПб., 1999.

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

Таким образом, хозяйки тайги, являющиеся помощницами охотников и весьма сходные по поведению и функциям с мансийскими *мис-нэ*, представляют собой такую категорию сверхъестественных существ, представления о которой широко распространены среди народов Сибири.²⁵ Представления о такой категории духов, генеалогически связанной с духами-хозяевами высшей категории или божествами с одной стороны, и с людьми в их перевоплощении в виртуальном мире, с другой стороны, оказываются характерными для многих народов, что находит разнообразные подтверждения и в религиозных представлениях, и в мифологических рассказах, и в обрядности.

А.А.Бурыкин

Шаманы и шаманство как социокультурный феномен

Каждый выбирает для себя
Женщину, религию, дорогу.
Дьяволу служить или Пророку -
Каждый выбирает для себя.

Ю.Левитанский.

Что такое шаманство и кто такие шаманы

Кто такие шаманы? Этот вопрос сопровождает всю историю изучения традиционных культур народов Сибири и Центральной Азии, которая насчитывает уже почти четыре века, и одновременно составляет одну из ключевых проблем религиоведения. Для этого есть несколько причин.

Хорошо известно, что шаманы традиционно и в обыденном сознании и нередко в специальной литературе наделяются статусом представителей особого религиозного культа или впрямую служителей культа. Всем памяты слова Ильфа и Петрова из романа «Золотой теленок»:

Великий комбинатор не любил ксендзов. В равной степени он отрицательно относился к раввинам, да-лай-ламам, попам, муэдзинам, шаманам и прочим служителям культа.

Если бы так рассуждали только сатирики... Шаманы приравниваются к служителям культа и к представителям особой конфессии не только в трудах многих ученых - этнографов и религиоведов. Так же поступали и те, кто в течение многих лет вел борьбу со всякой религией, и все знают, какими трагедиями это обернулось для народов, знакомых с шаманством...

Мы еще будем специально обсуждать вопрос о том, как соотносятся шаманство и религия, шаманы и доподлинные служители культа. Пока мы только обратим внимание, что шаманство никогда и нигде не существует как область религиозной практики, которая была бы единственной для того или иного народа. Напротив, шаманство сопровождает ту или иную религиозную систему, и при этом проявляет поразительную способность мирно ужиться с любой религией - с ламаизмом у тувинцев, бурят или калмыков, с православием у русских старожилов Сибири и тех народов, которые номинально принимают христианство, с исламом у казахов и некоторых других народов.

Кем же являются тогда шаманы, что же это за люди, о которых даже их соотечественники рассказывают самые странные вещи - от сатирических сказок, высмеивающих неспособность избранников духов помогать людям, до рассказов о невиданных чудесах и сверхъестественных способностях, не говоря уже о том, что пишут о них разные современные популярные издания и Интернет? Наконец, все-таки, что такое шаманство? Особая форма религии? Обрядовая практика? Особый социальный институт? Психологическая техника? На многие из этих вопросов до сих пор нет однозначного ответа.

Как пишет известный психолог-практик В.М. Кандыба в своей статье «Древние тайны шаманов», в научной литературе можно проследить последовательную смену пяти различных точек зрения на шаманство. Первые наблюдатели этого явления видели в шаманских действиях дело дьявола, а в шаманах - его слуг. Такой взгляд на шаманство (хотя там и нет термина «шаман») выражен еще в «Кратком описании о народе остячком» Григория Новицкого (1715 г.); но он характерен и для научной литературы конца XIX века, похожие мысли высказаны в сочинении А.Е. Дьячкова «Анадырский край», в труде «Алтайские инородцы» миссионера-этнографа В. Вербицкого и в других этнографических источниках.

Другой взгляд на то, что есть шаманство, связан с рационалистическим мировоззрением XVIII века, поддержавшим попытки критического к нему отношения. Ученые-путешественники этого времени - И.Г. Гмелин, П.С. Паллас, С.П. Крашенинников и другие (к их наблюдениям мы еще обязательно обратимся) считали шаманов попросту обманщиками и шарлатанами, которые в корыстных целях морочат головы соотечественникам и заодно - людям науки, правда, с меньшим успехом.

²⁵ См. обзор материалов: Бурыкин А.А. Вера в духов: сколько душ у человека. СПб., 2007.

Третья точка зрения на шаманство, получившая, кстати, широкое распространение в наши дни, принадлежала самим знатокам шаманской практики и была вызвана к жизни сначала преследованиями этой религии со стороны царской администрации и православного духовенства, а потом защитниками самобытной этнической культуры малочисленных народов. Представители народов, у которых бытовало шаманство, стараясь защитить свои шаманские обряды от нападок христианских миссионеров и оправдать свою приверженность к ним уже после номинального крещения, заявляли, что "шаманство не есть вера или религия, но действие частное", то есть что-то вроде народной медицины.

Четвертый взгляд на шаманство состоял в понимании этого явления как определенной религиозной системы, которая подобна брахманизму, буддизму и другим религиозным системам народов Азии. При этом обряды и верования сибирских шаманистов объяснялись как результат деградации, забвения первоначальной сущности шаманского учения или простого воспроизведения чужих, соседских религиозных ритуалов с использованием близких религиозных понятий и похожих атрибутов. Этот взгляд был высказан еще в 70-х годах XVIII века путешественником и ученым И.Г. Георги, позднее его разделяли такие ученые, как выдающийся русский китаевед отец Иакинф – Н.Я. Бичурин и первый бурятский ученый Доржи Банзаров.

С распространением в этнографической науке взглядов эволюционной школы и сравнительного метода с 70-х годов XIX века наступает новый, пятый этап в понимании шаманизма: его начинают рассматривать как определенную стадию развития всякой вообще религии. Такой взгляд мы находим у английского этнографа Дж. Леббока и у других приверженцев эволюционистского направления в этнографии, а в России у известных этнографов и исследователей шаманства – В.М. Михайловского, Н.Н. Харузина, И.А. Лопатина. В работах этих исследователей понятие шаманизма перестало обозначать верования и обрядовую практику только одного ограниченного круга народов – народов Сибири, а стало употребляться в гораздо более широком и общем смысле. Пожалуй, именно В.М. Михайловский в своей книге «Шаманство» (1893, 2-е издание – 2004) обратил внимание на шаманские практики народов Америки и других регионов мира.

На протяжении многих десятилетий практика шаманов оценивалась как что-то отсталое, угнетающее, примитивное, а главное – находящееся в явном и глубоком конфликте с религиозными системами, к которым принадлежали наблюдатели шаманских действий. Так, Ф.П.Врангель, который в 1820-е годы сам наблюдал шаманские действия народов Восточной Сибири, писал о них: "Пляска и гадания шаманов делали на меня всегда продолжительное, мрачное впечатление. Дикий взор, налитые кровью глаза, сиплый голос, с трудом вырывающееся из стесненной груди дыхание, неестественные, судорожные корчи лица и всего тела, стоящие дыбом волосы, глухой звук бубнов – придают картине ужасное, таинственное, поражающее всякого, даже и образованного человека. Мудрено ли, что необразованные дикие дети природы видят в том мрачное действие злого духа? Когда кочующие племена получают оседлость и наставления и пример образованных соседей будет постоянно на них действовать, только тогда может исчезнуть самосозданная вера в добрых и злых духов и шаманов, только тогда может быть с успехом введено здесь и христианство".²⁹

Вот что написано о шаманстве в статье «Культовые практики» в энциклопедии «Народы и религии мира»: «Шаманизм представляет собою древнюю и повсеместно распространенную практику, при которой члены общества имеют контакт общаются с потусторонним миром через личность шамана, который наделён особой силой и который с помощью психотропных средств или других процедур способен переживать состояние экстаза». Здесь существенно то, шаманизм – или шаманство, в дальнейшем мы, в отличие от целого ряда исследователей, не будем противопоставлять эти понятия, – представляет собой не религиозную систему, а особую практику, и что шаман оказывается не только лицом, способным общаться с виртуальным миром, а точнее, все-таки с населяющими его сверхъестественными существами через посредство своих духов-помощников, но и то, что он является делегированным для общения с духами со стороны своих сородичей.

Само слово *шаман*, обозначающее главное действующее лицо описываемых практик, вошло во все европейские языки из русского языка. В русский язык слово *шаман* попало в первой половине XVII века из языка эвенков, причем из тех его диалектов, в которых переднеязычный щелевой согласный *с* звучит как русский согласный *ш*. Разные диалектные группы эвенков называют своего шамана *саман*, *шаман*, или *хаман*, в большинстве тунгусо-маньчжурских языков, к которым относится эвенкийский язык, это слово звучит как *саман*. История этого слова в эвенкийском языке и других тунгусо-маньчжурских языках неизвестна. Одни ученые в своих попытках объяснить его происхождение сравнивали его с древнеиндийским словом *шрамана* «слушающий», другие усматривали в нем связь с названием *сома* – священного напитка древних иранцев, напрашивается сравнение этого слова с названием религиозных проповедников *самана* – это слово встречается в широко известном романе Г.Гессе «Сиддхартха». Возможно, что это тунгусо-маньчжурское слово связано по происхождению с ненецким словом *самбана* – названием одной из категорий шаманов у ненцев и энцев.³⁰

Немногие даже из среды специалистов знают о том, что у слова *шаман*, ставшего общеупотребительным этнографическим термином, в русском языке в XVIII-XIX веках были серьезные конкуренты. Одним из них было тюркское слово *кам* «шаман», которым ныне пользуются многие исследователи религии и шаманства тюркских народов Южной Сибири. С начала XVIII века в русских источниках появлялся термин *тадыбы*, обозначавший ненецких, хантыйских и мансийских шаманов, и происходящий от ненецкого названия шамана –

²⁹Врангель, Ф.П. Путешествие по северным берегам Сибири и Ледовитому морю... 2-е издание. М., 1948. С.183.

³⁰ Интересно, что ненецкие шаманы категории *самбана* кампают в Нижний мир. Тунгусские народы, которые не знают для обозначения шамана никаких других терминов, кроме слова *саман*, вообще не имеют шаманов, которые кампали бы в Верхний мир, и это обстоятельство поддерживает предположение о связи ненецкого и тунгусского слов.

тадебя. Наконец, из якутского языка в русский язык и даже в научный немецкий язык сочинений середины XVIII века проникло якутское название шамана - *оюн*. Однако все эти слова, присутствующие в русском языке XVIII- XIX веков, не прижились среди научной терминологии, и слово *шаман* стало общеупотребительным. А поскольку практика сибирских шаманов не находила ярко выраженных соответствий среди тех явлений, с которыми были знакомы европейские ученые, слово *шаман*, *шаманы*, *шаманский*, *шаманство* вместе с обозначаемыми ими понятиями вошли в европейские языки и обросли там разнообразными производными терминами, которые уже из этих языков приходят в русский язык - такую историю, например, имеет термин *шаманизм*³¹. Заметим здесь, что известный финский этнограф и языковед К.Карьялайнен еще в начале XX века отмечал, что религия хантов и манси - это вера в духов, а не шаманизм,³² и подчеркивал, что термин «шаманизм» не отличается определенностью, и он же в обоснование своих взглядов обращал внимание на то, что у этих народов принесение жертв как неотъемлемый компонент религиозного культа не является обязанностью шамана.³³

В.Г. Богораз, более чем хорошо знакомый с шаманской практикой народов Северо-Востока Азии и внесший огромный вклад в создание этнографии как теоретической дисциплины, писал: «Наши сведения о шаманстве до сих пор носят беспомощный характер. Они представляют собой неорганизованную груду материала различной достоверности. Впрочем, настоящего, фактического материала в конце концов не так много. Несмотря на значительное количество шаманских плащей, бубнов и других принадлежностей, хранящихся в музеях, подробное описание всех этих коллекций еще не сделано».³⁴ Известный ученый-религиовед середины XX века А.Ф. Анисимов повторил это суждение, поскольку имел все основания согласиться с таким утверждением. Другой выдающийся русский этнограф Д.К. Зеленин писал в 1930-е годы: «Сибирское шаманство изучено более всего со стороны внешних его проявлений. Шаманский ритуал, костюм и бубен, процесс шаманского камлания, экстаз и средства к его возбуждению описывались чаще всего. В последние годы много внимания уделено социальной роли шаманства. В тени остается идеологическое, так сказать, теоретическое содержание шаманской религии»,³⁵ и это мнение с явным сочувствием и согласием повторяет исследовательница шаманства Е.В. Ревуненкова в своем труде, появившемся четверть века назад.³⁶ Еще один исследователь шаманства, Л.П. Потапов говорил, что «Вопросы, связанные с научным определением шаманства, его происхождением и датировкой, не выходят за пределы гипотез».

Вопрос о том, является ли шаманизм религией, в специальной литературе до сих пор не имеет однозначного решения. Крупный отечественный этнограф и религиовед С.А. Токарев считал шаманство особой формой религии, которая представляет собой определенную историческую стадию развития религии.³⁷ Аналогичное мнение высказывал и крупнейший знаток шаманства народов Южной Сибири Л.П. Потапов, ссылаясь на мнения В.Г. Богораза, Д.К. Зеленина, У. Харва, Х. Финдейзена,³⁸ и определяя алтайских шаманов-камов как «профессиональных служителей шаманской веры».³⁹ Известный этнограф-сибиревед И.С. Вдовин называл шаманство особой формой религиозного сознания.⁴⁰ Он же писал и о том, что шаманизм «можно рассматривать как форму ранних религиозных верований, связанную с наличием определенного лица, осуществлявшего культовые действия в виде определенного ритуала - камлания...»⁴¹

Однако, как отмечает Е.В. Ревуненкова, утверждение о том, что шаманизм - это религия, еще более 100 лет назад оспаривали русские ученые Д.Я. Самоквасов и В.М. Михайловский, автор замечательной книги «Шаманство», вышедшей в 1893 году и переизданной более чем 100 лет спустя, в 2004 году. Согласно А. Енсену, у шаманов имеются разные картины мира, и это не может соответствовать религии как форме общественного сознания. Соглашаясь с мнением ряда ученых, Е.В. Ревуненкова подчеркивает: «...шаманизм потому так легко уживается с любой религией, что сам не является религией».⁴² Развивая эту мысль, исследовательница обращает внимание на то, что религия без шаманизма существует, а шаманизм без религии существовать не может.⁴³

Знаменитый исследователь тунгусского шаманства С.М. Широкогоров писал: «Идея шаманов вполне мирится с любой системой верований в духов, так как для возможности существования ее необходима только вера в то, что есть люди, способные воспринимать, вселять в себя произвольно духов, входящих через такое

³¹ Мы принципиально устремляемся от обсуждения смысла терминов «шаманство» и «шаманизм», чему посвящено множество страниц в специальной литературе разного достоинства. Отсылаем интересующихся к нашей рецензии на одно из сочинений: Бурыкин А.А. Шаманский суперпоп и его разоблачение [с рец. на кн.] Жеребина Т.В. Тайна сибирских шаманов. Проповедника шаманизма. СПб., изд. СПбГУ, 2002. -81 с.] //ЯЛПК. Языки, Литература, История. Культура, 2003, май, N 54, С.19-20.

³² Карьялайнен К. Религия Финно-угорских народов. т. 3. Томск, 1996. С.184 вера в духов, а не шаманизм
183 неопределенность термина шаманизм - воровен

³³ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.3. Томск, 1996. С.184, 216.

³⁴ Цит. по кн.: Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.-Л., 1958. С.5.

³⁵ Зеленин Д.К. Идеология Сибирского шаманства // Известия АН СССР, Серия общественных наук, 1935, № 8, С.79.

³⁶ Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С.6.

³⁷ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. 266 Шаманизм как форма религии. Определенная стадия развития религии. Возник в Арктике по мнению одних (Ф Гребнер, В.Шмидт, А.Гас) (???) - с юга, С.П.Толстов и другие в основе шаманства видит в нем влияние буддизма.

³⁸ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.5-6

³⁹ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 130.

⁴⁰ Вдовин И.С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. (IX МКАЭН, Чикаго, сентябрь 1973 г. Доклады советской делегации). М., 1973. С.6.

⁴¹ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С5. Мы не делаем терминологических акцентов на понятиях «шаманство» и «шаманизм», и понимаем под тем и другим термином шаманскую практику в разных этнических и исторических формах.

⁴² Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 236

⁴³ Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 238.

посредство в особое общение с людьми... <Шаманство> может мириться с любым мирозерцанием, любыми верованиями и культом, если таковые в сознании народа уживаются с основными положениями шаманства: верой в духов, входящих в человека, и особым людей, могущих произвольно вселять их в себя...».⁴⁴ Один из известнейших зарубежных ученых-религиоведов Мирча Элиаде пишет вполне определенно: «Шаманизм не является собственно религией; это совокупность экстатических и терапевтических методик, цель которых вступить в контакт с ... миром духов и заручиться их поддержкой для управления делами людей».⁴⁵ Такие же взгляды высказывал известный советский религиовед И.А. Крыжелев, и их вполне разделяет такой современный специалист по религиозным воззрениям и шаманству народов Сибири, как Н.А. Алексеев.⁴⁶

Для того, чтобы ответить на вопросы, является ли шаманизм религией и являются ли шаманы служителями культа, надо соотнести основные понятия шаманства со сложившимися представлениями о религиозных системах. Понятно, что одна религиозная система отличается от другой различными представлениями о сверхъестественных божествах, а именно представлениями об их составе, именах, сферах действия, характере культа и видах культовых практик. Кроме того, надо иметь в виду, что разные служители культа в одной религиозной системе при монотеизме служат одному и тому же божеству, а при политеизме - какому-то одному определенному божеству, но никак не всем сразу и не по очереди.

И здесь становится очевидным отличие шаманства от любой религии. Во-первых, каждый шаман связан только с одним сверхъестественным существом - своим собственным духом-помощником. Как могут заметить остроумные специалисты по шаманству, тут неизвестно кто кому служит: человек-шаман служит духу или дух служит человеку - а последнего в религии, кажется, и вовсе не может быть. Во-вторых, в любом обществе, где живут и действуют шаманы, существует своя религиозная система, свои собственные представления о создании мира, о верховных божествах, духах-хозяевах или божествах стихий природы, и свои ритуалы, направленные на контакт с этими существами - но все эти божества и духи-хозяева обычно не имеют никакого отношения к шаманам, и сами шаманы чаще всего не являются служителями этих самых коллективных божеств и духов. Эти вещи давно и хорошо известны, с ними все согласны, но иногда в спорах о шаманстве в той или иной конкретной этнической традиции эти важные теоретические основания попросту забываются. На немногих и к тому же немногочисленных исключениях, которые находят свое историческое объяснение, на наш взгляд, нельзя строить общие концепции и давать универсальные определения.

Можно обратить внимание и на то, что религии и религиозно-этические системы чаще всего называются по имени наиболее значимого персонажа, с которым связаны данные воззрения - таковы, к примеру, названия *христианство*, *буддизм*, *магометанство* (старое русское название ислама), *маздаизм*, *конфуцианство*. Собственно религии, как правило, не называются по контингенту отправителей религиозного культа: только брахманизм как одна из поздних форм ведической религии имеет подобный тип наименования.

Иногда ученые называют шаманство (или шаманизм) прикладным анимизмом, то есть анимизмом, применяемым на практике. Если природа воспринимается анимистами как живая совокупность богов и духов, а все аспекты бытия мыслятся во взаимосвязи естественного и сверхъестественного друг с другом, то требуется посредник между различными сферами бытия, каковым и является шаман.

Современный интерпретатор шаманства Кеннет Медоуз говорит: «Шаманизм не имеет ничего общего со сверхъестественными явлениями. Это не новая религия и даже не возрожденная разновидность старой религии. Это не система верований, так как шаманизм не выдвигает никаких доктрин...». Последний тезис исключительно важен для нас не только потому, что он радикально противопоставляет шаманизм религиозным системам, но и потому, что он по существу закрывает вопрос о шаманстве как о каком-либо эсotericском, недоступном для непосвященных и закрытом для исследователей учении, характерном для мировоззрения какого-либо одного народа или существующем у многих народов в разных вариантах с общими чертами.

Так почему же шаманизм или шаманство в течение столь продолжительного времени признавались и до сих пор иногда признаются религией, а шаманы - служителями культа? Как нам кажется, дело здесь в следующем. Шаманская практика представляла собой то явление культуры народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, которое более всего бросалось в глаза исследователям, в то время как собственно религиозные ритуалы этих народов оставались в описаниях культуры этих народов на втором плане. Далее, и первые землепроходцы, и путешественники, и моряки, и исследователи культуры народов Сибири и многих других регионов, проецируя представления о собственной европейской, христианской культуре на культуру этих народов, и уже знакомые и с исламом, и с буддизмом, поневоле задавали себе вопрос - а какая же у этих народов религия (как выражались ранее, вера), где же у этих народов служители культа? Поскольку наблюдатели чаще всего не видели других исполнителей обрядов, которые можно было бы посчитать религиозными, ответ напрашивался один - это шаманы. Наконец, в 1920-е-1930-е годы в СССР, во время борьбы со всякого рода религией, когда служители всех культов в равной мере рассматривались как классовые враги, таких врагов во что бы то ни стало следовало найти и у народов Сибири. Логика тут была проста: если враг русского крестьянина-пахаря - поп, враг среднеазиатского дехканина - мулла, то враг сибирского оленевода - это шаман. И в соответствии с этой логикой шаманство - это такой же «опиум для народа», как и религия, и, следовательно, шаманство - это тоже религия. Как писал о тех временах в науке И.С.Вдовин, «еще в 30-е годы предпринимались попытки исследования шаманиз-

⁴⁴ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 49-50.

⁴⁵ Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований. СПб.; М., 1997. С.318.

⁴⁶ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992. С. 6.

ма как определенной религиозной идеологии доклассового общества».⁴⁷ Вероятно, именно поэтому внимание ученых до 1980-х годов привлекала прежде всего социальная сущность шаманства. А когда исследователи от разработок правил и способов борьбы с шаманством переключились на описание шаманства как явления духовной культуры, то перестроиться оказалось уже довольно трудно. Вот одна из причин отождествления шаманства и религии.

Другая причина, по которой шаманство признается отдельной религией, заключается в различии взглядов разных ученых на шаманство в его проекции на религиозные воззрения народов, знакомых с шаманством. Получается так, что одни исследователи, изучающие религиозные воззрения, как бы смотрят на ту или иную религиозную систему сквозь шаманство - и в такой ситуации шаманы отождествляются со служителями культа, а духи-помощники с божествами. Такой взгляд становится очень убедительным, если в обществе какого-то явно внешне выраженного служения божествам не усматривается, а верховное божество, как Ульгень у алтайцев, становится объектом обращения шамана или даже объектом паломничества шамана в Верхний мир во время камлания. Именно такой взгляд на шаманство представлен в работах Л.П. Потапова, Т.Ю. Сем и некоторых других авторов. Другие исследователи религии и шаманских практик занимают такую позицию, с которой они смотрят на шаманство сквозь систему религиозных воззрений - и тогда становится очевидным, что анимизм с его совокупностью духов и чисто религиозных культов духов-хозяев и некоторых божеств, и шаманство представляют собой разные явления, свойственные одной и той же культуре, причем в этой культуре обращение к божествам в шаманском ритуале является частным случаем.

Интересное и оригинальное мнение об отношении шаманской практики к религии высказано М. Элиаде в его книге о шаманизме: «Шаманы - это личности, выделяющиеся на фоне своих обществ определенными чертами, которые в культурах современной Европы считаются признаками "призвания" или по крайней мере "религиозного кризиса". От остальных членов сообщества их отличает интенсивность их личного религиозного переживания. Другими словами, более корректным было бы отнести шаманизм к мистическим, а не к "религиозным" феноменам». Развивая мысли этого ученого, можно отметить, что множество индивидуальных религиозных кризисов, переживаемых шаманами, конечно, скорее дезинтегрирует религию, чем создает ее.

Современный специалист-религиовед В.И. Гараджа в своей книге: «Религия как социальный феномен» отмечает, что не для всех религиозных систем является доминирующей (или даже обязательной) вера в сверхъестественные существа, для некоторых из них наиболее важными являются различные ритуалы и связанные с ними психические состояния. В соответствии с таким пониманием религии с учетом ее разнообразных доминант - веры, ритуала, поведения - шаманство может рассматриваться как религия с доминирующими психологическими практиками. Но, такой взгляд, как нам кажется, будет не вполне корректным с этнографической точки зрения, поскольку в Сибири те или иные религиозные ритуалы есть у всех народов.

Однако, несмотря на то, что в теории и на материале можно с достаточной простотой и наглядностью показать, что шаманство или шаманизм - не религия, или что шаманизм и религия - это не одно и то же, все-таки вопрос о соотношении шаманства и религии не так прост. Ученые давно обратили внимание на то, что шаманы и шаманская практика разных народов имеют существенные различия - у одних народов шаманов настолько много, что наблюдателям даже трудно отличить шаманов от обычных людей, и шаманы никак не выделяются из своей среды, а у других народов шаманы занимают высокое положение в обществе, их относительно немного, они почти ничем, кроме своей практики, не занимаются, и с ними не так просто установить контакт. И.С. Вдовин справедливо утверждал, что «Шаманизм, как и всякая другая форма религиозного сознания, не был извечным, неизменным явлением, а видоизменялся вместе с общественно-экономическим и культурным развитием данного народа».⁴⁸ Он же писал о том, что социальное содержание представлений и культов меняется с развитием данного общества.⁴⁹ Для демонстрации простоты и сложности форм шаманизма И.С. Вдовин приводил примеры шаманизма чукчей и коряков, у которых не было шаманов-профессионалов, в сравнении с шаманизмом у бурят - первый относится к простым и архаическим, второй - к более сложным.

Позднее И.С. Вдовин выделил по крайней мере три типа шаманизма. В шаманизме первого типа религиозные культы независимы от шаманской практики, а шаманская практика, соответственно, не связана напрямую с религиозными культами. При шаманизме второго типа отмечается узурпация шаманами общинно-родовых культов - такое положение дел характерно для эвенков, эвенов, селькупов, кетов. Наконец, в шаманизме третьего типа прослеживается узурпация шаманами отправления всех религиозных культов: такая картина нам известна у бурят, тувинцев, якутов. С.А. Токарев также выделял три категории шаманства - «поголовное» шаманство, которое отмечается у чукчей или ительменов, родовое шаманство - шаманство хантов и манси, эвенков, юкагиров, и, наконец, профессиональное шаманство народов южной Сибири, когда шаман живет на доходы от своего занятия.⁵⁰ Впрочем, о неоднородности шаманства как культурного и социального явления говорил еще В.М. Михайловский, один из первых теоретиков вопроса о шаманских практиках.⁵¹

Интересно, что, хотя сам С.А. Токарев считал шаманизм религией, он тем не менее отметил: «Шаманизм пропитан насквозь анимистическими идеями».⁵² Анимизм, то есть вера в духов, бесспорно, является религией,

⁴⁷ Вдовин И.С. *Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. (IX МКАЭИ, Чикаго, сентябрь 1973 г. Доклады советской делегации)*. М., 1973. С. 3.

⁴⁸ *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX-начало XX вв.)*. Л., 1976. С. 8.

⁴⁹ *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. С. 12.

⁵⁰ Токарев С.А. *Религия в истории народов мира*. С. 171.

⁵¹ Михайловский В.М. *Шаманство*. Тюмень, 2004. С. 17.

⁵² Токарев С.А. *Ранние формы религии и их развитие*. М., 1990. С. 290.

причем он представляет собой как раз ту форму религии, которая лучше всего уживается с шаманством. В той же книге С.А. Токарев отмечал, шаманские духи у ненцев – тадебци не тождественны родовым духам сяден и хети.⁵³ В этом замечании есть глубокий смысл: у всех народов дух-помощник шамана несравненно более материален, нежели дух-хозяин места или стихии, а также и некий злой дух, и его материальность заметна хотя бы в том, что дух-помощник имеет антропоморфный или зооморфный облик, а не безлик. Этот же ученый обращал внимание на то, что у нивхов и некоторых других народов Сибири шаманство «не вяжется» с родовым культом и медвежьим праздником как формой коллективного ритуала.⁵⁴ Мы знаем, что и у угорских народов шаманы не играют никакой роли в социальной жизни; И.А. Иванов, автор современной и весьма интересной книжки об истории и культуре хантов и манси, справедливо отмечает: «...не следует думать, что шаман держит в своих руках бразды правления всей духовной жизни общества. Он, например, не имеет никакого отношения к обрядами, связанным с рождением, бракосочетанием или погребением. В функции шамана не входит принесение жертв и присмотр за дарами, приносимыми богам».⁵⁵

Связь анимизма и шаманства наглядно и убедительно показана в одной из работ одного из самых известных современных исследователей шаманства бурят Т.М. Михайлова. Он сформулировал шесть основных постулатов шаманизма: 1) мир создан кем-то; 2) Вселенная состоит из трех миров; 3) Все вокруг имеет духов-хозяев; 4) ход жизни человека определяется духами;⁵⁶ 5) На духов-хозяев можно воздействовать; 6) Шаманы выполняют посреднические функции в общении между людьми и духами.⁵⁷ В этих постулатах хорошо заметно, что основания анимизма как религиозной системы, составляющие пять постулатов из шести, в то же время являются и основаниями шаманства, но только последний постулат относится к собственно шаманству. К этим постулатам можно добавить такой яркий признак шаманства, ставший для большого количества ученых его отличительным свойством, как представление об умении души отделяться от тела.⁵⁸

Петербургский этнограф Ч.М. Таксами считает шаманизм универсальным явлением в системе традиционной религии. По его мнению, шаманизм сложился естественным путем на базе анимистических и мифологических воззрений, и включал в свою систему ранние представления о человеке, об окружающей среде и стихийной природной силе.⁵⁹

Таким образом, шаманизм как особого рода практика общения людей с духами и анимизм как система религиозных представлений, или попросту религия – это далеко не одно и то же. Шаманизм и анимизм – это два явления, являющиеся в равной мере самостоятельными культурными продуктами, производные одно от другого. Безусловно, анимизм и шаманизм связаны между собой генетически в том плане, что шаманство происходит от одной из форм религии, но едва ли в ее основе лежал именно анимизм – но это явления, имеющие разную природу. Религия – это прежде всего форма общественного сознания. Шаманство – это в первую очередь особый социальный институт, подразумевающий выделение особой группы, точнее, совокупности людей,⁶⁰ и особая практика, направленная на достижения ряда целей и предполагающая контакт человека со сверхъестественными существами. Сам по себе шаманизм не является религией, поскольку и сами шаманы, и все шаманисты одновременно являются анимистами, и они верят не только в своих духов-помощников, но и во множество других духов. Вместе с тем шаманский институт, то есть существование шаманов как особой группы лиц в обществе, не представляет группу служителей культа, поскольку исполнение обрядов, посвященных тем или иным божествам, не является привилегией шаманов, а шаманская практика не составляет прерогативы жрецов – которых, к слову, в Сибири и вообще не было....

Психология шамана

Когда заходит разговор о шаманстве, часто на обсуждение выносятся три вопроса. Вопрос первый – может ли шаманство описываться в границах понятийного аппарата материалистической науки и относится ли оно к рационально воспринимаемым феноменам культуры, или же оно представляет собой некую иррациональную технику приобретения знаний и обмена знаниями, которая пока находится за гранью постижения для гуманитарных дисциплин и только психология, физиология и медицина могут приблизиться в наши дни к ее постижению, а конечный результат изучения шаманства лежит в весьма отдаленном будущем. Вопрос второй – является ли шаман психически нормальным человеком или же шаманская практика есть следствие психических нарушений и проявление этих нарушений. Вопрос третий – является ли измененным состояние сознания шамана во время совершения им своего ритуала – камлания.

Традиционное описание шаманства в целом укладывалось в рамки классической этнографии, и такой взгляд на шаманов и их практику характерен для большинства работ, посвященных шаманству. В настоящее время очень многие исследователи рассматривают шаманство как междисциплинарный феномен, в изучении

⁵³ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. С. 287.

⁵⁴ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. С. 276.

⁵⁵ Иванов И.А. Югра. Лантор, 1998. С. 63.

⁵⁶ Этот тезис выглядит спорным. У таких анимистов, как эвены, человек является хозяином своей жизни как в Среднем мире, так и в иных мирах, и духи не имеют к этому никакого отношения.

⁵⁷ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 144-145.

⁵⁸ Моисе М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С.128.

⁵⁹ Таксами Ч.М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 9.

⁶⁰ Эта оговорка очень существенна, поскольку понятия «социальная группа» или «сообщество» предполагают наличие внутренних связей членов объединений, в то время как в сообществе шаманов внутренние связи по существу отсутствуют.

которого психология занимает важное место, независимо от того, является ли деятельность шамана нормальным или паранормальным поведением, а нередко и попросту уклоняясь от этого вопроса. Кажется, впервые такой взгляд на шаманство высказал русский ученый-этнограф С.М. Широкогоров и эта точка зрения на шаманство как явление пользуется большой популярностью после того как труды С.М. Широкогорова стали известны большому числу специалистов в Европе и в России. Такие взгляды характерны для французских исследователей шаманства, но они не менее популярны и в отечественной науке, их придерживаются и В.И. Харитонova, А.М. Кузнецов и многие другие ученые.

В.Г. Богораз в своей работе «К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии» приводил множество примеров того, что шаманы, проходящие стадию становления или даже действующие, получившие шаманский дар, демонстрировали психическую неуравновешенность и расстройство.⁶¹ Такие же взгляды на шаманов высказывал исследователь культуры народов Дальнего Востока И.А. Лопатин.⁶² Другой исследователь народов Сибири начала XX века, К.М. Рычков говорил: «Шаманство есть замечательное психопатологическое явление, присущее всему человечеству на известных стадиях развития».⁶³ С.А. Токарев также писал о том, что шаман – это «возбужденный, иступленный человек»⁶⁴ – заметим, что эти слова принадлежат исследователю, который много занимался этнографией якутов, у которых, как известно, шаманство весьма развито, и этот ученый мог наблюдать действующих шаманов и должен был бы всесторонне оценить их состояние. В другой своей книге С.А. Токарев писал так: «...смысл камлания состоит в гипнозе окружающих и самогипнозе, благодаря которому шаман не только заставляет зрителей верить в свои сверхъестественные способности, но обычно верит в них и сам и во время камлания испытывает галлюцинации».⁶⁵ Этот же ученый дает следующую оценку шаманов: «Шаман – это прежде всего нервный, истерический человек, склонный к припадкам, иногда эпилептик»; «человека помимо его воли постигает нервная болезнь».⁶⁶ В этой же работе С.А. Токарев полностью соглашается со словами Д.К. Зеленина «Шаман, по нашему мнению, это нервнобольной человек».⁶⁷

Читая подобные фразы в наши дни, так и хочется заметить – значит, во время кампании по борьбе с шаманством у народов Сибири в конце 1920-х и в 1930-е годы мощнейшие идеологические и правоохранительные силы государства были брошены на борьбу с единичными больными людьми, и таких больных людей объявляли классовыми врагами и носителями враждебной идеологии! Да и меры наказания для шаманов были почему-то жестче, чем в психиатрической больнице. Тут определенно что-то не то – точнее, тут просматривается очень знакомый мотив: чтобы дискредитировать идейного противника, ему надо поставить психиатрический диагноз... И ведь сам же С.А. Токарев писал в уже цитированной нами книге: «Самое трудное в проблеме шаманизма – это опасность впасть в биологизм, приписав основную роль нервно-психической стороне шаманских явлений, упустив из виду историческую, социально обусловленную сторону».⁶⁸ Заметим по этому поводу, что интерпретационный момент в историографии и истории религии не менее важен, нежели в исторической типологии форм религии и религиозных практик.

Один из выдающихся русских ученых-энциклопедистов середины XVIII века В.Ф. Зуев писал о хантыйских шаманах: «Они ни малой отмены ни в жизни, ни в поведении, ни в чем не имеют и не разнятся от простого остяка, а только что титул носят шамана, которой все народы издревле почитают. Напротив того, все шаманы одними только мнениями отличны, потому что завсегда на лице своем носят удивительную важность, чрезвычайно много думают обо всем, почему и кажутся они будто холерики; обо всем толкуют с великим уважением и, напротив того, сие знак вявшего его достоинства — бешенство и пугливость, которыми они так одарены, что нельзя думать, чтоб сие была правда. Я не знаю, чему это между ими приписать надо: слабости ли их состояния, или легковерию, или вовсе глупости. Правда, за лучшее признаю причислить оное к роду болезни, но тем невероятно кажется, что вдруг в здоровом человеке делается такая перемена, которая нередко до худых следствий доводит; и хотя весь народ, как видно, от природы пуглив, но сии шаманы уже неудобоверимо пугаются самой маленькой безделки, а особливо тогда, когда его рассердишь, тогда он несказанно бесится, скачет, валется, ухает, бьет и что б ему в руки не попало, всем готов уязвить предстоящего. Самое начало их пугливости, когда дразнить начинают. Свист лишь только услышит, тотчас из лица выступит, побледнеет и начнет мешаться; потом, если на его дунешь, тоже последует, а после, ежели ему хотя чурку покажешь, то ему неведомо чем покажется, которой он со всяким поспешением убегает, обороняется и всячески страшится. Я знаю одну бабу, которая не бесславная колдовка, и во многом правду угадывает, только у их не шаманит за старостию. Она столь пуглива, что не только дальнего свисту, но и ветру, в щель со свистом дующего, боится. Сие, неотменно должно почесть, происходит от отягощенных их разными мнительными идеями голов, которые иначе были бы пусты, если бы разными странищами не были наполнены».

Ворожит она, смотря на огонь, на воздух, на солнце и прочее, но каким образом, того ниже самым цельным вином и спросить не можно. Другого видел я на р. Енисее самоедина молодого, в Селякине зимовье, которой больше показал страсти своего помешательства, ибо, когда ему покажут палец, то он боится, представляя, будто бы его палкой бить хотят. Сие из того разуметь можно было, что он хватается за его обеими руками и

⁶¹ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 25–48.

⁶² Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 80–81.

⁶³ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 114.

⁶⁴ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С. 167.

⁶⁵ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. С. 271.

⁶⁶ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. С. 279.

⁶⁷ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. С. 282.

⁶⁸ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. С. 291.

после сам укрывался, потом по долговременном чрез толмача уговоре, чтоб ничего не боялся, надел я на его руку черную замшеную перчатку и сам уговаривал. Он перво смотрел на ее пристально, а потом так взбесился, что естли б подле лежащей топор попался ему в руки, то б верно не спастись бы нам было: он ревел изо всего горла, бросался во все стороны, искал, чем бы оборониться, трясет всею рукою, чтоб сама перчатка свалилась, а другою рукою и прикоснуться не смеет, представляя себе, что ето не моя рука, а медвежья лапа, чего ради с страхом принуждены его схватить и перчатку сдернуть, тогда он мало-помалу образумелся.

Таким образом, весь оной род людей по своему малоумию так пужлив, что в сем одном имеет немалую отличность от прочих диких народов, однако простые, еще несколько отважнее, кроме богатых и пужливейших шаманов. Русские, а особливо незнающие в шутках от своей братьи, подбиваются испужать какого остяка или самоедина, нередко такую веселость с большим уроном терпят, так что естли не успеют разбежаться или его схватить, многие от его ножа горестно погибают. Напротив того, и испускавшемуся, естли противники не попались, то он, тайно, с злобою взошед в юрту, позабыв своих сродников, отца, мать, жену или кто попался, всех бьет или колет, ежели в скорости не схватают. В таком случае, коли схватают, образумлевают его опять пале-ниною, то есть тотчас отрежут доскут от оленьей постели с шерстью зажгут и дадут ему понюхать, тем он здрав становится.⁶⁹ Эта характеристика стала типичной для представлений о шаманах народов Сибири, и позже ее повторил другой российский и ученый и путешественник, П.С. Паллас.⁷⁰ Однако, говоря о таких шаманах, надо сказать, что в этих описаниях на самом деле отражены редкие, нетипичные явления, которые произвели на наблюдателя наиболее сильное, и, заметим, наиболее тягостное впечатление. Уместно в связи с этим вспомнить, что фанатизм, то есть высшая степень веры в могущество сверхъестественных существ, может наблюдаться в любой религии и в любой форме соприкосновения со сверхъестественными существами. То, что мы видим в этих описаниях, есть отдельные случаи, возможные в любом обществе с любой религией.

Утверждение, что шаман – это психически больной или нервнобольной человек, разделялось далеко не всеми. Как отмечает в своей книге о шаманах и шаманстве В.Н. Басилов, еще исследователи начала XX века С.М. Широкогоров и И.М. Суслов, наблюдавшие в своей полевой работе множество шаманских ритуалов и, кстати, записывавшие шаманские камлания на фонограф,⁷¹ не соглашались со взглядами их современников на шамана как на нервнобольного.⁷² По мнению В.Н. Басилова, так называемая шаманская болезнь есть не что иное, как результат внушения или самовнушения. Экстаз шамана, его возбужденное состояние с неясной для наблюдателей направленностью – это разновидность самогипноза. Многие ученые склонны описывать действия шамана без использования терминов, обозначающих измененное состояние сознания и психическое возбуждение. Так, Г.Н. Грачева, изучавшая архаическую культуру нганасан, говорила о том, что собранные ей материалы по нганасанскому шаманству вовсе не дают основания для разговоров об экстазе шамана.⁷³ Л.В. Хомич, много занимавшаяся духовной культурой ненцев, полагает, что экстаз и транс ненецких шаманов являются результатом воображения.⁷⁴ – даже хочется спросить: их собственного воображения или воображения наблюдателей и читателей этнографических сочинений? Т.М. Михайлов, сам будучи представителем бурятского народа, народа с ярко выраженной шаманской традицией, утверждает: «Кандидат в шаманы должен был иметь хорошую память, интуицию, воображение, дар импровизации, и исполнения, обладать гипнозом, минимумом знаний шаманской мифологии, “геологии” и практики».⁷⁵ Разумеется, для того, чтобы соответствовать этим данным, надо быть не просто психически здоровым человеком, а иметь недюжинные способности. Этот же автор отмечает, что среди бурятских шаманов редко встречались нервнобольные, а шаманы болели всеми теми болезнями, которыми болеют и самые обычные люди.⁷⁶ Т.М. Михайлов пишет и о том, что назначение шаманского экстаза – доказать силу шамана и связь с потусторонним миром, создать у пациентов иллюзию контакта с духом, оказать психологическое воздействие на окружающих. Е.В. Ревуненкова обращает внимание на то, что для шаманов и их практики характерно развитое художественное мышление, а это должно бы означать, что шаман – не только здоровый, но и незаурядно одаренный человек. Она подчеркивает, что шаман обладает способностью смотреть на себя со стороны, постоянно контролировать себя – наверное, надо согласиться с тем, что в экстастическом состоянии созерцать себя со стороны и держать себя под контролем было бы весьма непросто. Наверное, не случайно исследовательница шаманства народов Приамурья А.В. Смоляк прямо пишет о том, что она не наблюдала состояния экстаза у нанайских шаманов, и, по ее данным, болезнь, точнее, болезненное состояние шамана наблюдалось в шаманской практике только на стадии избранничества. А.В. Смоляк считала возможным говорить об этнических традициях выражения экстаза у шаманов народов Амура (обратим внимание – где начинается традиция, там кончается психология), а Л.В. Хомич прямо сравнивала ненецкого шамана с актером. Мирча Элиаде, автор классической книги «Шаманизм. Архаические техники экстаза», тоже считает шаманов людьми с нормальной психикой, хотя он и склонен рассматривать процесс становления шамана как своего рода кризис.

⁶⁹ Путешествия по Обскому Северу. Тюмень. 1999. С. 168-169.

⁷⁰ См.: Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006.

⁷¹ Их записи, как и записи шаманских ритуалов, произведенные другими учеными, дошли до нас, они хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН в Санкт-Петербурге.

⁷² Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. С. 141.

⁷³ Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.

⁷⁴ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 12-13.

⁷⁵ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 96.

⁷⁶ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 97.

В описаниях шаманской практики народов Таймыра, составленных Г.Н. Грачевой – а она пользовалась исключительным доверием своих помощников, в том числе представителей нескольких поколений известной шаманской фамилии Костеркиных – нет проявлений шаманского экстаза. Е.А. Алексеевко отмечает, что кетские шаманы при камланиях имитировали экстатическое состояние, Притворный характер шаманского «великого исступления» у эвенков наблюдал составитель «Описания Тобольского наместничества» еще более 200 лет назад. Такой авторитетный исследователь шаманства народов Южной Сибири, как Л.П. Потапов прямо говорил, что алтайский кам, то есть шаман – здоровый и нормальный. По мнению И.А. Иванова, написавшего интересную книгу о Югорском крае, у угорских народов шаман также нормален и даже талантлив.⁷⁷ Добавим – одним из проявлений нормальности психики шамана является и то, что шаман выступает как фигура социально пассивная и инертная, он не проявляет активности до тех пор, пока к нему не обращаются за помощью. Психически нездоровый и попросту неуравновешенный человек так не мог бы себя вести. Нам известно, что одним из признаков психологического расстройства является как раз повышенная, навязчивая коммуникабельность но как раз этого никто из исследователей шаманства народов Сибири не отмечал: разве что современные самозванные шаманы проявляют исключительную назойливость по отношению к приезжим гостям – этнографам, но это уже отдельная история...

Наверное, для литературы на русском языке (да и не только на русском) точку в вопросе о психологии шаманства поставил Клод Леви-Строс в предисловии к трудам своего коллеги Марселя Мосса: «психиатры не видят неврозов там, где их находят этнологи». Там же К. Леви-Строс писал о и том, что шаманская практика обладает компенсационными возможностями для снятия психологического напряжения; где есть шаманство, мало психозов и неврозов, а как раз там, где его нет, наблюдается их количественный рост.⁷⁸ Можно вслед за классиком науки заметить – по нашим современным наблюдениям и исходя из этнографической литературы, и в самом деле в сословии шаманов не встречаются ни алкоголики, ни наркоманы, хотя вокруг них они могут исчисляться десятками и сотнями.

Посмотрим на действия шамана повнимательнее. С одной стороны, когда человек призывает к себе таких существ, которых не видит никто, кроме его самого, и утверждает, что он путешествует по несуществующим мирам, обывательское сознание не находит другого решения, кроме как констатировать психическую ненормальность. Однако из описаний практики шаманов нам известно, что по неведомым мирам путешествует не сам шаман, а одна из его душ или его дух-помощник. Если шаман не может проникнуть в какую-либо из сфер мироздания – туда проникают его духи-помощники. Наверное, надо согласиться с тем, что такие построения можно создавать только пребывая в совершенно нормальном психическом состоянии.

Итак, нам с большим внутренним удовлетворением придется согласиться с мнением Л.П. Потапова и его единомышленников среди теоретиков религиоведения и изучения шаманства и признать, что шаман – действительно, здоровый и нормальный человек. У тех, кто считает шамана ненормальным или человеком с отклонениями, для этого есть свои причины. Ими может быть у одних – непонимание действий шамана или их мотивированности, у других – органическое неприятие шаманской практики, у третьих – чисто религиозная предвзятость оценки шаманской деятельности в ряду религиозных систем и обрядовой практики, у четвертых – существование любой, неважно идеологической или культурной оппозиции к самим себе, у пятых – абсолютная уверенность в существовании сверхъестественных способностей и эзотерического знания, которые они так стремятся заполучить, читая литературу по шаманству и общаясь с носителями шаманской традиции. Разобраться в этой мозаике, сопровождающей наблюдения над практикой шаманов и этнографические исследования в целом, крайне трудно, но когда-то это все-таки необходимо делать.

Если уклониться от обсуждения вопроса о психическом здоровье шамана, найдя на него устраивающий нас ответ, и обратиться к психологической сущности и механизмам шаманской практики, то, как нам кажется, здесь нам придется признать, что шаман абсолютно здоров психически и не располагает ни аномалиями, ни особыми способностями. Лечение, предсказание, манипуляции с душами умерших – это настолько разные по природе и по необходимому объему знаний виды деятельности, что склонности к ней и возможности ее осуществления требуют от шамана разных психологических настроек и разных способностей. И это обстоятельство, к сожалению, противоречит единству образа шамана, четко видимому даже в разных этнических традициях.

Из литературы по шаманству, как научной, так и популярной, известно, что ключевые понятия, характеризующие состояние шамана во время ритуала – это транс и экстаз. Попытаемся посмотреть их определения и оценить, насколько они подходят для описания действий шамана, и заглянем хотя бы в Большую Советскую энциклопедию. Там эти понятия имеют следующие определения: «ЭКСТАЗ (от греч. ekstasis - исступление, восхищение), высшая степень восторга, воодушевления, иногда переходящая в исступление»; ТРАНС (франц. transe, от transir - оцепенеть), состояние помраченного сознания, при котором выполняются автоматические, внешне целесообразные, иногда сложные действия (напр., ходьба по улицам, путешествие в транспорте). Переживаемое в период транса не сохраняется в памяти (амнезия). Наблюдается главным образом при эпилепсии, истерии, в стадии глубокого гипноза. Трансом обозначают также состояния отрешенности, экстаза, "ясновидения" и др.»

В знаменитом энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона есть интересная статья под названием «Энтузиазм и экстаз», и нам стоит привести из нее выдержки: «И то, и другое означает состояние крайнего духовного напряжения и сосредоточения на одном образе или идее; но есть и резкое различие между ними... В

⁷⁷ Иванов И.А. Югра. Лянтор, 1998. С.61.

⁷⁸ Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.

психической сфере при энтузиазме хотя и имеется одна господствующая идея или образ, но, вместе с тем, наблюдается крайне оживленное течение идей и образов, связанных с господствующей мыслью. При экстазе сознание поглощено всецело одним образом, который устраняет из поля сознания всякие другие представления. Энтузиазм есть состояние эмоциональное, т. е. сопровождается непрерывающимися колебаниями душевного тона, в общем стоящего выше среднего, нормального уровня. Экстаз, наоборот, представляет статическое, неподвижное напряжение чувств на крайней высоте их подъема. Не менее резкое отличие энтузиазма от экстаза заключается в том, что первое состояние, по преимуществу коллективного характера, развивается и достигает своей кульминационной высоты в массах, обладает заразительностью, т. е. легко сообщается окружающим; экстаз же есть состояние индивидуальное и достигает своей наибольшей напряженности в уединении, у изолированных или изолировавших себя личностей. Если иногда и наблюдается состояние экстаза у целой группы людей, то это обыкновенно обуславливается не столько заразительностью внутреннего душевного состояния, сколько влиянием одинаковых внешних и внутренних условий. Наконец, оба эти состояния еще различаются тем, что при энтузиазме имеет место общее возбуждение всей психики, тогда как при экстазе наблюдается заметное угнетение, т. е. подавленность органов чувств, почти полная потеря способности замечать и воспринимать окружающее. Экстаз определяется как поглощение сознания одним каким-либо образом, при полном уничтожении чувствительности и подвижности. Резче и полнее всего это состояние проявляется в религиозном экстазе, когда религиозные видения овладевают сознанием... Следует различать два вида экстаза: 1) когда он вызван реальным предметом или образом, напр. необыкновенной картиной природы, произведением искусства либо лицом обожаемого человека; 2) когда экстаз обусловлен субъективными образами, галлюцинациями... Хотя экстаз, по преимуществу, обусловлен образами (зрительными и слуховыми), но он может также развиваться под влиянием концентрации и напряжения отвлеченных идей или чувств (здесь и выше подчеркнуто нами. А.Б.)»

В этой же статье, написанной более 100 лет назад, дана интересная классификация форм экстаза, разработанная, заметим, в конце XIX века – в ней выделяются: аффективные экстазы: экстаз любви, экстазы семейной привязанности, дружбы, любви к ближнему, самопожертвования (альтруистические экстазы), и экстазы религиозные. Другую группу составляют эстетические экстазы: экстазы зрительные (формы, симметрии, красок), экстазы слуховые (музыкальные), экстазы бесконечного (море, небо). Третья группа – это умственные экстазы – экстазы творчества (красноречия, власти) и экстазы познания истины (интеллектуального чувства).

Исходя из всего изложенного, можно понять, что в понятии экстаза в применении к шаману и его деятельности нет ничего иррационального или говорящего о скрытых возможностях психики. Экстаз шамана – это всего-навсего предельная концентрация его внимания на какой-либо иррациональной сущности, на своем духе-помощнике, духе болезни, памяти об умерших или чем-либо еще из этого же рода. Источником экстаза или экстатического вдохновения для шамана являются его атрибуты – костюм, отличающийся от повседневной одежды и имеющий в своем составе образы сверхъестественных существ, бубен, наделенный необычными функциями и насыщенный иррациональными сущностями, изображения духов-помощников, расположенные в месте совершения камлания или помещенные на костюме шамана. Транс шамана, как нам кажется – это прежде всего целенаправленная временная блокировка коммуникации шамана со зрителями, то есть то самое явление, которое чаще всего не находит объяснения и понимания у наблюдателей (тут сам факт может истолковываться как некое психическое нарушение или проявление болезни), а уже затем это видимо отрешенное состояние личности шамана воспринимается как особое состояние сознания шамана, которое, как кажется наблюдателям, определяет его поведение. По нашему мнению, здесь на самом деле все наоборот – сначала шаман перестает поддерживать контакт с наблюдателями, а потом они наблюдают его транс. Если принять классификацию форм экстаза, различающихся по вызывающему их предмету, то следует признать однозначно, что экстаз шамана имел синкретический, комплексный характер. Он был и альтруистическим, и религиозным, и эстетическим (зрительным и слуховым), и творческим, и познавательным.

Отстранение большинства людей от экстатического состояния, вследствие чего экстаз становится состоянием, недоступным для большинства обыкновенных людей, но типичным состоянием шаманов, может иметь две полярные причины. Первая причина – это постепенное прогрессирующее развитие шаманской индивидуальной техники, которая становилась все менее доступной и по ряду причин исключала целенаправленное обучение. Вторая причина – это постепенное и нарастающее дистанцирование молчаливого, "безмолвствующего" большинства от тех форм деятельности, в том числе творческой деятельности, которые инициируют экстаз, и постепенная утрата синкретического характера духовной активности, характерного для шаманского камлания.

М. Элиаде, назвавший свою книгу «Шаманизм. Арханческие техники экстаза», пишет: «У угров шаманский экстаз является не столько трансом, сколько "состоянием вдохновения": шаман видит и слышит духов; он пребывает "вне себя", поскольку в экстазе путешествует в дальние страны, но это не бессознательное состояние. Это вдохновенный визионер. Фундаментальным переживанием, однако, является переживание экстатическое, а главным средством его достижения, как и во многих других регионах, остается музыка». И здесь нет ничего сверхъестественного.

Мы знаем, что, в отличие от мировых религий, в анимизме соприкосновение человека с сакральной энергией не постоянно, оно имеет точечный, пунктирный характер. При этом не только человек обращается к сакральному исключительно по собственной необходимости, но и сакральное распространяет на него свою активность лишь в отдельных эпизодах – как раз в заключена этом разница в представлениях о сакральном и

сверхъестественном с мировыми религиями. Сосредоточение на сверхъестественном, иррациональном – собственно это и есть проявления экстаза и транса.

Однако психология шаманства – это не только психология шамана. Состояние шамана, главного действующего лица действия является первым, но всего лишь одним из нескольких аспектов рассмотрения психологии сообщества шаманистов, имеющей общественный характер. В качестве второго аспекта здесь должна быть названа психология шаманского пациента – то есть того, кого лечат или того, кто обращается за предсказанием: его можно сравнить с теми современными людьми, которые в озабоченном состоянии бегают по врачам или постоянно обращаются представителям нетрадиционной медицины, к гадалкам и экстрасенсам. Третий аспект этой проблемы – это психология наблюдателя, то есть того, кто хорошо осведомлен о шаманской практике, но, во-первых, старается не соприкоснуться с ремеслом шамана без большой надобности, и, во-вторых, считает шамана невероятно могущественным потому, что шаман рисуется ему могущественнее его самого. Психология этих людей – это психология хранителей особого фольклора, легенд о сильных шаманах, в наши дни – это психология авторов некоторых книг и статей про шаманов, искренне верящих в невероятные способности избранников духов или раскрытие особых возможностей, пронизывающее из приобщения к шаманским тайнам, и, естественно, желающих приобщиться к этим тайнам.. Эта область психологии шаманства представляет собой частное проявление социальной психологии, которую можно сравнить с психологией толпы или психологией отдельных социальных групп.

Последний вопрос, о котором нам хотелось бы сказать несколько слов – это вопрос об измененном состоянии сознания шамана и об измененных состояниях сознания вообще в том понимании, какое представлено в специальной психологической литературе. В Каталоге Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге автор смог найти сразу пять (!) работ с одинаковым названием «Измененные состояния сознания». Наверное, прежде чем изучать оценки состояния шамана во время камлания, даваемые этнографами, надо сначала дать возможность психологам договориться между собой о том, что они так называют...

Завершая наши рассуждения о том, является ли шаман психически нормальным, нет, обладает ли он особыми, не объясненными наукой способностями, может ли шаманская практика представлять собой предмет психологических, энергоинформационных и иных исследований, необходимо сказать о том, что среди современных ученых имеются два подхода к изучению шаманской практики. Первый подход можно назвать рационалистическим: в его границах шаманство не выходит за пределы этнографии, а шаман как личность предстает в ипостасях актера-мима, знатока устной фольклорной традиции и народной мифологии, в лучшем случае – практического психолога или психиатра. Второй подход можно охарактеризовать как иррационалистический, в его рамках обсуждаются разнообразные проблемы сверхъестественного и непознанного, для чего призываются на помощь смежные с этнографией гуманитарные науки или даже малознакомые для гуманитариев дисциплины естественнонаучного профиля. Автор настоящей работы, как это, наверное, многие уже поняли, придерживается вполне рационалистических взглядов на практику шаманов, но это однако, не означает, что дальнейшее изложение станет менее интересным...

Обретение шаманского дара

Как же человек может стать шаманом? Этот вопрос является далеко не праздным для этнографа, занимающегося шаманством, и одновременно с ним на такой вопрос будут искать ответ и носители традиционной культуры, в рамках которой существует шаманство как феномен, и все, кто интересуется нетрадиционными религиями и практиками. Причем основные социальные характеристики феномена появления шамана давно и хорошо известны специалистам: социальная позиция шамана не передается по наследству, как передается власть или принадлежность к высшему сословию, и даже если шаманские способности в семье наследуются, дети шамана не наследуют его общественный статус, который каждый из тех, кто пожелает стать шаманом, должен завоевать за счет собственного авторитета.

Ненец Леонид Лар, художник, фольклорист и этнограф, специализирующийся на религиозных верованиях и шаманстве, в своей книге «Шаманы и боги» пишет о том, что учеба ненецкого шамана длилась до 20 лет, и молодого шамана наставлял старый опытный шаман. Еще большее испытание ждало шамана-неофита от духов – духи разрубали испытуемого на куски, а потом он оживал в новом качестве.⁷⁹ Вероятно, ненецкое шаманство – это очень сложная наука, поскольку Л. Лар говорит «Шаман – тот же актер».⁸⁰ Для овладения актерской техникой, мы знаем, требуется гораздо меньше времени... Этот же автор пишет и о том, что по исполняемым шаманами мелодиям ненцы могли узнавать категории шаманов – а это значит, что для того, чтобы шаман приобрел ту или иную категорию, он должен узнать какую-то новую мелодию своего напева. В свою очередь, любой ненец-нешаман, так сказать, обыкновенный рядовой оленевод, для того, чтобы не ошибиться в определении категории шамана, должен был знать все шаманские мелодии... Впрочем, о двадцатилетнем сроке обучения шаманов у ненцев намного раньше Л. Лара писала Л.В. Хомич,⁸¹ кстати, также сравнивавшая ненецкого шамана с актером. Согласно собранному ей материалам, у ненцев шаманом человеку определено стать при рождении, признаками родившегося шамана считается пленка на темени или родимое пятно на теле. Шаманский дар у ненцев считался не подарком судьбы, а тяжелым бременем, ко многому обязывающим. Что же касается обуче-

⁷⁹ Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998. С.25.

⁸⁰ Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998. С.33.

⁸¹ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С.12-13.

ния ненецкого шамана другим шаманом, то этот момент считается спорным в описании ненецкого шаманства. А.А. Попов писал, что у ненцев старый шаман давал молодому шаману свой костюм, бубен и колотушку – однако дать свои инструменты в пользование еще не означает в полной мере обучать ремеслу.

Всеми этому не приходится удивляться. При массовых проявлениях геронтократии и геронтофилии, то есть увеличению социальной роли и ценности лиц старшего возраста в сохранении традиционных знаний во всех современных этнических культурах, пребывающих в критических состояниях, и в гуманитарной науке в целом, подверженной сильнейшему влиянию марксистской идеологии и этики, в этих делах и без шамана-наставника не обойтись и никуда от него нельзя деться, и срок наставничества старого шамана над новым будет бесконечно удлиняться, и к молодому шаману особенного доверия не будет. Странно, что этого не заметил никто из ранее писавших на такие темы.

Есть в литературе, однако, и другие мнения относительно того, как и сколько времени надо было учиться шаманскому ремеслу и каким образом можно было это сделать. Этнограф Г.Д. Вербов, наблюдавший жизнь ненцев в 1930-е годы и читавший лекции по этнографии, слушательницей которых была Л.В. Хомич, писал о шаманстве так: чтобы научиться основным приемам шаманства, требовалась одна ночь, чтобы достичь мастерства, требовались многие годы. С этими взглядами был склонен согласиться такой исследователь шаманства, как В.Н. Басилов, а В.М. Михайловский, автор замечательной книги «Шаманство», задолго до названных авторов писал: «Обучение приемам волшебного ремесла не имеет однако особенного значения, и никто из Самоедов не мог объяснить Кастрену, в чем заключается преподавание наставников тадибеев».⁸²

Вот как описывал в начале XIX века обречение шаманского дара у ненцев историк Русского Севера В.В. Крестинин: «Вступление в тадибеи».⁸³ Самоеды почитают тадибеев за служителей в своем законе и учителей веры. Но не всякой самоедин может быть тадибеем и бить кудес, но тот только, который из рода тадибейского происходит, потому что право сие как бы наследственное из одного рода в другой не переходит. Тадибеи уверяют, что приемлют они в кудесной науке просвещение от самых тадебциев с помощью, однако, других тадибеев, довольно в ней искусившихся. Откровение сие начинается почти с малых лет и бывает следующим образом: как только самоедин и самоедка станут приходить в понятие, то начнут тадебци показывать им въяве и принуждать принять себя в их служение. Побужденный сими явлениями отрок, не зная, как управлять тадебциями, прибегает к знатному тадибею, просит от него наставления. Тадибей дает ему пензер, открывает ему пользу и употребление онаго и научает управлять тадебциями. Таким образом будучи наставлен, он вступает в обхождение с тадебциями и пришел в совершенной возраст, делается настоящим тадибеем и бьет кудес. Самоеды уверяют, что они не по своей охоте и не по назначению других принимаются за тадибейство, но по велеанию тадебциев. А хотя бы кто и охоту к тому имел, но не может быть тадибеем, ежели тадебциями к званию призван не будет. Сии тадибеи, по мнению самоедов, могут вредить порчею и благотворить исцелением людям. Порчи они никакой и ни из чего не составляют, а портят других не естественно, но помощью тадебциев, которые по их научению болезнь человека впускают. А что касается до исцеления, то тадибеи болезнь вынимают у самоедов зубами, ежели она на наружности тела, а ежели внутри, то разрезают тело ножом и вынимают ее руками. Видом она по их мнению подобна червяку, движение имеющему. Во время кудеса причиненные тадибею раны никакими лекарствами не исцеляются, но в то же почти время сами исчезают, а остаются только знаки на одежде сих подвижников».⁸⁴ То, что В.В. Крестинин видит семейный фактор в передаче шаманского дара как бы по наследству, объясняется просто – очевидно, он полагал, что в каждом из небольших поселений ненцев проживает одна большая семья. Заметим и на будущее – хотя многие народы полагают, что шаманские способности определяются принадлежностью к шаманской семье и передаются по наследству, все же далеко не все дети и не все потомки шамана сами становятся шаманами, и это обстоятельство не может не наводить на серьезные размышления о передаче шаманских способностей по принципу наследования внутри избранных семей.

М. Элиаде так описывает становление шамана у народов Западной Сибири: «У сибирских самоедов и остяков шаманизм наследственный. После смерти отца сын делает деревянное изображение его руки, и через этот символ осуществляется передача его способностей. Но быть просто сыном шамана недостаточно; неофит должен быть принят и утвержден духами. У юраков-самоедов (ненцев-юраков) будущий шаман определяется в день его рождения; фактически, дети, появляющиеся на свет "в рубашке", должны стать шаманами (те, кто рождается "в шапочке" только на голове, станут меньшими шаманами). В период созревания у кандидата начинаются видения, он поет во сне, любит бродить в одиночестве и т.д. После этого "инкубационного" периода он связывается со старым шаманом, чтобы тот его обучил. У остяков иногда сам отец выбирает наследника среди сыновей; в этом случае принимается во внимание не старшинство, а способности кандидата. Затем ему передается традиционное тайное знание. Бездетный шаман передает его другу или ученику. В каждом случае, однако, будущие шаманы проводят свою молодость в овладении доктринами и техникой этой профессии».

Как отмечает И.А. Иванов, у манси шаманский дар наследственный, а у пимских хантов - врожденный.⁸⁵ Согласно представлениям хантов и манси, некогда все люди могли общаться с духами, но сейчас этим свойством обладают только зверя, дети и шаманы.⁸⁶ Последнее замечание очень важно, поскольку оно, как мы думаем, проливает свет на происхождение шаманства.

⁸² Михайловский В.М. Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки) 2-е издание, Тюмень, 2004. С. 109.

⁸³ От ненецкого слова тадибей «шаман».

⁸⁴ Ясинский М.Э., Овсепников О.В. Пустозерск – русский город в Арктике. СПб., «Петербургское востоковедение», 2003. С. 372.

⁸⁵ Иванов И.А. Югра. Лянтор, 1998. С.61.

⁸⁶ Иванов И.А. Югра. Лянтор, 1998. С.61.

А.А. Попов один из крупнейших знатоков сибирского шаманства, писал, что у нганасан шаман избирается духами, при этом духи всячески пугают новоизбранного, водят по дорогам Верхнего и Нижнего мира. Дар шамана, по воззрениям нганасан, можно получить от хозяина воды, земли, оспы и т.п. шаманский дар могут дать человеку также духи-предки, особенно шаманы, и соседние народы. Среди духов-помощников нганасанского шамана есть полезные духи и есть духи-обманщики, которых духи-начальники наказывают. У шамана имеются антропоморфные и зооморфные духи-помощники, которые соответственно связаны с миром людей и миром животных. Нганасаны считают, что дар шамана не может приобретаться по желанию человека – самозванные шаманы у них не имеют авторитета. У нганасанских шаманов отсутствовало деление шаманов на какие-либо категории, но была специализация шаманов по функциям: одни лечили, другие предсказывали будущее, третьи показывали фокусы. Шаман, при том, что он обладал способностями к воздействию на любого человека вне зависимости от родовой принадлежности и национальности, мыслился нганасанами как привязанный к своему роду. Если в нганасанском роде не было своих шаманов, это было плохо, поскольку шаман содействовал удаче для членов рода. Интересно, что у нганасан, и культура, и шаманская практика которых считается очень архаичной, статус шамана в сообществе был не вполне определенным: одни сородичи считали данного конкретного человека шаманом, другие – нет. Вероятно, кроме активной практики, для нганасанского, как и для любого другого шамана очень важно и его позиционирование в шаманском качестве, осуществлявшееся как его собственной персоной, так и третьими лицами, которые осознанно или неосознанно поддерживали его шаманский имидж.

Г.Н. Грачева рассказывает о том, что у нганасан будущему шаману надо было знать фольклор и генеалогии, обладать голосом, владеть бубном. Шаманский дар мог переходить от отца к сыну (впрочем, в современных этнографических материалах, основанных на рассказах информантов, все будет передаваться от отца к сыну, как движимое и недвижимое имущество!), однако можно было родиться в сорочке и стать шаманом. У нганасанских шаманов наблюдалась преемственность песенных мотивов: шаман с ненецкими корнями камлал по-ненецки. Одна нганасанская шаманка получила свой шаманский дар от эвенков, и переходила на эвенкийский язык при совершении камланий. Еще один нганасанский шаман получил дар от матери-земли после коллективных жертвоприношений (тогда собирались даже жертвовать человека), Другой нганасан стал шаманом после того, как пострадал от удара молнии, пожилые люди вылечили его тем, что сделали ему шаманские атрибуты. У нганасан существовал даже способ проверки шаманского дара в форме игры – кандидат в шаманы должен был продемонстрировать окружающим свое умение ходить с завязанными глазами. Какой-либо школы шаманов у нганасан, по-видимому, не было.

У селькупов шаманский дар передавался от отца к младшему сыну, чаще – от деда к внуку. В любом случае для того, чтобы стать шаманом, надо было иметь шаманов-предков. Иногда селькупский шаман получал свой дар от женщин. Духи умерших шаманов также могли потребовать от человека стать шаманом. Селькупы считали, что будущий шаман в детстве предпочитал одиночество играм со сверстниками – в этом, заметим, проявляется их тонкая наблюдательность, позволяющая определять шаманские способности у представителей многих народов, в том числе и у тех, для которых шаманство как традиционный институт не характерно. Селькупский шаман-наставник чаще жил у молодого шамана, реже звал неофита к себе. Вместе с тем из любого правила бывают исключения – и эти исключения имеют необыкновенную значимость во всем, что связано с шаманской практикой. Одно из таких исключений в обретениях шаманского дара относится к этнографам-сибироведам Г.Н. Прокофьеву и Е.Д. Прокофьевой, изучавшим язык и этнографию селькупов в конце 1920-х годов. Селькупы сделали Г.Н. Прокофьеву личный бубен (этот бубен хранится в фондах Кулсткамеры), а старый шаман, получивший духов от своей матери и не имевший наследников предлагал Е.Д. Прокофьевой обучить ее шаманству и передать ей своих духов-помощников.⁸⁷ В то время коренные жители Сибири высказывали такие намерения совершенно серьезно, и такова была степень доверия к людям, хорошо знающим их культуру и язык. Почти то же самое сделал в 1927 году старый алтайский шаман – он, чувствуя приближение кончины, пригласил к себе тогда еще молодого этнографа Л.П. Потапова и объяснил ему значение рисунков на своем бубне.

У кетов можно было стать шаманом, съев гриб, съев сердце кукушки, белки-летяги или пробежав бегом большое расстояние. Начинающий шаман был обязан вспомнить своего «предшественника», дар которого достается ему, и своих предков. Для кетов такая задача не была особо сложной: в 1909 году, согласно В.И. Анучину, у кетов были всего 3 больших шамана и 11 малых шаманов, правда, начинающих шаманов тогда было много. Дар шамана у кетов наследовали чаще внуки, чем дети или правнуки, то есть шаманский дар передавался через поколение, но опять-таки с исключениями, перекрывающими и исчерпывающими все логические возможности. Предположение о чередовании полов при исследовании передачи шаманского дара, о чем писал В.И. Анучин,⁸⁸ у кетов не подтвердилось. Известно, что женщин-шаманок у этого небольшого народа было мало, и они не могли при камлании в Верхний мир подниматься дальше первого неба. Сам же шаманский дар для кетов представлялся вечным, а его носители – временными, как и все обитатели Среднего мира. У кетов считалось лучшим исходом деятельности шамана в этом мире, если сам шаман при жизни отдавал духов-помощников своему избраннику, иначе духи-помощники самостоятельно начинали искать себе хозяина-повелителя и тем самым тревожили многих людей. Избранничество шамана кеты определяли по особо беспокойному поведению

⁸⁷ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 43-44

⁸⁸ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 97.

ребенка или молодого человека, но признаваемый сообществом шаманский дар определялся в возрасте 18-20 лет.

У саамов будущему шаману-нойде предлагается пройти испытание своих способностей. Например, от него могло потребоваться несколько часов пробыть легко одетым, без обуви на морозе или лизнуть докрасна раскаленные железные предметы. Причем от него сородичи ожидали не стоического перенесения жестоких мучений, как об этом могут подумать современные читатели, а напротив, того, чтобы это испытание не было для него мучительным. Ведь отсутствие ожогов и обморожений с очевидностью доказывает, что духи покровительствуют будущему нойде и можно рассчитывать на его связи с духами. Кроме того, от будущего шамана требуется умение находить спрятанные предметы (ведь к нему будут обращаться за помощью при поисках пропавших вещей и самого вора). Еще одно качество, совершенно необходимое для нойды – это умение видеть "внутренним глазом". Этот дар необходим при отыскании соплеменников, засыпанных снегом во время пурги. От нойды требуется также умение лечить людей и оказывать им необходимую психологическую помощь. Шаман у саамов посредством камлания должен был снимать эмоциональное напряжение соплеменников и внушать им веру в то, что они находятся в полной гармонии с окружающим миром.

У тувинцев шаманский дар появлялся в семье со стороны отца, матери или дяди по матери. Отказ от дара приносил смерть тому, кто дерзнул отказаться от избрания духами. Как пишет М.Е. Кенин-Лопсан, тувинские шаманы могли происходить от шаманов предков, духов земли и воды, небожителей, злых духов – аза и албысов, и разные категории шаманов обращались к соответствующим духам. У тувинцев шаман мог также получить свой дар и заболеть шаманской болезнью, если на него одним концом падала радуга. В отличие от тувинцев-ламаистов, верящих в вечный круговорот жизни, тувинский шаман, имел только один срок жизни: после смерти душу шамана забирал к себе хозяин тайги или гор. Обучение тувинского шамана длилось около 7 дней – кому-то это может показаться странным, но этот такой обучения шамана выглядит более правдоподобным, чем называемый Л.Ларом срок в 20 лет для обучения нененского шамана. Обучение нового шамана сводилось к камланию с шаманом-учителем в подземный мир, показ хождения по 12 дорогам. Черви, якобы съедавшие тело избираемого шамана при посвящении, становились духами-помощниками шамана.

Как пишет в своей книге «Избранники духов» этнограф В.Н. Басилов, у шорцев и у телеутов шаманом делает человека Ульгень – верховное божество Верхнего мира. Ульгень у телеутов выделял шаману и часть духов-помощников. В то же время Л.П.Потапов говорил о том, что учителем камов-шаманов является Эрлик – хозяин подземного нижнего мира, антипод Ульгения, и этот же ученый же определял камов как «профессиональных служителей шаманской веры».⁸⁹

У кумандинцев шаманский дар переходил от отца к сыну и внуку. Шаманский дар мог давать также дух Курултай – сын дочери Ульгения и шамана. У долган было до 7 категорий шаманов: бесполезные, слабосильные, средней силы (в камланиях они доходили только до третьего неба), способные доходить до 4-6 неба, были слабые, средние, великие шаманы. Шаманы долган получали свой дар от родового дерева жизни – вместилища душ сородичей. Шаманы долган верили в то, что с ними происходит, в превращения и путешествия. Долганские шаманы отправлялись во время камлания даже к верховному божеству Юрюнг-айы-тойону.⁹⁰ Отношение к шаманам у долган не обязательно требовало пietetа: одна долганка сказала о шамане «старик был очень хороший лекарь, но очень любил попрошайничать». В основном шаманов за совершения ими камланий долганы только кормили.

Якуты считали, что шаманом мог стать человек, отмеченный волей богов или духов, имеющий наследственный дар в своем роде или вступивший в контакт с умершим шаманом. Такой человек с самого момента своего рождения имел какие-то особые приметы и проходил испытание шаманской болезнью, вызванной тем, что его душа-кут уносилась для специального воспитания духами, которые могут быть посланниками любого из трех миров. Самый сильный шаман воспитывался в Верхнем мире в одном из девяти гнезд священного шаманского дерева – лиственницы. Чем выше расположено гнездо на этой лиственнице, тем более сильным рождается шаман, происходящий из данного гнезда. Души-кут будущих шаманов духи превращают в птенцов кукушки или кулика и вскармливают их яйцами птиц. То же самое может происходить в Среднем мире, где в качестве шаманского дерева растет лиственница, а в подземном Нижнем мире рождение и воспитание шамана происходит в таких же гнездах, но на другом дереве – на ели.

Как рассказывают якуты и как записал Г.В. Ксенофонтов, хороший настоящий шаман при посвящении подвергается рассеканию. Рассекание тела, по-якутски эттэни, является самым трудным испытанием для посвящаемого в шаманы. Посвящаемый в это время укрывается в глухом лесу, где избранные юноши строят для него урасу – летнее жилище конической формы, покрытое берестой. Во время сна или глубокого обморочного состояния, в котором неофит пребывает от трех до девяти дней, к нему слетаются духи всех трех миров, духи всех болезней, рассекают тело посвящаемого на части и угощаются его мясом и кровью, после чего ийэ-кут – мать-душа собирает его кости, и тело вновь возрождается к жизни, но уже в новом, сверхъестественном качестве. Якуты говорят, что при совершении разрубания тела шамана его одежда бывает окровавлена. Отныне шаман может общаться с духами и может принимать любое обличье. У якутов в виде поговорки говорится об этом: "Он три раза был рассечен – великий шаман".

Сами якутские шаманы рассказывают о рассекании так: "Сначала (духи) отрубают мне голову и сажают ее на верхушку длинного шеста, чтобы эта голова могла видеть своими глазами все, что они проделывают даль-

⁸⁹ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 130

⁹⁰ Проблема истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 261.

ше... я вижу, как они разрубают мое тело на мелкие кусочки; затем, эти кусочки распределяют между всеми родами человеческого несчастья (дословно - "между разными путями смерти или болезней") и между всеми бесами". Считалось, что шаман может шаманить и быть полезным при камлании над больным только в том случае, если тот род духов, от которых больной теперь страдает) получил свою долю при дележе тела камлающего шамана; те бесы, которые причастились (дословно - взяли мясо) его тела, бывают послушны, а те же, которые лишились этого, его молениям не внимают.

Как заметил М. Элиаде, явления, напоминающие рассекание шамана у якутов, встречались в описаниях шаманства телеутов, ненцев, эвенков и эскимосов и они имеют параллели в Америке, Африке и Индонезии, однако в применении к другим народам подобные описания единичны. У якутов различались три категории шаманов: самые слабые «последние», не имевшие духа-покровителя эмэгэт, средние, и «великие», то есть те, чей дух-покровитель послан верховным божеством Улу-тойоном.⁹¹

Если рассекание является физическим испытанием якутского шамана-неофита, то следующий этап посвящения в шаманы можно назвать духовным уроком для него. Это обряд совместного камлания молодого шамана с опытным учителем, который осуществляется уже при зрителях, и при котором начинающий шаман должен сочетать собственную импровизацию с канонизированной схемой шаманского путешествия во Вселенной. При совершении этого ритуала старый шаман показывает молодому шаману дороги духов, находясь на чистой поляне или поднявшись на гору. Оба шамана надевают ритуальные костюмы и берут в руки бубны. Забывается жертвенное животное, которым кормят шаманских духов, а часть его съедают собравшиеся, для которых этот день является праздником. Пройдя обряд посвящения, молодой якутский шаман обретал особые телесные и психические свойства, получал возможность проникать во все миры.

Р.К. Маак, путешествовавший по Якутии в середине XIX века, рассказывал, что, по представлениям якутов, в старину у них был главный шаман, которого называли улахан оюн «большой шаман», и множество второстепенных шаманов, которые находились в зависимости от первого. «К сожалению, — пишет Маак, — предание не разъясняет, за какие заслуги и при каких обрядах совершалось возведение на степень главного шамана и в каких отношениях он находился к второстепенным шаманам»⁹². Это замечание исключительно важно, поскольку, как мы полагаем, иерархия в шаманское сообщество привнесена извне обыденным сознанием наблюдателей, до того момента ее там не существовало, не существует и существовать в принципе не может. Для того, чтобы такая иерархия образовалась, надо, чтобы в одном месте собрались хотя бы несколько десятков шаманов, а про такие шаманские съезды никто из ученых или путешественников никогда не слышал...

Я.И. Линдену в середине XVIII века писал о том, что якутские шаманы-«волшебники», пользуются луком в отсутствие бубна, «подвергаются разного рода мучениям со стороны дьяволов и духов и впадают в экстаз» (напомним: то, что называется экстазом, на самом деле является остранным поведением шамана, которое не могут истолковать наблюдатели), имеют особый язык, который используют в камланиях. Шаманов якуты хоронили на высоком помосте-арангасе, одежду вешали рядом на шесте. По представлениям якутов, после смерти шаманы идут в отдельное царство, они не докучают людям.⁹³

Кроме шаманов, у алтайцев и других тюркоязычных народов Южной Сибири имелись разнообразные люди с необыкновенными способностями — ясновидцы, предсказатели, по приметам человека, гадатели по чашке, лучку, сожженной лопатке, а также гадатели по чудесному камню, влияющему на погоду.⁹⁴ Такие же предсказатели имелись и у калмыков, у которых имелись астрологи-зурхачи, гадатели по камню *задычи*, гадающие по бараньей лопатке — *далачи*, гадающие по четкам, а также шаманы-гадатели и знахари — *бэ* и шаманки — *удугун*.⁹⁵ Способностями «знающих» наделены некоторые герои калмыцкого героического эпоса «Джангар»: так, богатырь Алтан Чэджи имеет славу предсказателя — «повествующий о событиях предыдущих девяноста девяти лет, Предсказывающий события будущих девяноста девяти лет».⁹⁶ Кроме ясновидения, Алтан Чэджи может гадать во сне, и его предсказания согласуются с предсказаниями, полученными другими способами.⁹⁷ Богатырь Санал, кроме традиционных воинских качеств — силы, ловкости, храбрости, и умения владеть оружием, славится как астролог-зурхачи.⁹⁸ У современных калмыков имеется категория «знающих», среди которых выделяются восемь групп разных специалистов.⁹⁹

По представлениям бурят, имеющим распространение и в наши дни, чтобы стать шаманом, человек прежде всего должен был обладать определенной наследственностью — *утха*, т.е. иметь предка-шамана, либо найти *буумал* — вещь, «спустившуюся с неба», знак избранничества, например *толи* — металлическое зеркало. Стать шаманом мог и потомок человека, пораженного молнией, т.е. отмеченного избранием высших духов. Кроме того, шаманский дар мог проявиться у человека, в которого вселился дух-*онгон* человека, умершего насильственной смертью или обиженного судьбой. Шаманская наследственность *утха*, по воззрениям бурят, передавалась из поколения в поколение. Наибольшим авторитетом пользовались те, у кого предки были шаманами в

⁹¹ Серопевский В. Якуты. М., 1993. С. 606.

⁹² Маак Р.К. Вилройский округ. М., 1994. С. 292-293.

⁹³ Линдену Я.И. Описание народов Сибири (Первая половина XVIII века). Магадан, 1983.

⁹⁴ Баскаков Н.А., Яимова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.

⁹⁵ Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003. С. 240.

⁹⁶ Джангар. М., 1990. С. 198.

⁹⁷ Джангар. Этический репертуар Мужебюна Басангова. С. 100.

⁹⁸ Там же. С. 100-101.

⁹⁹ Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003. С. 248.

девятом поколении.¹⁰⁰ Считалось, что если потомок шамана, которого посещает дух предка, отказывается продолжить шаманскую линию, то он непременно заболит, потому что его будут беспокоить духи.

Современные буряты говорят, что бурятские шаманы принимают свою должность как бы по наследству. Шаманом становится какой-нибудь член семьи, обладающий определенными способностями. Наставник дает молодому шаману знания о религиозных традициях, развивает его способности, учит распознавать болезни и лечить их.

Т.М. Михайлов в своих работах о бурятском шаманстве пишет, что у бурят вопрос о подготовке и посвящении шамана был делом всего рода.¹⁰¹ В решении вопроса сказывались личные, семейные, улусно-родовые и классовые интересы. Будущий шаман должен был пройти особую школу подготовки, побыть в учениках у старого опытного шамана. Учеба бурятского шамана длилась два-три года в зависимости от способностей кандидата – так считали М.Н. Хангалов и Б.Э. Петри.

У бурят, согласно описанию Б.Э. Петри, было пять ступеней посвящения шаманов, различавшиеся по званию шамана и комплексу атрибутов,¹⁰² но в литературе указывается, что едва ли женщины-шаманки у бурят проходили посвящение. Как отмечал этот исследователь, у аларских бурят возраст посвящения был равен 25, 37, 49, 61, 73 годам, то есть год возможного посвящения повторялся через каждые 12 лет,¹⁰³ – заметим, ровно через год после неоднократного (более чем двукратного) повторения 12-летнего календарного животного цикла, который, как считается, был усвоен монгольскими народами от соседей-тюрок едва ли более 1000 лет назад в связи с множеством иных культурных явлений. Однако позже такая информация в литературе представлялась и представляется до сих пор со ссылками на имя Б.Э. Петри – и скорее всего, утверждения о степенях посвящения шаманов со своеобразными экзаменами и вручаемыми шаманам знаками отличия не вполне соответствуют реальности. В самом деле, уж слишком компетентной должна была быть экзаменационная комиссия, испытывавшая каждого очередного шамана на следующую степень...

У калмыков, как пишет Э.П. Бакаева, дар «знающих» проявлялся в виде болезни, а также через ясновидение или контакт с каким-либо сверхъестественным существом.¹⁰⁴ Таким образом, приобретение такого дара среди калмыков явно имеет шаманские истоки, тем более, что «знающие» имели духов-покровителей – правда, уже довольно высоких рангов, среди которых преобладают буддийские персонажи.

Эвенки полагали, что шаманский дар передавался по наследству в роде или в семье, но иногда – не по прямой наследственной линии. Эвенки считали, что на действующего шамана воздействовали духи умершего шамана, иногда – души двух шаманов. Согласно Г.М. Василевич, у эвенков дух-владыка неба предоставлял шаманам их дар, духов-предков и помощников.¹⁰⁵ Эвенки говорили, что шаманы существовали с начала мира.¹⁰⁶ Я.И. Линденау писал о том, что у эвенков рожденный в рубашке является шаманом, если ее на теле новорожденного много – шаман будет сильный, если мало – будет слабый. Как ему рассказывали эвенки, шаманский дар передавался от отца или матери к сыну (ну да, разумеется, как и все прочее наследство), но не ко всем и не к любому, а к тому, кого и как духи выберут из ближайших родственников. По представлениям эвенков, духи мучают нового избранника до тех пор, пока он не станет настоящим шаманом. Шаманами у эвенков могут быть не только мужчины, но и женщины и девушки. Одежда эвенкийского шамана – это кафтан с ремешками и бубенчиками, как у якутов.

У эвенов люди становились шаманами по наследству или по решению стариков. Но Я.И. Линденау в середине XVIII говорил о том, что у эвенов умерший шаман посылает своих «дьяволов» (то есть духов-помощников), которые являются человеку во сне, человек получает от духов указания, как камлать, но может и изобретать собственные приемы камлания, если способен на это. Он же слышал, что у эвенов сильные шаманы после смерти становятся слабыми, а слабые – сильными.¹⁰⁷ По представлениям эвенов, умершие шаманы пугают обычных людей – тех, кто не испытывает склонности к шаманству. Наряду со своей собственной практикой шаманы у эвенов выполняли и все церковные обряды, и, как отмечал в своих путевых журналах И.Е. Вениамин, вовсе не отказывались принимать христианскую веру и креститься. На медвежьем празднике эвенские шаманы, в отличие от шаманов других народов, присутствовали и участвовали как все. Шаманы у эвенов практиковали лечение, предсказание, узнавание обид умерших, проводы душ умерших в Нижний мир-буни на сороковой день, гадания, предупреждения об опасностях. Они осуществляли малые камлания семейного характера и большие камлания – общественные, а также вели разговор со скорострительно умершим человеком.

У нанайцев, как пишет А.В. Смоляк, шаманский дар передается через поколение или по боковой линии, но в его передаче были и разнообразные исключения. Редко, но все же случалось, что у нанайцев становились шаманами лица «без шаманской родословной». Дух, который должен сделать человека шаманом, может вселиться в другого человека. Чаще всего нанайские шаманы шаманили для себя и не давали шаманов-потомков. Иногда у нанайцев шаманский дар передавался и по материнской линии. П.П. Шимкевич в конце XIX века отмечал, что в разряд шаманов переходили те лица из числа молодых парней, которые на первых порах помогали

¹⁰⁰ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981; Михайлов Т.М. 1987, С.94.

¹⁰¹ Михайлов Т.М. 1987 97

¹⁰² Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С.178.

¹⁰³ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 168.

¹⁰⁴ Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003. С. 250-272.

¹⁰⁵ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.

¹⁰⁶ Линденау Я.И. Описание народов Сибири, С. 93.

¹⁰⁷ Линденау Я.И. Описание народов Сибири, С. 68-69

дых шаманов старыми имеет место. Оно не имеет особого значения, и никто не мог объяснить, в чем именно оно заключается».¹¹¹ С такими высказываниями мы имели уже возможность ознакомиться по первоисточникам.

Коряки считали, что шаманский дар передается от отца к сыну. Однако при этом у коряков не было и нет ни шаманских родов, ни династий шаманов. По представлениям коряков, к будущему шаману приходят маленькие человечки, среди которых могут быть и души умерших родителей. В этом есть своя простая и понятная логика – ожидается, что духи, с которыми встретится будущий шаман, будут знакомы ему и его сообществу, и тогда среди них обязательно будут ближайшие покойники и следовательно – предки, а шаманский дар передается по наследству точно так же, как движимое и недвижимое имущество...

Ныне трудно проследить, каким образом происходило становление шамана у юкагиров и откуда шаман приобретал свой шаманский дар. Судя по фольклорным текстам юкагиров, в шаманских легендах и других фольклорных жанрах отразилось то состояние, при котором шаманство не имело профессионального характера и шаманы не рассматривались как особо избранные лица – если шаман имелся в каждом юкагирском селении, то очевидно, что у юкагиров, как и у эвенов, шаманство носило семейный характер и шаманской практикой занимались лица наиболее старшего возраста, в основном – мужчины, хотя в одном из текстов описывается шаманское камлание, совершаемое женщиной: героиня повествования посредством камлания отправляет героя-вредителя на небо. Почему именно вредитель должен был отправиться на небо, в Верхний мир, а не в Нижний – наверное, сейчас не объяснят и сами юкагиры.

У эскимосов тот, кому суждено было стать шаманом, слышал голоса, видел во сне своего духа-помощника – к их числу относились, волк, косатка, белый медведь, горноста́й, ворон, журавль. Эскимосские шаманы могли быть сильными, средними и слабыми. Шаманы у эскимосов имелись даже на острове Врангеля, куда в 1920-е годы переселилась небольшая группа эскимосов из бухты Провидения. У эскимосов были и целые шаманские семьи. Женщины-шаманки эскимосов считались сильнее шаманов-мужчин. Эскимосы говорили, что сила шамана заключена в его зубах, если к старости шаман терял зубы, то он терял и свою силу.

Среди эскимосов на острове святого Лаврентия шаманство переходило по мужской линии от отца к сыну. Как писал С.А. Токарев, у эскимосов Америки можно было купить шаманский амулет или заклинание, однако при этом для того, чтобы стать шаманом, нужно ждать, пока умрет шаман, чтобы завладеть его духами-помощниками или купить хотя бы одного из них. В 1932 году, как сообщал американский исследователь Э. Вебер, духи стоили по 150-200 долларов за штуку.¹¹² По тем временам это была весьма значительная сумма...

М. Элиаде собрал интересные данные о становлении шаманов у разных групп эскимосов: «У анмасальских эскимосов не ученик приходит к старому ангакоку (множественное число ангакут), чтобы получить посвящение, а шаман сам его выбирает еще в детском возрасте. Шаман выбирает его из мальчиков от шести до восьми лет, которых сочтет наиболее подходящими для посвящения, – "чтобы знание существующих высших сил было сохранено для будущих поколений". "Могут быть избраны только некоторые особо одаренные души, способные иметь видения, визионеры с истерическими склонностями. Старый ангакок находит ученика, а обучение осуществляется в строжайшей тайне, далеко от дома, в горах". Ангакок учит его, как уединиться возле старой могилы на берегу озера и там, потирая один камень о другой, ждать события: "И тогда из глубины озера или ледника выйдет медведь, пожрет все твоё тело, оставив только скелет, и ты умрешь. Но ты вновь обретешь свое тело, ты пробудишься, и твоя одежда прилетит к тебе". У эскимосов Лабрадора сам Великий Дух Торнгарсоак появляется в облике огромного белого медведя и съедает кандидата. На западе Гренландии, когда появляется дух, кандидат остается "мертвым" в течение трех дней...

У эскимосов иглулик это происходит иначе. Когда юноша или девушка желают стать шаманами, они приходят с подарком к мастеру, которого они избрали, и говорят: "Я пришел к тебе, ибо стремлюсь видеть". В тот же вечер шаман просит у своих духов, "чтобы они устранили всякие препятствия". Затем кандидат и его семья исповедуются в совершенных грехах (нарушение табу и др.), очищаясь тем самым перед духами. Срок обучения не очень длителен, особенно для мужчин. Он может даже не превышать пяти дней. Разумеется, потом кандидат продолжит свою подготовку самостоятельно. Уроки проводятся утром, в полдень, вечером и ночью. В этот период кандидат очень мало ест, а его семья не принимает участия в охоте.

Само посвящение начинается с операции, о которой нам известно очень немного. Из глаз, мозга и внутренностей ученика старый ангакок извлекает его "душу", чтобы духи узнали все самое лучшее о будущем шамане. В результате этого "извлечения души" кандидат обретает способность самостоятельно извлекать душу из своего тела и предпринимать мистические путешествия через пространство и в глубинах моря. Возможно, что эта таинственная операция определенным образом напоминает техники австралийских шаманов, описанные нами выше. Во всяком случае, "извлечение души" из внутренностей явно таит в себе "обновление" внутренних органов.

Затем наставник передает ему ангакок, называемый также кауманек, что значит "блеск" или "озарение ученика", поскольку ангакок представляет собой "таинственный свет, который шаман вдруг ощущает во всем теле, внутри головы, в самой сердцевине мозга – непостижимый фонарь, яркий огонь, дающий ему способность видеть в темноте как в прямом, так и в переносном смысле, и теперь он даже с закрытыми глазами может видеть сквозь мрак и замечать вещи и будущие события, скрытые от остальных людей; он может таким образом знать и будущее, и тайны других людей».

¹¹¹ Шаманизм народов Сибири, СПб., 2006, С. 37.

¹¹² Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С. 116.

У алеутов, как заметил И.Е. Вениаминов, «...весьма редко было, чтобы сын шамана вступал в ремесло отца своего. Вероятно, шаман при смерти своей или прямо запрещал им, или, объясняя ремесло свое с самой худой стороны, отбивал охоту у них.... Шаманы алеутские говорили, что не они накликали к себе духов (как у колош <тлинкитов.- А.Б.>), но духи сами вербовали себе своих служителей».¹¹³

С.А. Токарев, давая характеристику шаманства, также говорил о том, что у большинства народов шаман учился у старых, опытных шаманов, иногда начинал как помощник¹¹⁴ (добавим, что в Западной Сибири у энцев помощника шамана даже называли «дьячком», а у чуванцев на Анадыре – «посохом»). Это, как показывает обращение к материалу разных традиций, в целом не совсем соответствует действительности, причем наставничество шаманов и обучение молодых шаманов старыми опытными шаманами отмечается по преимуществу в весьма поздних наблюдениях. Чего тут больше – представлений о том, что подготовка классовых врагов и идейных противников имеет хорошо организованный характер и осуществляется в нескольких поколениях, или идей, согласно которым все знания, как хорошие, так и плохие, принадлежат старикам и их более ни от кого нельзя приобрести, или все же более или менее адекватные характеристики реальности – трудно определить.

С.А. Токарев говорил и о том, что у народов Крайнего Севера и Сибири женщины считались более сильными шаманами, чем мужчины. Он утверждал, в частности: «В пользу большой древности женского шаманства говорит и то, что названия шамана у якутов, бурят и алтайско-саянских народов различны – ойуун, бо:, кам), тогда как названия шаманки у всех трех групп одно и то же – удеган. Последнее, видимо, более древнее слово»¹¹⁵ Однако, во-первых, несмотря на то, что некоторые авторы действительно слышали нечто подобное – ведь говорили же чукчи В.Г. Богоразу «Женщина от природы шаманка, ей нечего готовиться»,¹¹⁶ а нганасаны считали, что женщины стоят ближе к миру духовного, чем мужчины, практика женского шаманства наблюдалась крайне редко, и материалы по женскому шаманству оказываются довольно скудными.¹¹⁷ По большей части рассказы о женщинах-шаманках являются достоянием фольклора, и они или фиксируются как рассказы-бывальщины, либо записываются этнографами как устные рассказы о достоверных событиях, однако же являются тем же пересказом бывальщин.

М. Элиаде обобщил возможности обретения шаманского дара следующим образом: «В Сибири и Северо-Восточной Азии главными методами отбора шаманов являются: 1) наследственная передача шаманской профессии; 2) природное призвание ("призыв" или "выбор"). Встречаются также случаи, когда шаманами становятся по своей воле (как, например, у алтайцев) или по воле рода (тунгусы и др.). Последние, однако, считаются более слабыми, чем те, кто унаследовал эту профессию или последовал "зову" богов и духов. Однако выбор, совершаемый родом, зависит от экстатического опыта кандидата: если такого опыта нет, то юноша, намеченный заранее на место старого шамана, исключается из перечня кандидатов...

Независимо от метода отбора, кандидат признается шаманом только после наставления двойного порядка: 1) экстатического (сны, транс и т. д.); 2) традиционного (шаманские техники, имена и функции духов, мифология и генеалогия рода, тайный язык и т. д.). Это двойное наставление, даваемое духами и старыми наставниками-шаманами, равнозначно посвящению. Иногда посвящение является публичным и само по себе составляет автономный ритуал. Однако отсутствие подобного рода ритуала вовсе не означает отсутствия посвящения: оно вполне может осуществляться во сне или в экстатическом переживании неопита. Имеющиеся у нас материалы о шаманских снах ясно показывают, что речь здесь идет о посвящении, структура которого хорошо известна в истории религий; здесь нет и речи о беспорядочных галлюцинациях и о чисто индивидуальной фантазии: эти галлюцинации и фантазирование соответствуют вполне определенным традиционным моделям, хорошо выраженным и с удивительно богатым теоретическим содержанием». Отсюда можно понять, что обретение шаманского дара и инструменты шамана относятся к тому комплексу явления, который является «остраняющим» избранника духов для большинства его сородичей, отличающим его от них вне воли людей, причем сами по себе эти явления выступают как знакомые членам социума и повторяющиеся внутри него в применении к другим шаманам-неопитам. Более того, очень важно, что становление нового шамана, в какие бы экзотические психологические формы оно ни облекалось наблюдателями и какой бы поведенческой экзотикой оно ни обставлялось традицией, ни в коем случае не является результатом соматической или психической болезни.

Итак, мы имели возможность убедиться в том, что разные этнические традиции представляют себе обретение шаманского дара по-разному. Более того, даже у одного народа существует несколько возможностей для того, чтобы человек стал шаманом и обрел шаманский дар, шаманские способности или шаманскую силу.

Довольно-таки естественным выглядит характерное для многих традиций утверждение о том, что шаманские способности имеют наследственный характер и передача шаманских функций от старшего поколения к младшему. Такой способ обретения шаманского дара хорошо осознается и самими носителями традиции, и теми, кто ее изучает – при этом безразлично, создается ли тут аналогия с материальным наследованием имуще-

¹¹³ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 197.

¹¹⁴ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С. 170.

¹¹⁵ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С. 171. На самом деле слово *удеган*, обозначающее женщину-шаманку в якутском языке и тюркских языках алтайско-саянской группы, заимствовано из монгольских языков, и по существу здесь все обстоит наоборот. Ошибается В.Федоров, видя в слове *удеган* тюркский корень *ут* (гораздо чаще *от*) – «огонь», и пытаясь приписать шаманкам роль «жриц» огня (Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М., 2003. С. 196). Неправда и Ж.К.Лебедева, которая пыталась в своих сочинениях сравнить название эвенской шаманки *удеган* (явным заимствованием из якутского языка) с эвенским словом *удэки* – названием женской доски для рукоделия.

¹¹⁶ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С.29.

¹¹⁷ См. например одну из немногих специальных работ: Дьяконова В.П. Шаманки и общество у народов Саяно-Алтая // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С.36-42.

ва, или же тут надо проводить аналогию с наследованием власти.¹¹⁸ Передача шаманского дара в сознании многих наблюдателей и исследователей ассоциируется с передачей неких скрытых знаний, которые семья, обладающая ими, желает хранить при себе. Такой взгляд на обретение шаманского дара устраивает и всех тех, кто считает шаманов психически ненормальными или неуравновешенными людьми – у них, мол, это семейное, о чем тут говорить... И тем не менее, как мы знаем, шаманский дар обретается не только по наследству, и исключений из его наследования, которые мы находим у самых разных народов, очень и очень много. Благоприобретенный шаманский дар чаще всего проявляется в тех случаях, когда в жизни будущего шамана происходит что-то необычное, будь то находка странного предмета, иное событие в его жизни или какое-то совершенное им действие. Эта точка зрения на шаманские способности, обретаемые подобным образом, также согласуется с представлениями о шаманах как не совсем нормальных людях – в ее формате шаманский дар может объясняться как последствия пережитого стресса. Ранние отклонения в поведении ребенка как признак шаманского дара тоже, очевидно, могли бы дать кому-то основания для того, чтобы поставить юному избраннику духов некий устрашающий диагноз... Таким образом, чисто психологические мотивировки приобретения шаманских способностей и склонностей оказываются различными, и уже это обстоятельство делает их не слишком убедительными.

Наконец, среди множества разных способов получения шаманского дара имеется и возможность самому научиться шаманить. И эта возможность, как тут ни будет возражать скептики, полностью вписывается во все остальные ситуации обретения шаманского дара. Если старшие относятся к ребенку как к будущему шаману – он поймет отношение родственников к нему как ненавязчивую обучающую установку на будущую профессию и будет ей следовать. Если какое-то событие в повседневной рутинной жизни человека станет для него знакомым в отношении шаманского избранничества – такой человек будет ориентироваться в своем поведении на тот шаманский опыт, которым он располагает как наблюдатель и слушатель шаманских ритуалов. Если кто-то из людей сам изъявляет желание научиться шаманить – то для него же самого в конце концов останется непонятным, что же именно побудило его принять такое решение, и тем более это останется неизвестным для окружающих. Тем самым список возможностей для получения шаманского дара закрывается – и он полностью перекрывает все логические возможности для приобретения шаманского звания. В целом же обретение шаманского дара чаще всего – за исключением самостоятельного научения, и то с оговорками – выглядит как соприкосновение с сакральной энергией, и неважно, когда оно имело место – в детстве, юности, в зрелом возрасте или за несколько поколений до рождения, если дар передается по наследству.

Почему же шаманы считаются избранниками духов, а не избирающими духов? Одно из объяснений этого феномена является довольно простым и состоит в том, что обретение шаманского дара не находит объяснений у наблюдателей в действиях самого будущего или начинающего шамана – следовательно, его поступки и действия выглядят мотивированными некоей иррациональной внешней силой, персонифицируемой как его дух-помощник. Другое объяснение того, почему же шаман считается избранником духов, которое не противоречит данному, будет изложено далее при обсуждении проблемы происхождения шаманства как культурного явления в ряду эволюционных преобразований религиозных систем.

Характер шаманства. Функции шаманов

Чем занимаются шаманы? Какие цели они преследуют при совершении своих зловещих и подавляющих психику обычного человека ритуалов, на что направлены их сверхъестественные знания? Современная популярная литература, и отчасти этнографическая литература 1930-х-1970-х годов создает в глазах читателей два полярных образа шамана. Первый образ – образ всемогущего обладателя сверхъестественной силы и энергетики, способностей и носителя тайных знаний. Второй образ – образ обманщика, ловко пользующегося суевериями, консерватора, классового врага новой власти. Третий образ создают сами коренные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока – это образ хранителя традиций и обладателя ценнейшего опыта, ушедшего навсегда и унесенного с собой целую сокровищницу культуры, так что современникам от нее ничего не осталось.

Как мы знаем из самых разных источников, у народов Сибири шаманы лечили людей, гадали, предсказывали будущее, призывали удачу в промысле, находили пропажу и потерявшихся людей, провожали умерших или, о чем писал К.Ф.Карьялайнен, должны были мешать возвращению покойника к людям,¹¹⁹ добывали души детей, снимая их с ветвей мирового дерева, растущего в верхнем мире, и приносили их женщинам, желавшим иметь детей. Атрибуты шаманов являлись средством связи шаманов с духами.

Шаманы хакасов делились на три категории. Сильные шаманы – *пугдур* имели 9 бубнов, они летали по всей вселенной куда угодно, руководили жертвоприношениями, лечили женщин от бесплодия, защищали от эпидемии скота. Средние шаманы – *пулгос* имели только один бубен и путешествовали только по ближайшим землям. Нижние шаманы – *чалапчики* владели гипнозом. Шаман мог быть лишен своего дара, у хакасов зло-

¹¹⁸ Любопытная ситуация складывается тогда, когда кто-то из исследователей начинает детально изучать механизмы наследственной передачи шаманского дара. Так, Т.Д.Булгакова в одной из своих работ утверждает, что у нанайцев шаманский дар передается по наследству по мужской линии, но далее. Через несколько страниц той же самой книги, отмечает, что иногда наследование шаманского дара происходило и по женской линии. Уместно задать вопрос – а какие еще линии наследования существуют, и можно ли вообще говорить о каких-то нормах, если выясняется, что у нанайцев шаманство передается по обеим линиям?

¹¹⁹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.1. Томск, 1994. С. 100.

вредного шамана могли даже судить сородичи. Был у них и обряд лишения шаманского дара. Шаманы хакасов происходили из самых разных социальных групп, среди них были и князцы, и бедняки.¹²⁰

У якутов шаманство имело фамильный характер: якуты говорили «в роду, где раз объявился шаман, он уже не переводится». Шаманы якутов были специалистами-профессионалами, занимались по преимуществу своим ремеслом. Якуты полагали, что женщины-шаманки *удаган* были более могущественными, чем мужчины. Каждый шаман имел своего духа-покровителя *эмэгэт*, и этот дух сам выбирал человека, которому хотел служить – он то и производил его в шаманы. Кроме духа-покровителя, якутский шаман имел своего двойника в облике зверя – орла, жеребца, быка, медведя и так далее. Душа шамана попадала в категорию сверхъестественных существ *Уор*, к ней относились души шаманов: колдунов, умерших нехорошей смертью.

Шаманы якутов занимались лечением, отделением душ умерших от живых людей, умилостивлением злых духов, предсказанием будущего, отвращением эпидемий и эпизоотий, насылали порчу, добывали кут – душу ребенка – для бездетных супругов, Атрибутом шамана были бубен и колотушка, которые мыслились как конь и плеть. Некоторые авторы говорят о том, что у якутов существовало особое белое шаманство, связанное с культом особого божества Аймы или Юрюнг аймы тойон «светлый создатель-господин», однако существование такого типа шаманства у якутов не подтверждается.

Шаманы шорцев были профессионалами в своем деле, они занимались лечением и просьбами удачи у духов. У тофаларов шаманами были как мужчины, так и женщины, у них шаманом мог быть любой человек, как правило, с 18 лет. Шаманы лечили людей и животных, искали пропажу, предсказывали будущее, освящали домашних оленей. У народов Алтая женщины-шаманки не могли камлать в Верхний мир, у этих народов женщина в качестве своих помощников присоединяла духов-предков по мужской линии.¹²¹ Кроме шаманов, у тюркских народов Алтая имелись разного рода ясновидцы – предсказатели по приметам человека, гадатели по чашке, лучку, сожженной лопатке, а также гадатели по чудесному камню, влияющему на погоду.¹²²

У бурят существовали белые и черные шаманы. Принадлежность шамана к белым или черным шаманам зависит от того, каким божествам они служили. М.Н. Хангалов говорил о том, что белый шаман ничем не отличался от черного, эти две категории шаманов отличались друг от друга только теми духами, которым они служили. Грань между белым и черным шаманством у бурят была неустойчивой, чаще всего белый шаман осуществлял родовые камлания, черный шаман обычно происходил из другого рода или племени. Белый шаман бурят избирался родом как родовой жрец, черный шаман был избранником духов. На белых и черных у бурят делились не только шаманы, но и кузнецы, однако распространяющийся ламаизм постепенно повлиял на статус шаманства в культуре и опустил все шаманство до черного. Бурятские шаманы в своем мировоззрении усвоили ламаистские мотивы, в частности, они переняли учение о переселении душ человека в животных. Ламы, в свою очередь постепенно перенимая от шаманов иные представления о мире и ритуалы, характерные для шаманов, загоняли *бохолдоев* – души умерших за Байкал, то есть туда, где жили шаманисты-эвенки. Многие исследователи сибирского шаманства, в частности Д.К. Зеленин, В.Ф. Троцанский, Т.М. Михайлов говорили о том, что белое шаманство стоит в иерархии культурных явлений выше черного, эти ученые усматривали в сообществе белых шаманов некое отдельное сословие или особый социальный слой, и даже приписывали им попытку создать особую религию и узурпировать жреческие функции. Некоторые исследователи пишут о том, что у бурят белые шаманы занимались жертвоприношениями божествам, а черные – лечением и защитой, но при этом некоторые шаманы могли быть «имеющими хождение на обе стороны», то есть быть белыми и черными одновременно. Это не значит, что такие шаманы могли приносить как добро, так и зло, они просто совмещали обязанности жрецов при божествах и практикующих шаманов в своих сообществах. У бурят, кроме белых и черных шаманов, имелись шаманки – к сожалению, нет сведений о том, делились ли женщины-шаманки на белых и черных – и колдуны. Буряты верили, что шаманы могут приносить людям как пользу, так и вред. Если шаманы вредили – им могли вынести приговор на общественном суде и закопать в землю живыми.

Т.М. Михайлов говорит о бурятских шаманах: «Шаманы вторгались во все сферы жизни верующих»,¹²³ но далее приводит такой перечень всех событий общественной жизни, на которых может или должен присутствовать всякий человек. Становится непонятно, то ли шаманы у бурят действительно установили тоталитаризм в обществе, то ли они попросту не противопоставляли себя всему сообществу и участвовали во всем, в чем надлежало участвовать рядовым гражданам. Видимо, второе все же ближе к истине.

Шаманы хантов и манси, как об этом пишет К. Карьялайнен, занимались определением и предсказанием опасности, преодолением неудачи в промысле, предсказаниями будущего, лечением, поисками души, принесением жертвы за прегрешение.¹²⁴ По его наблюдениям, приношение жертвы у хантов не является обязанностью шамана,¹²⁵ а это означает, что шаманская практика не связана с религиозной. Хантыйским шаманам их особое положение не давало никаких привилегий в обществе.¹²⁶ У манси, кроме шаманов, были еще специальные люди *кайлэн* «ворожей», «прорицатель», которые занимались гаданием, эти люди считались по рангу ниже шаманов. В старину манси говорили, что такой *кайлэн*-гадатель должен был иметь все зубы целыми – в связи с этим интересно, что у эскимосов целостность зубов также определяла шаманскую силу. Мансийские шаманы оказывали

¹²⁰ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

¹²¹ Таксама Ч.М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 11 и сл.

¹²² Баскаков Н.А., Ялмова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.

¹²³ Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980. С.262.

¹²⁴ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.3. Томск, 1996. С. 212.

¹²⁵ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.3. Томск, 1996. С. 216

¹²⁶ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.3. Томск, 1996. С. 243

помощь камланием во время трудных родов, камлали до и после промысла, указывали, где охотникам лучше всего добывать зверя и благодарили духов за добычу, они же определяли вид и количество жертв для общественных и семейных жертвоприношений.

Исследователи религиозных воззрений и практик манси говорят о том, что у манси существовало две категории служителей культа, действовавших на территориальных или поселковых святилищах – это, во-первых, хранитель культового места и, во-вторых, шаман. О существовании у обских угров наряду с шаманами особых служителей культа, то есть «жрецов», говорили еще почти 300 лет назад Г.И. Новицкий и Н. Витзен, опиравшиеся на совершенно разные и не связанные друг с другом источники. Должность хранителя культового места могла передаваться по наследству или была выборной. Как писал В.Н. Чернецов, хранители священных мест, выбиравшиеся из пожилых мужчин селения, были ответственны за целостность как самого изображения – *пупыга*, так и всего того, что находилось на священном месте – видимо, включая и сохранность приносимых даров. Хранитель культового места брал на себя заботы, связанные с «обслуживанием» божества – возложение даров, смену одежд, угощение божества во время церемонии. Если же на культовом месте присутствовал шаман, то он брал на себя активную роль – вступал в общение с духом-покровителем, выяснял угодность или неугодность жертвы божеству, передавал просьбы божества собравшимся. В таких случаях хранитель культового места отступал на второй план. Известны примеры, когда хранителем священного места был шаман – но тут в одном лице по тем или иным причинам совмещались изначально разные функции, которые и должны были исполняться разными лицами. В XX в., когда число шаманов у манси сократилось, на культовом месте чаще всего распоряжался его хранитель, обычно им был старший по возрасту мужчина из той фамилии, которая считала пупыга своим предком. В случае смерти или немощи хранителя священного места его обязанности переходили к сыну или следующему по возрасту брату.

У ненцев шаманы общались с особыми шаманскими духами *тадебцо*. Шаманы занимались лечением, предсказанием, нахождением потерянного, оказывали помощь в промысле, осуществляли проводы покойного. Шаманами среди ненцев могли быть как мужчины, так и женщины, но в некоторых источниках оговаривается, что «женщины вступают в отправление тадебейской должности только при недостатке наследников мужского пола».¹²⁷ Ненецкие шаманы делились на три категории по сферам своей активности. Шаманы *выдутана* камлали в Верхний мир, шаманы *яингы* – в Средний мир, они лечили людей и гадали о будущем. Шаманы категории *самбана*¹²⁸ камлали в подземный, Нижний мир. Шаман *самбана* имел в качестве одного из атрибутов посох (наверное, для того, чтобы ходить вниз по сферам Нижнего мира, спускаясь по воображаемой лестнице?). Духи-помощники ненецких шаманов разговаривали с верховным божеством Нумом, задавали ему вопросы, сообщали ответы Нума. Таким образом, верховное божество может быть задействовано в шаманской практике не только там, где оно играет сколько-нибудь активную роль в жизни людей, и где шаманы узурпируют, а, точнее, просто приобретают жреческие функции, но и там, где в религиозных воззрениях просто выстраивается логическая цепочка от мелкого духа – духа-помощника шамана до верховного божества, и тем самым роль этого божества в жизни людей становится более активной.

Шаманы *нганасан* занимались лечением, гадали, предохраняли от бед, толковали сны. У энцев тоже было три вида шаманов – первый не имел бубна совсем, другие имели разные бубны для камлания в верхний или нижний миры. Селькупские шаманы камлали в светлом чуме, когда осуществляли гадание, лечение или отыскание пропавших, в темном чуме шаманы практиковали фокусы и чревощание.

У саамов шаманы-нойды предсказывали будущее, искали пропавших людей, животных и вещи, насылали и лечили болезни, благоприятным образом действовали на психическое состояние соплеменников, приносили жертвы. Шаманами у саамов были мужчины и женщины. Шаманские способности нойд передавались по наследству, но можно было и самому научиться шаманить.¹²⁹ Особой одежды у саамских шаманов не было. Получив право быть нойдой, саам всей своей дальнейшей жизнью утверждал это право – ведь, разочаровавшись в его способностях, соплеменники могли перестать считать его «сильным нойдой», а «разжалованный» шаман покидал свое племя подобно свергнутому вожаку стада, и судьба его была столь же трагична. Шаманство у саамов, как и у большинства финно-угорских и самодийских народов – это скорее некоторая форма подвижничества, ведь недаром же многие нойды, как и ненецкие шаманы, относились к своему призванию как к тяжелому кресту. Подавляющее большинство нойд у саамов были бедны, так как не имели возможности постоянно заниматься своим хозяйством, а приношения сородичей своему нойде никогда не были обильными – обратив внимание, что точно то же самое наблюдалось совсем в другом регионе и у совсем другого народа, у *наинцев*.

Кетские шаманы гадали, лечили, предсказывали будущее, общались с духами, перемещались во времени и в пространстве. У кетов были добрые и злые шаманы – но трудно сказать, как надо относиться к этому сообщению: самих кетов всегда было мало, а счет их шаманов даже в лучшие времена шел не более чем на десятки.

Шаманы эвенков, как отмечает А.И. Мазин, имели генеалогические корни сверху – из Верхнего мира и и снизу – из Нижнего мира. Шаманы, имеющие корни снизу, занимались лечением, имеющие корни сверху – давали удачу, охотничью добычу, и поголовье оленей. Шаманский дар у эвенков переходил по наследству внутри рода. Эвенки полагали, что, если человек не хочет становиться шаманом, его духи так или иначе принуждают

¹²⁷ Шаманство народов Сибири. СПб., 2006. С.271.

¹²⁸ Как мы уже отмечали, вполне возможно, что именно от этого ненецкого слова происходит эвенкийское слово *саман* «шаман», которое и дало русское слово *шаман*.

¹²⁹ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С.191.

его к этому. Эвенкийские шаманы совершали обряды лечения, добывания детских душ, табуирования оленя, проводов душ умерших в Нижний мир. Как рассказывали сами эвенки, первыми шаманами в мире людей были женщины – здесь, как и у многих других народов, мы видим, что в женскую сферу деятельности смешаются наиболее иррациональные, наименее понятные для наблюдателя и недоступные для него компоненты шаманства, причем это делается посредством самых разных способов и приемов. В шаманском чуме эвенков были изображения умерших шаманов.

Вот как излагаются мотивы шаманского ритуала эвенков, одежда шамана и совершение камлания в «Описании Тобольского наместничества», составленном в Сибири в конце XVIII века: "Если у ково што поте-ряется, или шаман узнает у ково есть хорошей олень или какой зверь, то соберет людей, надевает на себе особливаго роду колчугу с побрекушками и бляхами, на коих зменные головки, бьет в бубен, скачет около огня, крича гой, гой, и предстоящие также ему подгаласничивают, а потом вытаравши глаза падает на землю хрюпя, из роту пена, по некоем време встанет, озиратся на все стороны, позевает как будто был в великом неступлении, потом встанет и сказывает предстоящим, что дьявол приносит (просит?) жертву такую-то, коя и отдается".¹³⁰ Здесь, безусловно, значимым для этнографического описания шаманской практики эвенков является развернутое описание шаманского костюма "кольчуги" с изобилием металлических элементов. Вероятнее всего, как можно судить по этнографическим аналогиям, это была одежда с металлическими бляшками и подвесками воронковидной формы, которые встречаются на шаманских – и не только шаманских костюмах тунгусских народов XIX-начала XX веков. Присутствие на шаманской одежде изображения змей ("змеиные головки") само по себе весьма любопытно, поскольку наличие элементов культа змеи в шаманстве эвенков далеко не очевидно. Не менее существенным замечанием оказывается и личная сугубо материальная заинтересованность шамана как мотив или повод для совершения камлания – хотя, надо полагать, она никогда ни у эвенков, ни у каких-либо других народов Сибири не составляла единственных причин и поводов для совершения ритуалов. Особенно интересно то, что согласно тексту данного "Описания...", экстаз шамана в процессе камлания на взгляд наблюдателя определенно оказывается мнимым ("как будто был в великом неступлении"). Впрочем, имитирование экстаза тоже должно осуществляться с неким особым актерским вдохновением.

У эвенков шаманы занимались лечением людей и оленей, предсказанием будущего, узнаванием обид умерших, провожали души умерших в Нижний мир-буни на сороковой день после смерти. На медвежьем празднике эвенские шаманы, в отличие от шаманов других народов, присутствовали и участвовали как все. У негидальцев шаманы лечили людей, искали краденые души, провожали умерших.

Шаманы орочей во время камланий просили удачу в промысле, осуществляли лечение больных, проводы умерших, благодарение духа-покровителя и помощников. Шаманы жертвовали своим духам-покровителям свиней, собак, петухов, жертвоприношения совершались в особых кумирнях. У орочей шаманами могли быть и мужчины, и женщины, в каждом роде был один сильный шаман и несколько слабых. Считалось, что у орочей были добрые и злые шаманы, однако же добрых шаманов всегда было больше – кажется, количество злых шаманов всегда завывают не очень компетентные наблюдатели. Шаманский дар у орочей передавался по наследству. Вместе с тем не приходится говорить об особой избранности ороческих шаманов – как пишет С.В. Березницкий, элементами шаманской техники владел почти каждый ороч.¹³¹ Л.Я. Штернберг, говоря о шаманстве орочей, полагал, что у этого народа шаманство началось с лечения, и позднее перешло на предсказание будущего.¹³²

У нанайцев были три категории шаманов – были шаманы-врачеватели (*нучи саман*, то есть маленький шаман), другие шаманы (*дан саман*, или большой шаман) лечили людей и совершали первые поминки, самые сильные шаманы – *касаты* или *касатэй* шаманы провожали души умерших в Нижний мир. Шаман мог добыть для женщины душу ребенка с дерева *амиа-мони*, если она хотела иметь детей. Шаманы также боролись с разнообразными злыми духами.

У большинства родов ульчей не было своих шаманов и они приглашали шаманов от соседей. Но у ульчей имелись собственные ясновидящие люди и колдуны, которые могли наслать на человека порчу. Во всех обрядах культов земли, неба и воды ульчские шаманы не принимали никакого участия, а на медвежьем празднике присутствие шаманов даже впрямую запрещалось.¹³³ Шаманы у удэгейцев, как и у других народов, занимались лечением, добыванием удачи в промысле, провожали покойников.

А.В. Смоляк пишет о том, что у нанайцев шаманский дар передается через поколение или по боковой линии, но были разнообразные исключения из этих правил. Редко, но становились шаманами лица «без шаманской родословной». Чаще всего нанайцы шаманили для себя и не давали шаманов-потомков – такими были массовые проявления шаманства у нанайцев. Т.Д. Булгакова, как и А.В. Смоляк, отмечает, что шаманский дар у нанайцев переходил по наследству по мужской линии, но иногда дар передавался по материнской линии (а по каким еще линиям мог переходить шаманский дар?). У нанайцев, кроме шаманов, имелись еще и специалисты-лекарки – тудин, считалось, что они умеют усмирять ветер. Шаман считается защитником рода, но у нанайцев есть рассказы о злых шаманах. Шаманы нанайцев умели изменять погоду. Имена духов нанайцы не называют из страха – а то духи, услышав свое имя, явятся к людям.

¹³⁰ Описание Тобольского наместничества. Новосибирск, 1982. С. 226.

¹³¹ Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999. С. 108.

¹³² Штернберг Л.Я. Гилыки, орочи, гольды... С. 435.

¹³³ Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 87.

Нивхские шаманы лечили больных и боролись со злыми духами *милк* и *кир* (*кинз*), а также предсказывали будущее, «прокладывали дорогу» путешествующим и гостям.

Цели шаманской практики юкагиров, как и у эвенов, были лечение больных и различные формы предсказания будущего. Наряду с позитивным воздействием шаман мог оказать и негативное воздействие на человека, в одном рассказе-быличке рассказывается о шаманских действиях, содержанием которых было вызывание негативных событий, влекущих гибель враждебного шамана. Согласно шаманским легендам юкагиров, в действиях шамана большую роль играли поединок или состязание шамана или его зооморфного духа-помощника с какими-либо силами зла - другим шаманом или духом-помощником другого шамана. Для победы над силами зла было не обязательно наносить вред шаману-сопернику: достаточно было нейтрализовать его духов-помощников, после чего шаман-противник должен был потерять свою силу.¹³⁴ У юкагиров один из фольклорных текстов содержит этиологическую трактовку "рогов" как части шаманского костюма, поскольку рога - атрибут обитателей нижнего мира (христианских чертей), люди нашивают рога на шапки с целью обмануть Смерть.

В.Г. Богораз писал о том, что функции чукотских шаманов - это «смотрение внутрь», то есть угадывание или предсказание, и заклинания - как благожелательные, так и злонамеренные. Он говорил, что у чукчей «шаманство всегда является своего рода подсобным промыслом», то есть шаманов-профессионалов у чукчей не было. Чукчи считали, что женщины чаще наделены шаманским вдохновением, но их сила меньше, чем у мужчин.¹³⁵ Чукотские женщины-шаманки владели всей техникой шаманства, но, в отличие от мужчин, не знали чревовещания, которое практиковалось шаманами-мужчинами. Путешественники наблюдали участие чукотских шаманов в религиозных обрядах. Но мы знаем, что у чукчей различались собственно шаманские камлания и обряды почитания семейных духов *мнэгьргын*, исполняемые членами данной семьи.

По словам В.Г. Богораз, сами чукотские шаманы говорят: «В нашем ремесле очень много лжи», и чукчи знают, что шаманы их обманывают. Тем не менее, анализируя реакции чукчей на практику их шаманов, можно сделать вывод, что программа альтернативного развития событий в реальном или ирреальном, точнее, в виртуальном мире (он все-таки поддерживается чем-то материальным, хотя бы соответствующими изображениями), создаваемая чукотскими шаманами, действует достаточно эффективно. Чукотские шаманы осуществляли свои действия и в отношении приезжих русских. Юрий Рытхэу в своем раннем рассказе «Прощание с богами» описывал, как старый шаман учил юношу своему ремеслу - но это вполне понятно: едва ли в 1960-е годы этот писатель мог себе представить, что на свете существуют какие-то иные способы приобретения традиционных знаний, нежели обучение у стариков, насильно навязывающих свою волю молодым...

В атрибутах чукотского шамана присутствовали красный и черный цвета, олицетворявшие доброе и злое шаманство, однако у чукчей не было черных и белых шаманов. Представления о том, что у чукчей были черные и белые шаманы, вызваны только одним - популярным в 1970-е годы романом Николая Шундика «Белый шаман». В этом романе белым шаманом по какой-то неясной причине назван главный герой Пойгыг, воплощающий доброе начало - однако: почитайте этот роман и увидите, что этот герой даже шаманом не является, а черным шаманом в нем называется настоящий шаман Вапыскат, по идеологии чуждый новому социальному строю...

Отличительная особенность шаманства чукчей от шаманской практики других народов Сибири - это наличие шаманов превращенного пола, то есть женщин, принимающих мужской облик, и мужчин, принимающих облик женщины. Шаманы превращенного пола сохраняют имя, но меняют произношение (мужчины переходят на женское произношение, женщины - на мужское), прическу, одежду, занятия и ориентацию. Впрочем, справедливости ради надо заметить, что последнее не очень детально выяснено и мы не можем с уверенностью говорить, какую именно роль играет чукотский шаман превращенного пола, гендерную или социoproфессиональную. Шаманы превращенного пола, перешедшие в статус женщины, выбирают себе мужа из близких родственников. Женщины превращенного пола, переходящие в класс мужчин, также меняют прическу, одежду, произношение, занятия, наряду с мужчинами участвуют в спортивных состязаниях (это далеко не всем известно, но у чукчей имелись спортивные состязания в беге и даже в борьбе не только для мужчин, но и для женщин). По некоторым данным, у таких женщин наблюдалась свобода в выборе брачного партнера - они могли вступать в связь с женщинами, но могли завести брак и с соседом-мужиной. Чукчи считали, что шаманы превращенного пола намного сильнее обыкновенных шаманов.

Приведем описание действий чукотского шамана, связанных с его способностью влиять на погоду, которое дал Ф.П. Литке: «Беспрестанные крепкие ветры надоели уже и чукчам. Между находившимися у нас в гостях, когда поднялась новая буря, случился, по счастью, шаман, который тотчас начал ее заговаривать. Обратясь к ветру лицом, ходил он взад и вперед, согнувшись и держась обеими руками за живот, кряхтел и кричал совершенно, как человек, имеющий жестокую резь в животе, так что я, не догадавшись сначала, и точно подумал, что у него сделались колики. Выдержав этот фарс с полчаса, стал он кряхтеть легче и легче, умолк и объявил, что ветер стихнет: мы ему поверили и не ошиблись, а шаман за добрую весть получил нож».¹³⁶ Остается неяс-

¹³⁴ У эвенов мотив поединка оленей-быков, часто встречающийся в вариантах сказки об умном и глупом брате, с одной стороны, явно восходит к шаманским легендам, с другой стороны, сохраняет этиологический характер в отношении рогов или «короны» как части шаманского головного убора.

¹³⁵ Басилов В.И. Избранники духов. М., 1984. С. 27.

¹³⁶ Литке Ф.П. Путешествие вокруг света на военном шлюпе «Сенявин» в 1826-1829 гг. 2-е издание, М., 1948. С.215.

ным следующее: или этот шаман был чрезвычайно искусен в общении с духами ветра, или же он был попросту неплохим метеорологом и заранее знал, что буря скоро стихнет...

У коряков шаманы занимались лечением, гаданием, борьбой со злыми духами, обладали способностью к наделению предметов магическими свойствами. Ительменские шаманы занимались «гаданием», то есть предсказанием будущего.

Эскимосские шаманы лечили больных, гадали, давали и меняли имя новорожденному. На похоронах шаман переносил недуги больного человека, которого брали на похороны специально для этой цели, на покойника, чтобы тот унес их с собой. Перед похоронами шаман вел разговор с покойником, задавал ему вопросы и поднимал вверх голову покойника с помощью палки и ремня. Если голова казалась легкой, ответ считался положительным, если тяжелой – отрицательным. Среди эскимосов, как считалось, были полезные и были вредоносные шаманы. Женщины-шаманки у эскимосов считались сильнее, чем мужчины – однако же о женском шаманстве у эскимосов нам мало что известно помимо самого такого сообщения. Представления о силе женщины-шаманок колеблются и явно имеют произвольный характер. Как писал В.Н.Басилов, пытавшийся разобраться в этом вопросе, у хантов и кетов шаманки слабее шаманов, у виллойских якутов, эскимосов – сильнее, а у алтайцев, тувинцев, сарыг-югуров, бурят первым шаманом была женщина.¹³⁷ То же, как мы знаем, рассказывали и эвенки.

Среди айнов имелись разные категории шаманов и близких к ним лиц. У них были люди, именовавшиеся ируська – «одержимые, безумные» с широким кругом даров и функций, тусу – женщины-шаманки, экаси – целители болезни, извлекающие ее из тела больного человека в виде куска мяса. Бог фокусов Хэтэрэ-камуи помогал шаманам в их ремесле.

Шаманство было распространено и на острове Окинава в Японии. Как пишет об этом Ж.М. Баженова, окинавские шаманы – почти всегда женщины, мужчин среди них встречается очень мало. Иногда мужчины, исполняющие роль шамана, описываются как «мужчины-женщины», но речь здесь идет не о сексуальных отклонениях, а только о ритуальном трансвестизме. Нередко мужчины-шаманы окинавцев имеют какие-либо физические недостатки: они могут быть слепыми; не иметь, например, руки; страдать от тяжелой болезни. Их физическая ограниченность является препятствием для выполнения ими сугубо мужских функций, и именно поэтому они играют в обществе ту роль, которая ассоциируется с женщиной.

Для обозначения шамана на Окинаве применяется термин юта. По мнению американского исследователя окинавской религии Уильяма Лебра, термин этот произошел от глагола ююнг, что означает «трястись», «дрожать». Сами шаманы полагают, что это слово имеет несколько уничижительный оттенок, и предпочитают более общий термин каминтю «человек-божество», который употребляется и по отношению к жрицам-норо. В то же время каждая шаманка имеет свою «специализацию», и в зависимости от нее носит определенное название. Например, словом синма называют в основном медиумов; юудати – тех, кто обладает способностью общаться с умершим в течение 49 поминальных дней и т.д. Иногда шаманок на Окинаве называют канкакаря «одержимая богом».

Окинавцы полагают, что шаманов выбирают боги – Kami. Самой первой предпосылкой для того, чтобы стать шаманкой является саадака умари (рождение с высокой духовной силой), т.е. шаманки уже рождаются с предначертанием свыше. Но большинство из них не сознают свое «саадака умари», свою судьбу избранников божеств до определенного времени, обычно до позднего подросткового возраста. Тогда боги-Kami прибегают к сираси-предупреждению, которое выражается в форме неопределенного болезненного состояния, сопровождающегося слуховыми и зрительными галлюцинациями, сомнамбулизмом, отсутствием аппетита. На этой стадии событий потенциальная юта обращается к какой-либо практикующей шаманке, и та определяет наличие у нее «саадака умари». Но только единицы из тех, кто испытывает это состояние, соглашаются с предназначенной им судьбой и приступают к выполнению роли шаманки. Большая же часть неофитов пытается избежать своего избранничества, либо они стараются всячески оттянуть начало выполнения своих обязанностей. Тогда божества наказывают их, заставляя пройти стадию Kami-даари (священное проклятие).

Kami-даари большинством шаманок-юта расценивается как самый тяжелый и несчастливый период в их жизни. Это время характеризуется болезненными ощущениями: продолжительными головными болями, судорогами в конечностях, кожными заболеваниями, галлюцинациями, летаргическими состояниями. Нередко такое состояние длится по несколько лет. Как правило, это «заболевание» не поддается диагностике и лечению даже самыми современными достижениями медицины. Родственники и соседи намекают будущей шаманке на ее возможное избранничество. Практикующая шаманка подтверждает этот факт и дает несколько советов, как надо молиться и что делать, но будущая шаманка должна вылечить себя самостоятельно. Потенциальная шаманка никогда не должна заменять или дублировать практикующую, от нее требуется найти свой собственный путь в практике.

После того как будущая шаманка определилась в своем намерении служить духам, ее основной задачей становится поиск и определение ее тидзи – особого духа, которому она будет служить, и который станет ее помощником. Обычно это долгий процесс, включающий посещение наиболее почитаемых мест и консультации с множеством шаманок. Особое внимание в этот период обращается на необычные сны и галлюцинации, поскольку именно они могут помочь определить то божество или того духа-предка, которому призвана служить

¹³⁷ Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. С. 27.

будущая шаманка. Достижение этой цели кладет начало регулярным ритуальным контактам новой шаманки со своим персональным каму – богом или духом.

Функции окинавских шаманок очень разнообразны. Они могут лечить болезни, толковать сны, предсказывать будущее, определять совместимость с супругом или супругой, предчувствовать грядущее разорение. Шаманки также способны общаться с душами умерших людей и передавать от них послания живущим родственникам. Например, очень часто после смерти близкого человека люди обращаются к юта, чтобы узнать, не страдает ли его душа. Нередко окинавцы приглашают шаманку, чтобы выяснить, как лучше расположить свое жилище, ведь от ориентации в пространстве дома зависит здоровье и удача его обитателей. Приглашают юта и в первые дни Нового года, чтобы попросить для семьи удачи в новом году.

Окинавцы полагают, что причиной болезни человека может быть пропажа его мабуи. Мабуи – это человеческая душа, дух. Стоит ребенку внезапно испугаться, и его мабуи исчезает: тогда ребенок заболевает. Конечно, мабуи может пропасть и у взрослых. Если мабуи исчезнет навсегда, то человек умирает. Определив, что причиной внезапной болезни человека стало исчезновение его мабуи, шаманка-юта вместе с кем-либо из членов семьи заболевшего молит о ее возвращении. Как видно из этого изложения, в практике шаманок Окинавы наблюдается много общего с сибирскими шаманами.

Рассмотрим в заключение, как соотносится мировоззрение и шаманская практика на материале другого народа – алеутов, и конкретно на описаниях шаманских камланий алеутов, сделанных Г.А. Сарычевым в последние десятилетия XVIII века. О мировоззрении и ритуальной практике алеутов Г.А. Сарычев пишет так: «Хотя признают они Бога всемогущим и всеблагим существом, но поклонения, жертвоприношения и молитв никаких не делают, говоря, что бог лучше, чем они сами, знает их нужды и без просьбы все то им дает, что для них полезно. Случающиеся с ними несчастья и болезни почитают происходящими от злых духов и в таком случае прибегают всегда к шаманам, надеясь, что они им пособят и дадут исцеление от болезни. Шаманы здешние не имеют особого одеяния и во время призывания духов не делают никаких чрезвычайных движений, но поют песни с прочими алеутами, сидя спокойно на одном месте и ударяя изредка в бубен. Бубны у них небольшие и те же самые, которые употребляются у них при всяких песнях и пляске».¹³⁸

Г.А. Сарычев дал описание двух шаманских камланий алеутов. Одно из камланий имело целью излечение больной женщины: «Из числа провожавших меня алеут из селения Акмеган один был шаман, который ввечеру по просьбе родственников одной больной женщины взялся ее лечить. Он сел подле больной с несколькими алеутами и запел с ними шаманскую песню, ударяя сам в бубен, потом через несколько времени вдруг все они замолкли. Причиной сему, как сказал мне толмач, было явление шаману духа: которого он и стал просить о сделании больной облегчения, на что дух будто бы долго не соглашался. Однако, наконец, по усиленной просьбе шамана, принялся лечить больную и объяснил притом, что она страдает за отца своего, который, когда ходил за промыслом зверей и китов, вынимал из голов мертвых людей мозг и мазал оным стрелки свои, за что, в наказание, так как сам он уже умер, напущен на дочь его один из злых духов, коему велено ее мучить. После чего алеуты снова запели песни, и через пять минут паки умолкли. Тогда шаман вторично разговаривал с подвластным ему духом и будто узнал от него, что дух входил в утробу больной, осмотрел всю болезнь ее и сделал пособие, почему и надеется, что она через три дни будет здорова. Шаман уверял, что призывал и другого духа, и что сей подтвердил ему то же; чем и кончилось шаманство. Шаманы за лечение никогда не требуют платы, а довольны бывают тем, что ему дадут, равно и духам никаких жертв не приносят».¹³⁹

Другое алеутское шаманское камлание, описанное Г.А. Сарычевым, было направлено на установление хорошей погоды: «Ввечеру услышал я в углу юрты стук бубна и пение, почему спрашивал толмача, что это значит. Он мне сказал, что тойон шаманит и призывает духов, дабы они установили хорошую погоду. Через четверть часа стал он громче кричать, наконец, вдруг затих и упал без памяти. Тогда все бывшие в юрте алеуты испугались, собрались около шамана и запели печальным голосом, прося духа о помиловании его. Несколько времени лежал он без чувства, напоследок опамятовался и сказывал всем с уверительным видом, что когда по призыву его объявился подвластный ему дух, тогда приказывал он ему наместо худой погоды восстановить хорошую, но дух на то не соглашался. За что тойон упрекал его непослушанием и упрямством, говорил, что когда он сего не исполнит, то подаст повод всем думать, что он не в состоянии того сделать, и тем причинит себе немалый стыд. За таковой выговор дух рассердился, напал на тойона и его мучил до того, что он лишился чувств. Во время сего беспмятства через откровение узнал он, что из его селения одна женщина, называя ее по имени, умрет сего лета и что погода не переменится прежде чем через три дни. Тогда можем мы ехать, говорил он, но не далее как до Макушинского селения, где опять задержат нас худые погоды, и нам не должно торопиться ехать далее, хотя тамошние жители и будут нам то советовать. Мне же предсказывал, что я по прибытии в Капитанскую гавань к судну найду своих спутников в не очень хорошем состоянии, и что хотя мы и будем сожалеть, для чего зимовали на сем острове, однако по наступлении лета пойдем в море и благополучно возвратимся туда, откуда пришли».¹⁴⁰

Сравнение описаний шаманских камланий алеутов конца XVIII века по описаниям Г.А. Сарычева с фонографическими записями В.И. Нохельсона, сделанными в начале XX века, среди которых есть записи хорового пения под бубен, индивидуального пения под бубен, а также игры на бубне, дает основание утверждать, что в ритуальной практике алеутов прослеживается преемственность, сохранявшаяся на протяжении 120 лет.

¹³⁸ Сарычев Г.А. Путешествие по Северо-Восточной части Сибири, Ледовитому морю и восточному океану. М., 1952. С.216.

¹³⁹ Там же. С.204.

¹⁴⁰ Там же. С.207.

Как и другие группы коренного населения Северо-Востока Азии, а также некоторые группы старожильческого русского населения, имели своих шаманов чуванцы. Насколько можно судить на основании источников, шаманы у чуванцев занимались предсказанием будущего. Действия шаманов привлекали к себе внимание довольно значительное: А.В. Олсуфьев отмечает: «...достаточно сказать, что безусловная вера в их предсказания и безотчетный страх, внушаемый ими, проникли даже до лиц духовного звания. Причетник Марковской церкви, благодаря близости к ним, более заметное влияние, чем священник, представляет этому первый пример»¹⁴¹. Интересно, что при характеристике народной медицины чуванцев, представляющей область положительных знаний, о шаманах не упоминается¹⁴². Говоря о языке, которым пользуются шаманы во время камлания, В.Г. Богораз, хорошо владевший почти всеми языками коренных народов Северо-Востока Азии, писал: «Наиболее курьезным является шаманство русских и обрусевших туземцев Колымы и Анадыря, шаманы, которые не знают никакого другого языка, кроме русского. Однако, «духи», даже говоря устами шамана, употребляют обычный бессмысленный жаргон, смешанный с исковерканными фразами коряцкого, якутского и юкагирского языков. Через некоторое время шаман призывает «переводчика» и в конце концов после недолгого спора, «отдельные голоса» посылают за «духом», умеющим говорить по-русски, который может передать и объяснить слушателям их приказания»¹⁴³. Данные примеры важны для нас тем, что в них шаманская практика – и в этом не может быть сомнений – возникла посредством имитации действий шаманов из числа соседних народов.

Если задаться целью сравнить и обобщить функции шаманов в разных этнических традициях, то множество общих черт становится видимым даже при беглом взгляде. К их числу относятся наиболее важные черты – это соприкосновение шамана с чем-то иррациональным (или рационально не объяснимым, например, болезнью),¹⁴⁴ его контакт с чем-то невидимым, например, в случаях отыскания похищенного или предсказания будущего, а также предвидения угрозы, или одновременно возможность оперировать невидимым и иррациональным, куда относятся все действия шамана, связанные с душами умерших, и сверхъестественными существами, то есть духами-помощниками, духами-покровителями, а также неконтактным взаимодействием с враждебными шаманами, если того требуют обстоятельства. Сфера иррационального, к чему относятся шаманские действия, хорошо соотносится с анимистической моделью мира и включает ее наиболее значимые части, прежде всего противопоставленные друг другу две сферы мира – Средний мир как мир живущих людей и Нижний мир как мир умерших, она также охватывает и отдельные группы сверхъестественных существ, из которых шаман обретает духов-помощников и духов покровителей, к которым принадлежат противостоящие шаману злые духи и всевозможные обитатели Нижнего мира или Верхнего мира. В области иррационального находится и объяснение всех происходящих событий и действий шамана – все происходящее вокруг рассматривается как действия духов или шаманов-их избранных.

В.И. Анучин писал о кетских шаманах: «Весьма нередко, в досужие дни, шамана просят пошаманить без всякой определенной цели, просто для развлечения, и в таком случае он заменяет сказочника. Обыкновенно при этом шаман рассказывает о странах и народах, попутно повторяет, иногда варьируя, общеизвестную сказку, легенду, предание. Шаманы, которые считаются лучшими, передавая разговор сказочных героев, мимируют и жестикуют, стараются речь каждого оттенить произношением, «на разные голоса говорят», звери рычат. Птицы кличут своими голосами, иногда это звукоподражание достигает виртуозности... Шаман, не обладающий способностью создавать сказки и легенды, не умеющий изобразить героя, не будет иметь успеха».¹⁴⁵ Перед нами в этом описании налицо процесс секуляризации фольклорной традиции в сочетании с синкретическим искусством исполнения фольклорных произведений. Исключительно важно то, что в таком шаманском исполнении фольклора преобразования текстов исполнителем имеют целенаправленный характер – только очень жаль, что современные фольклористы уже не смогут отличить среди доступных им вариантов текстов спонтанные исторические трансформации фольклорных сюжетов от шаманских инвенций, ценность которых при изучении живой фольклорной традиции была бы очень значительной.

Вместе с тем, как можно понять из всего сказанного, далеко не все области обращения людей со сверхъестественным и таинственным являются привилегией шаманов. Почти повсеместно у самых разных народов существуют специалисты-лекари, причем лекари такого свойства, практика которых должна быть отделена от традиционной медицины как области положительных знаний, у этих же народов существуют колдуны, а также наряду с ними имеются разнообразные категории «знающих», способности которых не зависят от духа-помощника как главного отличия шамана от других носителей реальных и ирреальных знаний.

Духи-помощники шаманов

Из всех мыслимых духов, населяющих Средний мир – мир людей и иные всевозможные миры, духи-помощники шамана составляют, как кажется, ту категорию, которая максимально приближена к людям. Мирча Элиаде пишет в своей книге «Шаманизм. Арханческие техники экстаза»: «Потребовалось бы несколько томов,

¹⁴¹ Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи, стр. 83–84, прим. 2.

¹⁴² Там же, стр. 87–88.

¹⁴³ В. Г. Богораз. Чукчи, т. II, стр. 123.

¹⁴⁴ Здесь не следует противопоставлять шаманской трактовке болезни медицинский взгляд на состояние здоровья человека и его изменение. Современный врач, конечно, поставит больному научный диагноз, объяснит с большей или меньшей достоверностью причину болезни и назначит рациональное лечение – но и он не в силах будет дать ответ на вопрос, почему в одинаковых условиях одни люди заболели, а другие – нет, и в таких случаях шаманские теории о вселении духа болезни или похищении души больного сохраняют объяснительную силу.

¹⁴⁵ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 235.

чтобы должным образом проанализировать все проблемы, связанные с самой идеей "духа" и его гипотетическими связями с людьми, поскольку "дух" может быть как душой умершего, так и "духом Природы", мифическим животным и т. д. Но при исследовании шаманизма не обязательно заходить так далеко; достаточно определить позицию шамана по отношению к его духам-помощникам. Мы легко убедимся, что шаман отличается, например, от "одержимого": шаман повелевает своими "духами" в том смысле, что, как человеческое существо, умеет налаживать контакты с умершими, "демонами" и "духами Природы", не становясь при этом их орудием. Несомненно, среди шаманов встречаются настоящие одержимые, но они являются скорее исключениями, которым есть свое объяснение». Во-первых, эти духи сами избирают человека для того, чтобы заключить с ним союз и служить ему – такова точка зрения самих шаманов и тех, для кого они осуществляют свои ритуалы, на природу шаманских способностей и на исходное направление отношений духов с людьми, и таков же классифицирующий признак шаманства, отличающий его от собственно религиозных практик. Значит, образ духа-помощника должен вписываться в опыт ментальной активности будущего избранника духов. Во-вторых, эти духи должны показываться своему шаману и тем людям, для кого шаман осуществляет свои камлания, а это значит, что они должны быть узнаваемыми. В соответствии с этим на роль духов-помощников прежде всего могут претендовать иррациональные сущности, принимающие облик знакомых существ, то есть тех существ, с которыми у человека есть опыт общения и контакт. Далее, в роли духов-помощников могут оказаться такие сверхъестественные существа, которых никто на самом деле никогда не видел, но которые знакомы по фольклорным повествованиям или по рассказам о том, как устроены Верхний мир или Нижний мир. Еще одна категория духов, которые должны быть хорошо знакомы людям – это духи предков в близких поколениях, память о которых еще жива среди обитателей Среднего мира, и которые мыслятся как носители доброго начала: если человек творил добро в Среднем мире, от него того же ждут и тогда, когда он пребывает в другом мире. Наконец, в роли духов-помощников могут оказаться такие духи, как хозяева стихий природы или обитатели стихий природы, которые, совсем как люди, могут быть связаны с избранником родственными отношениями.

У алтайских шаманов имелись две категории духов – духи-покровители, как бы персональные божества самого шамана, и духи-помощники, выполнявшие его волю. Покровителем шамана может быть сам Ульген – верховное божество, его сыновья (их у Ульгена имеется от семи до девяти, с числом его дочерей есть некоторая неясность), божество огня, духи-хозяева гор, в роли духов-помощников выступали тэс – предки шамана или служебные духи, вызывавшиеся ударами бубна. Важную роль в шаманстве алтайцев играл дух огня От-апа – мать-огонь, его обязательно угощали при начале камлания. По воззрениям алтайцев, двойники умерших шаманов оставались на земле и также могли становиться духами-помощниками новых шаманов. От тэс – предков шамана алтайские шаманы получали призвание и свой шаманский дар. Помощником шамана был также дух-хозяин бубна и душа-юла того животного, из шкуры которого сделан бубен. Алтайцы полагали, что во время камлания по мирам путешествует не сам кам-шаман, а его душа-юла или его духи-помощники. Точно так же они считали, что при жертвоприношении к богам попадает не само жертвенное животное, а его душа-юла.¹⁴⁶

Все действия, которые совершал шаман, осуществлялись его духами, которых он призывал в начале каждого камлания. Одни духи сообщали шаману причины болезни человека, указывали, где найти затерявшуюся душу больного; другие помогали ориентироваться и передвигаться во время камлания в разных сферах вселенной; третьи – охраняли от злых духов, враждебных шаманов и т.д. Поэтому шаман условно называл их панцирем (кужак) или обручем (курчу), так как они обвивали его тело. Некоторые из духов доставляли жертву боже-ству или духу, неся сосуды с жертвенными напитками или ведя животное-двойника приносимой жертвы.

Н.А. Алексеев говорит о том, что у алтайцев духом-помощником шамана был также умерший шаман, причем кто именно – это мог определить опытный шаман. У сильных алтайских шаманов могло быть 10-12 духов-помощников, у слабых имелось 1-2 духа-помощника. Сильный шаман мог отнять духов у слабого. У кумандишцев, у которых шаманский дар переходил от отца к сыну и внуку, этот дар также мог давать дух Курултай – сын дочери Ульгена и шамана. Новых духов-помощников шаманы получали три раза в год – в феврале, августе и ноябре. Духи-помощники охраняли шамана от враждебных духов, они могли приходить к шаману и начинать служить ему самостоятельно. Часть духов-помощников шамана переходила к потомкам еще при жизни шамана, владевшего этими духами. У чалканцев духами-помощниками были люди, горный козел и лось. Изображения духов-помощников рисовали на бубне. Там могло быть и лицо самого духа-хозяина бубна. У хакасов стать шаманом мог заставить человека дух горы, болезни или дух умершего шамана. Дух-помощник шамана мог принимать разные образы. У шорцев хозяин или хозяйка бубна были не только помощниками шамана в его ремесле, но и становились супругами шамана. У тувинцев положение шамана определял горный дух или дух шамана.¹⁴⁷

Шаманы якутов, кроме своих духов-помощников, привлекали к себе также духа-хозяина огня или духа-хозяина территории. Различались дух-покровитель эмэгэт (обычно это души умерших шаманов) и духи-помощники кэлэны. Духом-покровителем шамана эмэгэт могла быть также одна из дочерей хозяина верхнего неба. Иногда у якутов помощниками шаманов были духи эвенкийских шаманов (вот куда идет культурное взаимодействие), шаманы говорили с такими духами по-эвенкийски.¹⁴⁸ Духи-помощники шаманов имели специализацию по болезням, которые они должны были лечить. У бурят шаманам помогали пять почитаемых огигонов – соболь, белка, горностаи, хорек и заяц.

¹⁴⁶ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 48.

¹⁴⁷ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.

¹⁴⁸ Серощевский В. Якуты. М., 1993. С. 604-605.

У хантыйских и мансийских шаманов имелись дух-покровитель, небесная жена и духи-помощники.¹⁴⁹ Духов-помощников обычно было 7 – самым сильным считался медведь, другие духи-помощники – конь, орел, лось, самые слабые помощники шамана – это волки и собаки.

У нганасан и эписев в качестве духов-помощников шаманов выступали животные – волк, выдра, таймень как духи Нижнего мира, орел, журавль, олень как духи Верхнего мира. У нганасан каждый дух-помощник шамана *дымада* имеет свою песню, и свой ритм бубна. У ненцев шаманские духи-помощники разговаривали с главным божеством Нумом, задавали вопросы, сообщали ответы Нума. В.Н. Басилов пишет в своей книге «Избранники духов» о том, что у ненцев и хантов шаманы покупали духов друг у друга.¹⁵⁰ Духов-помощников у шамана могло быть очень много – однажды нганасанский шаман за сеанс поменял шестнадцать духов-помощников.

Духами-помощниками селькупских шаманов были разные животные, а также антропоморфные существа-уродцы – безголовые, однорукие. В таких случаях внешние физические особенности сверхъестественных существ сами по себе говорят об их принадлежности к какому-то нечеловеческому миру. Селькупы считали, что половина духов-помощников умирала с шаманом, другая расходилась по миру.

У эвенков в качестве духов-помощников шамана выступали духи верхнего мира – предки, также духи-помощники шамана – это лось, рысь, медведь, волк, ворон, дикий олень, россомаха, пресмыкающиеся, из рыб – таймень и даже дерево, и духи Нижнего мира – мамонт, змея, лягушка, ящерица, рыба, души-мугды, принадлежавшие умершим людям. У сильных эвенкийских шаманов находились в подчинении духи неведомых стран. У шамана имелись и подчиненные чужеродные духи. Эвенки считали, что после смерти шамана его духи-помощники разбредаются кто куда и ищут нового хозяина. Дух-покровитель у эвенкийского шамана тоже есть, он принадлежит Верхнему миру. В качестве главного духа-помощника шамана называли Харги – одну из главных фигур Нижнего, подземного мира, антагониста доброго божества эвенков Сэвэки. Эвенки полагали, что будто бы есть особые шаманские миры, куда уходят души умерших. В шаманском чуме эвенков имелись изображения умерших шаманов. На фотоснимке конца XIX-начала XX в., запечатлевшем захоронение эвенского шамана на Средней Колыме зафиксированы изображения гагар на четырех столбах, стоящих по углам вокруг поставленного на земле гроба – гагара весьма часто выступает как дух-помощник шамана. А.Ф. Анисимов, много занимавшийся религиозными воззрениями и шаманством эвенков, отмечал, что, если шаман не рискует идти дальше по той или иной шаманской дороге, то посылает по ней своих помощников.

Как писал Л.Я. Штернберг, у нанайских шаманов духи-покровители *аими* имеют противоположный по отношению к шаману пол, и таким образом союз шамана и его *аими* – это брачный или по крайней мере любовный союз. В качестве духа-покровителя *аими* мог выступать дух умершего предка или родовой дух, который из любви к своему потомству руководит шаманом. Без *аими* нанайского шамана не бывает. У сильного шамана должно было быть три *аими*. Кроме духа-покровителя – *аими*, у шамана есть духи-помощники – *сэвэны*. Помощниками шамана-*сэвэнами* были лиса, колонок, соболь, орел, ястреб. Однако шаману надо быть осторожным в общении с духами – в мире духов есть не настоящие *аими*, которые обманывают человека. На практикующего нанайского шамана весьма энергично воздействовали духи умершего шамана, иногда – двух шаманов.

Л.Я. Штернберг говорил и о том, что у нанайцев шаман вступал в брак с духом-*аими*, и в своих исследованиях религии и шаманской практики народов Сибири такие же отношения между шаманом и его духом выявлялись у якутов, бурят, селькупов, юкагиров, алтайцев, угорских народов. У селькупов женой шамана может быть дочь водяного духа или лесного духа. Она правила лодкой, когда шаман плыл на лодке по шаманской реке. У бурят первый шаман родился от союза женщины и орла. Обратим внимание, что почти все такие ситуации можно отыскать в фольклорных сюжетах, не связанных с религиозными воззрениями и тем более с шаманством, потому что те сюжеты, которые по тем или иным причинам утрачивают сакральный характер, превращаются в нарратив не только по соотношению с верованиями, но и по своей прагматике, приобретая чисто развлекательный характер, и по характеру (нерегламентированности) и частоте исполнения. А.В. Смоляк отмечает, что у некоторых нанайских шаманов духи-покровители *аими* были из духов категории *амбан*, то есть духов-хозяев. Изображения духов шамана были узнаваемыми, у нанайцев их имелось не меньше 8 категорий. Духи-помощники шаманов, по представлениям нанайцев, не меняются с их возрастом. Они, как рассказывают, антропоморфны или зооморфны, но могут превращаться и в зверей. Духи-помощники шаманов могут передаваться по наследству от одного шамана к другому. Иногда нанайские шаманы звали себе на помощь духов-хозяев мест. Изображения духов могут оказаться «пустыми», и тогда нанайцы их выбрасывали. Современные нанайцы, которые вели беседы с А.В. Смоляк о шаманах, отрицают сексуальную связь шаманов с духами – то есть они как бы не подтверждают то, что их предки в недавнем прошлом рассказывали Л.Я. Штернбергу, сейчас они говорят, что духи – помощники и защитники.¹⁵¹ Вообще, как считают нанайцы, изготавливать фигурки духов вообще не обязательно, потому что фигурок, которые может сделать человек, немного, в то время как духов в окружающем мире гораздо больше.

¹⁴⁹ Иватов И.А. Югра. Лянтор, 1998. С. 62-63.

¹⁵⁰ См. также Михайловский В.М. Шаманство. Тюмень, 2004. С. 101.

¹⁵¹ Стоит задуматься – вот типичный пример разницы в представлениях, полученных разными исследователями в разное время. Л.Я. Штернберг, когда он расспрашивал нанайских шаманов об их отношениях с *аими*, был еще молодым человеком, а общество нанайцев было еще вполне традиционным. А.В. Смоляк, изучавшая нанайское шаманство в 1950-е-1960-е годы и позднее, во-первых, застала у нанайцев уже совсем другое состояние традиционной культуры, во-вторых, кто же станет рассказывать об интимных отношениях шаманов со своим покровителем или шамана со своей покровительницей даме почтенного возраста, приехавшей из самой Москвы?

А.В. Смоляк отмечала, что у каждого нанайского шамана были свои собственные представления о мире и духах и имелось по нескольку духов-помощников. Главным покровителем шамана была Энин мама. Среди духов-помощников встречались духи, становящиеся или являющиеся мужьями, женами, братьями, сестрами шамана. Шаманская душа *нѳукта* могла покинуть шамана, тогда он терял силу и умирал. Тогда *нѳукта* вселялась в нового шамана. Нанайские шаманы осуществляли камлание для излечения самого шамана, помогали беременным, узнавали о пропавших вещах, о причине внезапной смерти. Особой функцией нанайских шаманов было хранение душ детей. Для того, чтобы охота была удачной, шаман должен достать связки носов животных, которых убьют на охоте люди, из Верхнего мира. Шаман также осуществлял большие поминки *каса* – во время таких поминок он осуществлял перевоз душ умерших в загробный мир.

По представлениям нанайцев, духи-ассистенты, помощники и охранители, были почти у каждого человека. Так, помощниками охотников были особые духи-*эдехэ* и женщины, хозяйки тайги. Охранители-*этугдэ* были у тудинов, занимавшихся лечением и заговариванием ветра. По описаниям нанайцев, дух-охранитель *этугдэ* сидит на плече у человека. Были большие и малые охранители-*этугдэ*, очевидно, различающиеся по степени своей силы. Нанайцы верили, что охранитель-*этугдэ* был у каждого человека, но от некоторых он уходил. Даже самые обыкновенные люди, а не только шаманы, имели духов-помощников-*эдехэ*.¹⁵²

У ульчей духами-помощниками шамана были змеи, черви, различные животные. Л.Я. Штернберг отметил, что у негидальского шамана было три духа-помощника, три сестры-тунгуски, дочери одной матери. У юкагирского шамана среди духов могло быть несколько возлюбленных.

У нивхских шаманов были две категории помощников – духи *кехи* и *панг*. Дух-покровитель шамана *Узму кехи* "живет в его душе-уз. По представлениям нивхов, шаман получает помощника-*панг* во время болезни, когда он призывается духами на шаманское служение. Фигурка духа-помощника *натанг* дает советы шаману. У нивхов плохие шаманы могли красть у сильных шаманов их главных *кехи*" – духов помощников. Согласно Л.Я. Штернбергу, нивхские шаманы обращались к морю – *тол*, горам – *пал* и небу – *кур*. Камень с дыркой нивхи называли *толфанг* и видели в нем предмет, символизирующий духа-хозяина водной стихии. По воззрениям нивхов, в войне нивхских шаманов друг с другом побеждает тот, у кого больше душ или духов-помощников (душ у нивхского шамана хоть и больше, чем у простого нивха, но не более четырех). Нивхи считали, что духи-помощники побежденного шамана переходят к победителю и начинают служить ему. Иногда у нивхских шаманов духами-помощниками были животные: так, шаманка, у которой духом-помощником был морской лев, подражая ему, глотала камешки.

По шаманским легендам юкагиров, в качестве духа-помощника шамана выступают следующие животные: мамонт, гагара, медведь, собака, орел, бык, а также духи-невидимки, очевидно, имеющие антропоморфный облик. В.А. Туголуков писал, что у юкагиров духами-помощниками шаманов являются также лось, волк, лиса, ворон и кукушка.¹⁵³ Что касается мамонта, то он почитался юкагирами и эвенками как живое существо (останки этих животных находили в мерзлоте довольно часто) и был известен эвенкам Якутии под названием *тор хокэнни* "земляная корова": это же название было заимствовано у эвенов юкагирами. Восточные эвенки называют мамонта *кями* (вероятно, заимствование из корякского *камак* "злой дух, мамонт": мамонт считается духом подземного мира). Один из юкагирских фольклорных текстов содержит обращение за помощью непосредственно к духу-хозяину тайги. В отличие от шаманской практики соседствующих с юкагирами народов (например, эвенов, у которых аналогичные представления почти не сохраняются), по воззрениям юкагиров шаман мог принимать облик животного, манифестирующего своего духа-помощника, при этом обратное превращение в человека могло быть осложнено и не всегда оказывалось успешным.

Как писал В.Г. Богораз, у чукчей духи-помощники шамана принадлежали к обширному семейству злых духов-*кэльэт*. Чукчи полагали, что существуют три вида *кэльэт*. Одни *кэльэт* охотятся за душами и телами людей, другие *кэльэт* – это людоеды, живущие на отдаленном берегу, третьи – это духи-помощники шамана, которые обычно прячутся в необитаемых местах и приходят на призыв шамана.

Шаманские духи-помощники чукчей весьма злонаправны, даже по отношению к шаману, с которым они имеют дело. Если он не исполняет всех их приказаний, касающихся одежды, обычаев жизни и шаманских обрядностей, они сердятся и всячески карают его, а в случае дальнейшего неповиновения могут даже убить его.

Чукчи говорили, что, если духи недовольны кем-либо из присутствующих при шаманстве, то они вымещают свою злобу на шамане. Поэтому зрители, наблюдающие шаманское камлание, должны быть очень осторожны и всеми силами стараться не помешать духам-помощникам. Злые духи-*кэльэт* не нападают на шамана, так как он может повредить им – глядя на мир со своей стороны, они в свою очередь считают шаманов злыми духами, живущими в мире людей.

Духи-помощники чукотских шаманов могут быть зооморфными. В этом случае шаманы могут даже менять имя и принимать имена своих любимых духов.¹⁵⁴ Духи зверей говорят голосами этих зверей. Образцы чревоуговения, которым владели чукотские шаманы, даже записывались на фонограф. Другие духи-помощники шаманов используют бессмысленный жаргон, смешанный с исковерканными словами корякского, якутского и

¹⁵² Смоляк А.В. Шаман... М., 1991. С. 50.

¹⁵³ Туголуков В.А. Кто вы, юкагиры? М., 1979.

¹⁵⁴ Так, название поселка и реки Кебернеем на Чукотке легко объяснимо из чукотского языка как «росомашья река». Но сами чукчи говорят, что река и была названа не по животному, а по имени богатого чукчи по имени Кэнэр («росомаха»), который жил в этих местах и был похоронен на этой реке. Такое имя у человека могло появиться в одном случае – если он был шаманом и взял имя своего духа-помощника.

юкагирского языка. Юкагирские шаманы тоже подражали при камлании голосам зверей и птиц, то же самое делали шаманы у западных эвенков.

У коряков, как писал Я.И. Линденау, к шаману в качестве помощников приходят маленькие человечки, в том числе души умерших родителей. Это обстоятельство нам понятно: при уменьшении коллектива духов, что является следствием развития и конкретизации представлений о мире духов, в нем обязательно будут присутствовать ближайшие к живущим покойники и следовательно – предки.

Эскимосы считали, что помощниками шамана могли быть дух моря, хозяин вселенной, духи скал, рек, заливов, мысов. Раз в месяц шаман приносил им жертвы. У шаманов также были временные духи-помощники – души умерших, злые духи, которые забирают к себе живых людей.¹⁵⁵ Сильные шаманы, согласно воззрениям эскимосов – это бывшие опытные охотники. Злонамеренный шаман-отравитель пользовался в своих целях мясом покойника. Перед первой охотой у эскимосов шаман опрашивал духов с помощью колотушки, расспрашивал голову первого добытого моржа, возвращал морю кусочки ластов. У эскимосских шаманов духи говорят на других диалектах эскимосского языка, а не на том диалекте, который использует шаман для повседневного общения с сородичами. Так, шаман из Наукана, жители которого говорят на особом диалекте, разговаривал со своими духами на диалекте чаплинских эскимосов. Уместно заметить, что для эскимосов было характерным знакомство с диалектами соседей, и нет ничего удивительного в том, что эти диалекты стали использоваться в шаманской практике.

Вообще использование иноязычных элементов или смена языка в шаманстве народов Сибири использовались достаточно широко. В лечебном камлании эвенского шамана из Булуна использовано очень много якутских слов. При изучении эвенкийских шаманских заклинаний, записанных в 1740-е годы Я.И. Линденау, оказалось, что один из зафиксированных им ритуалов исполнялся на эвенском, а не на эвенкийском языке – видимо, шаман-эвен был приглашен к эвенкам специально для совершения этого камлания, а использование в нем другого языка оставалось незамеченным два с половиной столетия. Как уже отмечалось, шаманы в Якутии и на Чукотке, среди которых встречались и русские старожилы, пользовались в камланиях набором слов из самых разных языков – чукотского, юкагирского, эвенского, якутского, русского.

У шаманов айнов в роли помощников выступали кузнечики, вороны, журавли, утки, черви, сверхъестественные демонические птицы, а также дух аконита – ядовитого растения, использовавшегося для приготовления охотничьего яда.

Состав духов-помощников шаманов, как мы видим, в разных традициях очень разнообразен. Здесь есть и антропоморфные духи, которые могут даже вступать в связь или брачный союз с шаманом и образовывать семейства, как у нанайцев – и это не удивительно, поскольку связи с предками и умершими соплеменниками в анимистическом мировоззрении вообще не прерываются, даже если обрыв этих связей и манифестировался в похоронных обрядах нанайцев и ульчей как обрыв нити, связывающей умершего с миром живых. Здесь есть духи-населенники стихий и окружающих областей природы, с которыми могут встречаться охотники и рыболовы, причем это не духи-хозяева, не локальные божества – это духи, не оказывающие покровительства, не обещающие благоденствия и не требующие жертвоприношений. Наконец, здесь есть весь животный мир, все представители фауны, встречающиеся в тундре, тайге, в реках, озерах и морях. Таким образом, количество тех существ, тех духов, кто является избирающим шамана и поступает на службу к шаману как его помощник или покровитель, достаточно велико и состав их разнообразен настолько, что в нем отражен весь окружающий мир.

Резким контрастом к этому многообразию духов-помощников является относительно небольшое количество тех людей, которых избирают духи в качестве своих сюзеренов. Способами сгладить этот контраст и соблюсти равновесие между шаманами и нешаманами является возможность шамана иметь нескольких различных духов-помощников, способность шаманов из одного этноса иметь разных духов-помощников, а также возможность менять своих духов-помощников по мере надобности, приобретать их тем или иным способом, в том числе и таким прозаическим, как покупка духа у другого владельца за известную сумму.

Отношения между шаманами и их духами-помощниками, если оценивать их по разнообразию этих помощников, хорошо согласуются с двумя константами обустройства виртуального мира – во-первых, если у всего живого, то есть у каждого вида зверей, рыб, птиц есть дух-хозяин, то дух в таком же облике может стать помощником человека, и, во-вторых, мир сверхъестественных существ, к которому принадлежат духи-помощники, оказывается намного разнообразнее по составу обитателей, чем Средний мир, где живут люди и животные. Так устроен мир и так же точно его устройство проявляется в практике шаманов.

В этнографической литературе отмечается, что в качестве одного из средств призвания духов у народов Сибири использовался мухомор. Действительно, это так. Однако употребление мухомора в целях изменения физического и ментального состояния у народов Сибири не находилось в связи с шаманской практикой, его употребляли чаще нешаманы, чем шаманы. Далее, мухоморные духи, как их описывал С.П. Крашенинников, наблюдавший в 1740-е годы практику использования мухомора у ительменов и последствия перенимания такого опыта у камчатских казаков, не были духами-помощниками. Скорее этих духов можно называть духами-повелителями. По отрывочным представлениям, зафиксированным у эвенков, мухоморный дух являлся человеку как дух противоположного пола, а поскольку мухомор использовали почти исключительно мужчины, мухоморные духи считались женами пользователей этого гриба. Очевидно, за использованием мухоморов и, возможно, иных галлюциногенных средств у народов Сибири стоит какая-то иная практика общения человека с

¹⁵⁵ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

духами, которая во вторичных формах может пересекаться с шаманством, но пока ясно одно: к собственно шаманству эта практика имеет очень косвенное отношение, чтобы не сказать – не имеет никакого отношения.

Шаманский костюм и атрибуты

Что отличает шамана от всех других людей, причем не только в повседневной жизни? И что помогает или позволяет ему установить и поддерживать контакт с духами-помощниками и с другими духами, если они принимают участие в шаманском действе?

Если моления и жертвоприношения божествам и духам совершаются в храмах-святилищах, то есть каких-то объектах, которые специально создаются для этого за счет выстраивания специального строения или какой-то специальной организации определенного фрагмента окружающего пространства, или же на культовых местах – особых местах, выбранных для этой цели, то шаманы, как правило, не имеют в своем распоряжении ни специальных строений или сооружений, ни каких-либо особенных мест. Правда, нам известно, что у западных эвенков существовал шаманский чум для камланий. Однако не вполне ясно, каким образом эвенки переносили этот отдельный чум с места на место при перекочевках, или же он существовал как стационарный культовый объект, к которому эвенки приходили время от времени. Шаманы народов Западной Сибири устраивали камлания в светлом чуме и камлания в темном чуме – опять-таки мы точно не можем сказать, был ли это специальный чум или два чума, или же обыкновенное жилище шамана превращалось на время камлания в ту или иную разновидность помещения для камлания.

Обязательным атрибутом шамана у всех народов Европейского Севера и Сибири был бубен с колотушкой. Наличие бубна и использование его в камлании отличает шамана от всех иных служителей культов и исполнителей обрядов, имеющих отношение к сверхъестественным существам. Исследователи музыкальной культуры как области фольклора и этнографии относят бубен к архаическим музыкальным инструментам, и мы не собираемся с этим спорить, поскольку бубен в руках шамана выполняет в числе прочего и эту функцию. Современные художники и скульпторы из среды самих народов Севера или из северных регионов, показывая уходящую в прошлое культуру, непременно изобразят человека с бубном, без бубна не выйдет на сцену ни один современный «северный» ансамбль, даром что по своей конструкции этот бубен может происходить с другого конца Сибири... Если современный этнограф-аудиовизуалист, занимающийся тем, что он представляет предмет этнографии в форме видеозаписей и фотографии, захочет показать на фотоснимке или в видеофильме образ шамана, он обязательно даст кому-то в руки бубен и зрители непременно подумают, что именно этот исследователь сумел зафиксировать на пленке последнего шамана...

Однако бубен в шаманской практике и в культуре народов, у которых есть шаманство – это не только музыкальный инструмент. В повседневной жизни бубен – это домашний охранитель, и еще недавно никому из коренных жителей Сибири в голову не приходило прятать бубен в жилище от посторонних глаз. Не случайно исследователи на рубеже XIX-XX веков видели покинутые жилища жителей лесотундры с оставленными в них бубнами, служившими молчаливыми стражами имущества людей, которые может быть, и не вернутся к нему, но кто-то из духов обязательно должен его оберегать.

В руках шамана бубен, как предмет в руках актера, исполняющего этюды, превращается в лодку, плот или верховое животное – в общем, в то на чем шаман будет путешествовать по своим мирам. Бубен, различающийся по конструкции и размерам, с разной техникой звукоизвлечения, существует почти везде, где есть шаманство. Возможно, шаманская практика без использования бубна, где его бывшее присутствие обнаруживается по практике извлечения ритма из предметов, для того совсем не предназначенных, как то из топора, – является преобразованной формой ритуалов, когда бубен как предмет было невозможно сохранить. Обратим внимание, что такие случаи отмечались учеными на четвертом-пятом десятке советской власти у народов Сибири, и были неизвестны наблюдателям XVIII-XIX веков. Впрочем, Я.И. Линденау писал о том, что в его время, в середине XVIII века, когда особенных гонений на шаманов еще не было, видел, что якутские шаманы в отсутствие бубна пользуются луком.¹⁵⁶ И.Г. Гмелин отметил, что буряты иногда использовали вместо бубна две палки.¹⁵⁷ Шаманы, кроме бубна, могли иметь и некоторые дополнительные атрибуты – например, посохи или жезлы.

Кроме бубна, шаманы у многих народов Сибири имели особую одежду, которая отличалась от обычной повседневной или праздничной одежды по составу компонентов, покрою, элементам отделки, характеру изготовления. Сразу же надо сказать, что шаманская одежда как элемент культуры представлена по-разному в разных регионах, где распространено шаманство. О причинах этого среди ученых уже давно ведутся споры. Одни ученые считают, что отсутствие особой шаманской одежды или сведение комплекта шаманской одежды до какого-то одного специального предмета свидетельствует об угасании шаманской традиции или сознательном стремлении людей уменьшить число внешних атрибутов, выделяющих шамана из своей среды – ведь к шаманам в течение многих лет нелояльно относилась не только советская власть, но и православная церковь. Другие полагают, что специальная шаманская одежда в традициях некоторых народов могла и отсутствовать, и такое положение дел может наблюдаться как раз там, где шаманство имеет массовый, или, как писал С.А. Токарев, «поголовный» характер.

У ненцев была легенда, герой которой получил шаманский бубен от повелителя подземного, Нижнего мира с целью призвания духов-помощников. Повелитель Нижнего мира сказал «Мы всегда будем приходить к

¹⁵⁶ Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан, 1983.

¹⁵⁷ Михайловский В.М. Шаманство. Тюмень, 2004. С. 78.

тебе на помощь!».¹⁵⁸ Очень возможно, что эта легенда представляет собой архетип сказочного мотива приобретения волшебного предмета, с помощью которого герой вызывает волшебных помощников.

У алтайцев, как писал Л.П. Потапов, бубен помимо своей функции музыкального инструмента символизировал также верховое животное или лодку, и одновременно выступал как оружие – лук в борьбе со злыми духами. Дух-хозяин бубна жил в его рукоятке.¹⁵⁹ При осуществлении специальной церемонии изготовления и оживления бубна алтайцы изображали рост деревьев и рождение животного, из которого сделан бубен. – вот уж воистину реальность, изображаемая в ритуалах, не имеет пределов в выборе для ее разыгрывания... Для изготовления бубна алтайцы выбирали дерево, растущее вдали от жилья. Кумандинцы такое дерево не срубали, а, взяв столько древесины, сколько нужно на бубен, оставляли растущим. У сагайцев – одной из групп хакасов практиковалось то же самое, причем для кожи, которой обтягивали бубен, специально добывали особого марала. У телеутов запрещалось делать бубен в конце месяца, зимой и летом – считалось, что надо его делать весной и осенью, в новолуние или полнолуние. Начало месяца у алтайцев рассматривалось как неблагоприятное для камлания время, у хакасов – наоборот, как благоприятное.

У алтайцев, как говорят некоторые авторы, различались темные и светлые шаманы. Среди светлых шаманов на костюмах были три светлых ленты, на костюмах у черных шаманов – птичьи перья или их имитации. У светлых алтайских шаманов на шапке были перья совы, у темных – мех рыси. Хакасские шаманы в своих костюмах нашивали на плечи высушенные головы мелких животных, на пояс – птичьи крылья, на шапку – голову и хвост филина. Семантика такого костюма легко определима: костюм изображает птицу. Кому-то может показаться, что образ птицы в шаманском костюме является отражением тотема, некоего родового покровителя, но тем не менее это не тотем. Птица в анимистических представлениях – это полифункциональный медиатор, то есть посредник в контакте между мирами и стихиями. Если змея, жаба, лягушка – это подземный и водный медиатор, связывающий соответственно земной и подземный миры, и одновременно сушу и воду, то птица – это, во-первых, медиатор дня и ночи (если иметь в виду, что почитаемые многими народами сова и козодой ведут ночной образ жизни), это в то же время медиатор сезонов – зимы и лета, вместе с этим она является медиатором известного и неизвестного локуса, поскольку птицы улетают осенью в неизвестные края и всегда возвращаются весной. Хищная птица – это медиатор обитателей двух стихий, она летает, но охотится на зверей и птиц, и, подобно наземным хищникам, питается мясом, а водоплавающая и водяная птица – это универсальный медиатор трех стихий: земной, воздушной и водной. Вполне логично, что птица в шаманской практике становится медиатором-посредником в общении между самыми различными мирами, Средним и Верхним или Средним и Нижним.

Главными атрибутами алтайских шаманов были бубен и ритуальное облачение, которые возились с собой всюду, где должно было происходить камлание. Бубен и костюм были приспособлены к кочевым условиям, позволяли осуществить культовое действие в любой обстановке, будь то жилище юрта или избранное место под открытым небом. У северных алтайцев камлания могли проводиться даже не в специальном облачении, а в обыкновенных холщовых халатах, шаманы только на голову повязывали женский платок, но без бубна ими не могло быть совершено ни одно действие. В портативном священном предмете умещалось своего рода оборудование молельни: это и бубен в целом, и его отдельные части, детали, рисунки, подвески. Конструкция бубна проста: круглая или овальная форма обечайки, внутри две перекладины, из которых одна (рукоять) – вертикальная, а вторая горизонтальная, ныне, как правило, представленная железным прутом и лишь иногда – деревянным. Во время камлания бубен осмыслился как верховое ездовое животное шамана, обычно им было то животное, шкурой которого был обтянут данный бубен. Также было распространено представление о бубне как о луке, при помощи которого шаман сражался со злыми духами и враждебными шаманами. Поперечная перекладина называлась кириш, то есть тетива, а железные подвески символизировали стрелы – ок. Бубен мог играть роль лодки, когда шаман, путешествуя по тем или иным мирам, встречал море или реку. Колотушка бубна в таких случаях служила веслом. Также бубен был сигнальным ударным инструментом для созыва духов в начале камлания, для обозначения перехода шамана от этапа к этапу. В то же время, удары в бубен, сопровождающие пение или речитатив шамана, воспринимались как ритуальный аккомпанемент. Рукоять бубна – чалу, с круглым перехватом для держания во время камлания, представляла собой хозяина бубна, давно умершего шамана-предка, покровителя камлающего. Шаман не был волен выбирать тип своего бубна, поскольку наследовал его от умершего шамана. Информацию о том, каким должен быть бубен, он получал от своих духов-покровителей. Кожаная поверхность бубна была покрыта рисунками в соответствии со схемой представлений о строении Вселенной и обитателях ее разных сфер. Кроме того, при взгляде на рисунки, можно было определить индивидуальную квалификацию шамана, его духов-помощников.

Ритуальное одеяние являлось священным предметом индивидуального назначения и пользования, которое изготавливалось только для шамана, уже имеющего бубен. У алтайцев и тувинцев такое облачение в виде куртки называлось мапжак, у сагайцев и качинцев хам тои. Изготовление облачения происходило по указанию духов, так же, как и изготовление бубна. Для профессионального ритуального облачения шамана, было характерно сложное внешнее оформление. Оно включало в себя множество жгутов, сотни различных подвесок, небольшие куски ткани в виде платков, ленты, ровдужную бахрому, шкурки зверей, птиц и их отдельные части, тряпичные антропоморфные изображения в виде куколок, змей, чудовищ и т.п., иногда – миниатюрные модели предметов быта. Жгуты изготавливались обычно из конопляной веревки, обшитой цветным ситцем, разной

¹⁵⁸ Михайловский В.М. Шаманство. Тюмень, 2004. С.33.

¹⁵⁹ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 71.

длины и толщины. Подвески делались преимущественно из железа (кольца, бляшки), но были и медные колокольчики, бубенцы. Все это прикреплялось к короткополой (из овчины или кожи марала), распашной куртке с рукавами так, что самой куртки не было видно. Она служила как бы конструктивной основой для размещения всей массы деталей.

Изготовление костюма шамана у алтайцев было коллективным занятием женщин, в то время как бубен делали только мужчины.

У кумандинцев не было специальной шаманской одежды. Для проведения обряда камлания шаман надевал вывернутую мехом наружу обычную шубу и специальную шапку с опушкой из россомахи. К шапке была прикреплена косичка длиной 30 см., плетеная в три пряди из волос гривы рыжей лошади. Низ шапки был обшит бахромой. Сверху, на тулье, крепились перья разных птиц, каждое из которых имело свою символику: перо филина означало, что шаман будет лететь бесшумно и хорошо видеть ночью; перо черного ворона означало, что зрение шамана-кама будет таким же острым, как у ворона, высматривающего падаль; перо орла предполагало способность высокого полета и парения; перо золотистого шура говорило о том, что шаман сумеет проходить через норы так же свободно, как и эта птица; перо ласточки показывало, что верховный бог Кудай-Ульген в своем мире хорошо встретит и самого шамана (точнее, его двойника - сюр), и его духов. Наконец, шкура россомахи, из которой сшита шапка, делала шамана способным долго и без усталости бежать, как это свойственно упомянутому зверю. Для устрашения злых духов к подолу и рукавам шубы пришивали медвежьи, волчьи, россомахины когти и клыки. На спину нашивались в несколько рядов бронзовые самодельные бубенчики-шонуртке, величиной меньше куриного яйца. Бубенчик имел четыре отверстия; внутри него находилось от одного до трех шариков (для этого часто использовались картечины). Многозначную функцию и огромное значение для шамана имел пояс - кам курчак. В этом поясе, вытканном из шерстяных ниток невинной девушкой, была заключена вся сила кумандинского кама. Пояс - дорога кама-шамана, его "ковер-самолет"; кам связывал им злых духов или ловил их, как арканом; когда в своих странствиях по иным мирам шаман встречался с пропастью, он перебрасывал один конец пояса через нее - получался надежный мост. Пояс хорошо защищал шамана, выполняя функцию брони: опоясанного кама в бою не мог одолеть ни один злой дух. Основа тканого пояса была холщевой (кеден учук), уток - из разноцветной (оранжевой, белой и черной) шерсти. Орнамент пояса напоминал рога, клыки, крылья, различных животных. К поясу кама привешивался медный или бронзовый нож в ножнах (пычак кында) или такой же родовой священный меч (кылыш, кылыш Пайнези), а также трубка (канза) и кисет (нанчик, нанчикла). Атрибуты шамана включали в себя бубен-тёр и колотушку-тонак. Перекрестье бубна было двойным, антропоморфным, то есть заключало в себе изображение человека; на обтяжке с лицевой стороны изображена мифологическая модель вселенной. Как отмечают исследователи, занимающиеся исследованием фольклора тюркских народов Сибири, система миров в фольклорных произведениях соответствует той системе миров, по которой шаман путешествует в своих камланиях.

У тувинцев атрибуты шаману изготавливались в семье или сторонними лицами. Сильные шаманы камлали как в верхний, так и в нижний мир, и для разных камланий имели разные комплекты атрибутов. На шаманском костюме, как и в жилище, размещались онгоны - изображения добрых духов, на нем присутствовали также изображения частей скелета птицы, змей, вполне материальные пучки перьев коршуна. У тофаларов шаманский костюм имел вид птицы, воспроизводя птичью шкуру. У тофаларов атрибутами шамана были бубен и колоколец.

У якутов, у которых, по некоторым сведениям, как и у бурят, различалось черное и белое шаманство, черные шаманы имели специальный костюм, причем полный комплект атрибутов приобретался шаманом только в преклонном возрасте. Как писал В. Серошевский, «Платье шамана представляет собой кафтан из выделанной коровьей кожи, спереди настолько короткий, что не закрывает колен, а сзади длинный до самой земли; по краям и всей поверхности этого кафтана, но только назад, нашито нечто вроде бахромы из пучков тонко нарезанной ровдуги; на этих ремешках укреплены погремушки и железки разной формы, имевшие особые для себя названия, места и отчасти символические значения».¹⁶⁰ Женщины-шаманки имели специальную шубу или шапку. Кожа на бубен бралась от трехгодовалого бычка. На шаманском костюме якутов имелись изображения костей птиц, диски - они символизировали солнце, луну, прорубь во льду, там же размещались фигурки умерших предков шамана - эмэгэт, которые передавались от одного шамана к другому. На якутских шаманских костюмах также присутствовали птицы, особо почитаемые якутами - гагара, стерх, лебедь, имелись там и рыбы. У долган шаманский костюм выглядел так же, как у якутов, на нем жгуты и ровдужные ленты символизировали оперение птицы. Головной убор долганских шаманов составлял мягкий венец, в прошлом изготавливавшийся из шкуры с головы медведя. Как отмечал Р.К. Маак, у монгольских шаманов бубен представляет то коня, то лук,¹⁶¹ а колотушка в первом случае выполняет функции плети и даже имеет соответствующее название. У якутов сохранились воспоминания о том, что кроме бубна тюнгор был бубен дюгюр, на котором имелись металлические струны и шаман бил в этот бубен металлической лопаткой.¹⁶²

Благодаря такому устройству шаманского костюма драматургия шаманского действия интегрировала в себя все на свете: в ней в равной мере присутствовал и мифологический или мифологизованный фольклор, и реликтовые культы. В то же время текст шаманского действия был одноразовым, он воспроизводился, а, точнее,

¹⁶⁰ Серошевский В. Якуты. М., 1993. С. 610.

¹⁶¹ Маак Р.К. Вилюйский округ. М., 1994. С. 294, прим. 2.

¹⁶² Маак Р.К. Вилюйский округ. М., 1994. С. 294. Формы слов *тунгор* и *дюгюр* принадлежат двум близкородственным языкам или двум разным диалектам.

импровизировался для каждого конкретного камлания, а в других действиях повторялись лишь наиболее общие элементы; вместе с тем, как вообще в народной культуре, элементы шаманской практики должны были быть узнаваемы зрителями. Шаманы якутов, кроме своих духов-помощников, привлекали также на помощь хозяина огня или хозяина территории. Иногда, как уже отмечалось, у якутских шаманов помощниками были духи эвенкийских шаманов.

У бурят костюм шамана имел бубенчики, подвески, изображения духов-помощников, медные круги, изображавшие солнца – возможно, собственное солнце соответствовало каждому из миров, которые посещал шаман. Некоторые детали костюма имитировали скелет зверя, шаманский костюм дополнялся шапкой из шкуры рыси,¹⁶³ а женщины-шаманки имели особый металлический венец. Шаманские атрибуты делались из шкур определенных животных, птиц, рыб, ведь животные – это те же люди, медведь – это горный человек, лебедь – это небесный человек.

Буряты полагали, что становление настоящего шамана было длительным процессом. Шаману необходимо было получить ряд посвящений. Истинным, большим шаманом считался тот, кто прошел все необходимые 9 посвящений. Шаман получал все принадлежности, которые он должен был иметь, после очередного посвящения, но обычно камлал в своей повседневной одежде, используя только зеркало, трость и плетку. Только для проведения сложных обрядов шаман прибывал со всеми своими атрибутами. В их состав входили головной убор (железный венец с рогами изюбра из железа, с которых свисали подвески, ленты, шкурки зверей), бубен круглый, обтянутый шкурой козы, косули, лошади (по некоторым данным, у бурят бубен нельзя было обтягивать шкурой домашнего животного), колотушка, варган – хуур, применявшийся при гадании. Иногда шаман использовал маску и панцирь с колокольчиками, изготовлявшийся из свинцовых и железных пластинок и колец.

У хантов шаманское облачение включало в себя халат и рукавицы с медвежьими лапами. У саамских шаманов-нойд не было особой одежды, был только бубен. Отличительной особенностью саамских шаманских атрибутов была двухголовая колотушка, которая, несомненно, позволяла внести значительное разнообразие в ритмы камлания.

Нганасанские шаманы имели по несколько бубнов, они имели также железные трости. Шаманы, камлающие в разные миры, имели и три костюма для разных камланий. На левой перчатке нганасанского шамана было три пальца, на правой пять: у самодийских народов вообще среди духов много экземпляров с физическими недостатками... У нганасан комплект шаманских атрибутов не был постоянным и менялся в зависимости от возраста шамана или кандидата в таковые. Использование костюма шаманом в его практике было если не обязательным, то желательным. Нганасаны говорили, что у шамана без костюма духи-помощники шамана дьямада «только вокруг ходят». Это понятно – если нганасаны думали, что жизненная сила человека заключена даже в шерсти, вылезавшей из его костюма, то духи-помощники ни за что не вселятся в шамана, который не одет в костюм с их изображениями. Нганасанские шаманы получали костюм очень рано – так, уже в четыре года внук известного шамана Дюхадэ имел бубен и шапочку, в пять лет он повторял шаманские напевы деда, а в шесть лет он уже умел камлать сам. Вероятно, именно так рождается «социализованный» шаман-потомок, которого специально воспитывают в сообществе и в шаманской семье в соответствии с определенным родовым или социальным заказом. Практика нганасанского шамана с течением времени добавляла к костюму новых духов-помощников – дьямада, а старые идола-койка теряли силу и разрушались. Каждый дух-помощник дьямада у нганасанского шамана имеет свою песню и свой ритм бубна. В качестве духов-помощников нганасанского шамана выступали звери, предки, ненцы, матери (имеется в виду вода-мать как персонаж нганасанского пантеона). Нганасаны считают, что присутствие родных на камлании усиливает его результаты – надо полагать, что старшие родственники и прежде всего родители оказываются более подвержены внушению, а результаты камлания в пересказе родственников шамана будут многократно усилены и создадут эффект передачи воздействия по цепочке, что и даст желаемый итог.

Нганасаны рассказывали, что бубен шамана символизировал год или неделю, в зависимости от того, имел ли он 12 выступов или 7 выступов. Таким образом, нганасанский бубен мог иметь не только черты пространственного образа мира, если на нем были соответствующие рисунки, но в своей форме заключал темпоральную модель мира, символизируя повторяющийся временной цикл. У нганасан не было обязательно изготавливать костюм силами членов рода, можно было купить костюм у соседей.

Л.А. Лар пишет о том, что костюм ненецкому шаману шили женщины.¹⁶⁴ Это немножко странно для нас, потому что по воззрениям ненцев женщина – существо нечистое, о чем неоднократно говорил и сам Л.А. Лар. Впрочем, возможно, что или шаманский костюм, который шили женщины, был не совсем шаманским, или шитье любой одежды у ненцев стало чисто женским занятием. А.А. Попов, наблюдавший ненецких шаманов раньше, чем Л.А. Лар появился на свет, писал о том, что у ненцев старый шаман давал молодому свой костюм, давал бубен и колотушку.¹⁶⁵ У ненецких шаманов были четыре бубна, два из них использовались для лечения, два других употреблялись для иных камланий. Шаман категории самбана имел в качестве одного из атрибутов посох. Как отмечается, отдельные группы ненцев утратили шаманский костюм или же он у них не развился в самостоятельный шаманский атрибут. Так, у западных ненцев имелась только особая шаманская шапка. Ненецкие шаманы при камлании закрывали глаза бахромой и сукном или повязкой из оленьей шкуры. У некоторых

¹⁶³ Михайловский В.М. Шаманство. Тюмень, 2004. С. 79.

¹⁶⁴ Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998. С.29.

¹⁶⁵ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири... С. 11.

ненецких шаманов имелась в качестве атрибута перевязь с гусиными клювами, такая же перевязь встречалась у саамов.

На шаманском костюме энецов изображался птичий хвост, лапы волка, на нем также имелись изображения оленей, журавля, гагары, в отделке такого костюма прослеживались изображения костей крыла, птичьих лап, филина. На специальной повязке для глаз, такой же, как у ненцев, наносились изображения глаз души шамана.

Селькупские шаманы имели специальный костюм только для камлания в светлом чуме. Птицы, изображенные на костюме, выполняли роль разведчиков, духи-уроды представляли собой войско шамана. Среди духов-помощников шамана, представленных на его костюме, имелся журавль, также на шаманском костюме изображались части тела птиц, в частности, грудная кость птиц – таким образом, костюмы иногда представляли собой синкретические образы зверей-птиц или приближали к обладателю костюма и наблюдателям камлания весь мир зверей сразу. У селькупов атрибуты шаману делал народ. Оживление бубна селькупского шамана длилось 10 дней и по времени было приурочено к перелету птиц весной. Наверное, в таком выборе усматривалась возможность заселить в шаманский бубен как можно больше духов с разных сторон света. Бубен шамана у селькупов, как и у тюркских народов Южной Сибири, символизировал оленя или лодку, он служил средством передвижения. Селькупский шаман во время камлания летал на юг на том самом олене, из кожи которого был сделан бубен. Г.Н. Прокофьев в одной из своих работ подробно описал обряд оживления бубна у селькупов,¹⁶⁶ но заметил: «В настоящее время церемония оживления бубна практикуется уже далеко не всеми шаманами. Главной причиной этому является, по всей вероятности, экономическая несостоятельность огромного большинства туземцев».¹⁶⁷ Обратим внимание, что «экономическая несостоятельность» селькупов – это 1930 год, что же нам остается говорить о последующих за этим временах...

Селькупские шаманы гадали на колотушке, бросая ее: если колотушка упадет раскрашенной стороной – это хорошо, если упадет меховой стороной – плохо. Для того, чтобы точнее представить себе результат гадания, шаман бросал колотушку три раза.¹⁶⁸

У кетов состав шаманского костюма зависел от силы шамана, сам шаманский костюм комплектовался постепенно – от колотушки, сделанной из полугнилого дерева, до полного облачения. На шаманских атрибутах кеты рисовали солнце, луну, духов-покровителей. У мужчин-шаманов был особый головной убор – своеобразная корона с оленьими рогами или птицами, женщины-шаманки короны на шапке не имели. Стоит обратить внимание, что такая корона, имеющая разные размеры или просто изображаемая на шаманском головном уборе в виде нашитых на него полосок меха или ткани, присутствует на громадном числе шаманских шапок у разных народов Сибири, у которых имеются специальные шаманские головные уборы.

Шаманский костюм эвенков символизировал животное, оленя или медведя, очевидно, таким образом представлялся дух-помощник шамана. По одному из предположений, шаманское камлание у эвенков представляло явление людям тотема-гостя, который имел зооморфный облик, однако эта версия в науке позже ушла на второй план, поскольку тотемизм как форма мировоззрения у народов Сибири не нашел подтверждения. Эвенки изображали на шаманском костюме также кости птичьего крыла, на нагруднике изображалось дыхательное горло с пищеводом, позвоночник птицы. У забайкальских эвенков на шаманском костюме присутствовали изображения лодок и оружия. Иногда у эвенков шаманский костюм шился из целой шкуры животного, и тем самым не только служил целям изобразить духа-помощника шамана ближе к его природе, но и воспроизводил один из самых древних типов одежды.

Как рассказывали эвенки некоторым ученым, шаман получал атрибуты от своего рода последовательно. Сначала шаману вручали бубен, потом нагрудник, постепенно менялся характер изображений на шаманских нагрудниках. Как объясняли знатоки, плащ эвенкийского шамана изготавливается последовательно и на нем добавляются украшающие элементы и подвески, изображающие духов или обозначающие их присутствие – ну ни дать ни взять офицерский мундир, на котором меняются в сторону повышения знаки различия! На бубнах эвенков изображались птицы-помощники шамана – орел, ворон, гагара, таймень, щука, налим. На бубнах эвенкийских шаманов встречались разные изображения, в том числе и изображение мирового дерева. На колотушках бубнов у эвенков изображалась дорога в Нижний мир. В шаманском чуме эвенков ставился *туру* – своеобразный столб с изображением всех миров. Этот столб служил одновременно образом мирового дерева, шаманского дерева и родовой шаманской реки, соединяющей разные сферы в горизонтальной модели мира.

Согласно А.И. Мазину, шаманский бубен у эвенков символизировал собой вселенную и был средством передвижения по ней, он выступал в качестве плота или лодки, на чем шаман путешествовал в Нижний мир. Интересно, что Нижний мир, куда уходили умершие, у эвенков ассоциировался с течением реки, а Верхний мир, куда шаман проникал, желая доставить в Средний мир души детей, ассоциировался с вершиной дерева. Впрочем, никто из носителей традиции не замечает противоречий в устройстве виртуальных миров, очевидно, руководствуясь мудрым принципом – поживем-увидим...

¹⁶⁶ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 137-145

¹⁶⁷ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 144

¹⁶⁸ У магаданского писателя А. Мифтахутдинова, прекрасно знавшего и любившего культуру чукчей и эскимосов, есть рассказ «Два моржа», по сюжету которого герой останется в поселке со своими друзьями-коренными жителями, если на подаренных ими ему игральных костях, выпадут две шестерки, обозначающие на грани каждой кости головой моржа. Желанные всеми героями рассказа «два моржа» выпадают, но только с третьего раза – гадание осуществляется в абсолютно строгом соответствии с шаманской наукой.

У эвенов, как пишут некоторые авторы, шаманский костюм-кафтан имел половины разных цветов: левая половина была темная, правая – светлая. Металлические подвески на кафтане изображали или символизировали духов-помощников. У восточных эвенов шаманское облачение состояло из шаманской шапки-дэлбурун, на которой просматривается изготовленное из матерчатых лент двух цветов (черного и красного) изображение «короны», с бахромой, закрывающей лицо шамана. В комплект одежды эвенского шамана мог входить также пояс, к которому пришивались фигурки духов-помощников шамана.¹⁶⁹ Если эвенский шаман не имел пояса, фигурки духов-помощников шамана нашивались на шаманскую шапку или прикреплялись к колотушке ближе к рукоятке. Фигурки духов-помощников эвенского шамана изображали людей, часто в своей летней или зимней национальной одежде (не только эвенской, но и коряжской или чукотской), или медведей, в таком случае они делались из медвежьей шерсти. Другие атрибуты эвенского шаманского костюма как бы разбредлись по обычной повседневной одежде – так, мех рыси использовался для отделки женских головных уборов, а узор в виде птичьей лапки стал любимым украшением головок осенне-зимней обуви-торбасов (ныне такие торбаса носят в основном женщины), и шаманская природа этих деталей просматривается уже с большим трудом. Не случайно уже Я.И. Линденау в середине XVIII века говорил о том, что у ламутов (эвенов) на Охотском побережье шаманы не имели особой одежды, и из атрибутов имели только бубен с колотушкой.¹⁷⁰

Шаманский бубен у эвенов выполнял также функцию домашнего охранителя. В настоящее время бубны у эвенов сохранились в небольшом количестве экземпляров, поэтому связанные с ними представления с трудом поддаются изучению. Тем не менее когда бубен уносят из дома в связи со смертью владельца, чтобы передать кому-то (считается, что без употребления его хранить нельзя), то изготавливают своеобразный заместитель — «тень» бубна, по-эвенски *унтул ханитти*. Тень бубна — это схематическая модель бубна, сделанная из лунинки с металлической крестовиной из проволоки. Тень бубна хранится в доме какое-то время после того, как из дому унесут настоящий бубен. Эвены, живущие на западной Чукотке, рассказывают, что раньше у входа в жилище клали игрушечный бубен, чтобы ребенок не выбегал на улицу. Видимо, именно такие предметы, то есть миниатюрные бубны или модели бубнов, в довольно большом количестве встречаются в различных музейных коллекциях, хотя функции этих предметов остаются не до конца раскрытыми в описаниях таких коллекций.

У орочей на шаманском костюме присутствовали перья орла, сам костюм был сходен с ульчским или нанайским костюмом. Такой костюм изображал шкуру птицы, а на ногах, на обуви имелись изображения жаб – владельцев Нижнего мира. У орочских шаманов количество атрибутов зависело от силы шамана, у слабых шаманов было меньше принадлежностей, у сильных – больше. У удэгейцев шаманский костюм похож на нанайский или эвенкийский. Сходные по типу костюмы были у шаманов ороков, костюмы негидальских шаманов были сродни эвенкийским или нанайским – иными словами, все шаманские костюмы народов Приамурья имели множество общих черт. Понятно, что костюм шамана имеет некоторые этнические доминанты, но столь же вариативен и индивидуален в каждом объекте, как и театральные реквизиты для одной и той же пьесы в ее разных постановках даже в одном и том же театре.

Атрибуты шамана у нанайцев – это зеркальные диски-голи, пояс, бубен, посохи, священные столбы, фигурки духов-помощников – сэвэн, одежда нанайских шаманов – халат, юбка, кофта, головной убор. Декоративные элементы шаманского костюма нанайцев – это перья орла, которых насчитывалось до 27 штук, изображения змей, ящериц, лягушек, на шапке шамана – полоски меха различных животных; таким образом, шаманский костюм представлял в собирательной форме целостную модель мира зверей. Костюм делал нанайского шамана похожим на тигра или медведя. Нанайцы полагали, что дух-покровитель шамана-аями жил в центральном бубенчике на рогах шапки. На юбках нанайских шаманов также наносились изображения духов-помощников, бубны шаманам делал сначала хороший искусный мастер, потом – сами шаманы, женщины-шаманки заказывали бубны мастерам. В 1930-е годы нанайские шаманы камлали без бубнов, иногда для создания ритма, обязательного в камлании, стучали по топору или другим предметам. Нанайцы говорили, что в бубне и колотушке живут свои духи – то же мы наблюдаем у тюркских народов Южной Сибири.

У нанайцев слабые шаманы, то есть шаманы низшей категории иногда получали бубны от умерших родственников, такие шаманы имели слабых духов-помощников. Средние шаманы проходили посвящение, которое заключалось в том, что над ними камлал какой-то опытный шаман, который наблюдал шаманское призывание у нового избранника духов. Средние шаманы имели особый костюм, собственные атрибуты, имели более могущественных духов-помощников. Среднему шаману атрибуты делали родственники. Самые могущественные шаманы, касаты, занимающиеся проводами душ в Нижний мир-буни, имели в качестве помощника птицу-коори и особого духа-сэвэна Бучу.¹⁷¹ Ими могли быть только мужчины. Атрибуты такого шамана – посох и зеркала-диски доставались ему от предков. Этнографы отмечают, что у нанайцев шаманы всех категорий были бедными, поскольку из-за своей практики не участвовали в промыслах и работах, а сама шаманская практика не давала возможности разбогатеть. У ульчей шаманский головной убор был сделан из шкуры с головы лисницы, на поясе были подвески.

¹⁶⁹ В. Федоров, имеющий в виду тот же комплект атрибутов, хранящийся в магаданском музее, считает, что эти фигурки изображали «хозяев дорог» Нижнего мира (Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М., 2003. С. 303), для чего нет никаких доказательств. Фигурки духов-помощников у эвенских шаманов весьма реалистически изображают обитателей Среднего мира.

¹⁷⁰ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 516.

¹⁷¹ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 400.

Нивхские шаманы имели весьма скромные атрибуты – бубен, пояс, набор повязок из священных стружек-инау, головной убор, перевязь, запястья. На головном уборе располагались зеркала-толи в форме дисков и изображения рогов.

Шаманы юкагиров имели костюм женского покроя, особый нагрудник типа того, каким пользовались эвенкийские шаманы, и обувь-пимы. Вполне возможно, что когда-то юкагирский шаман представлял роль женского божества типа матери-земли. Впрочем, все может быть – возможно, что у юкагиров мужчина-шаман менял свой пол, но, в отличие от знаменитых таким свойством чукотских шаманов, только на время камлания. У юкагиров бытовала примета, что лопнувшая кожа на новом шаманском бубне является признаком близкой беды.

У чукчей шаманская одежда отличается от обычной повседневной одежды особой бахромой, подвесками и швами. Уж не та ли это самая бахрома, которая в современных стилизациях так наглядно отличает повседневные этнографические костюмы американских индейцев от костюмов коренных жителей азиатского Севера? Как пишут исследователи, только западные чукчи имели особую шаманскую одежду, которая шилась из мелких кусочков меха – это дает основания думать, что первоначально шаманский костюм таким образом изготовлялся из шкур всех водящихся вокруг зверей и имел целью собрать полную картину мира или сконцентрировать в себе силу всех живых обитателей Среднего мира. Ученые предполагают, что на Чукотке имело место преобразование более сложного общесибирского шаманского костюма в сторону его упрощения. Так, конечно, можно думать, если отягощать описываемую религию и религиозную практику сущностями, аналогичными понятийному аппарату мировых религий, но можно и допустить, что на Чукотке сохраняется культурная архаика. У коряков шаманы не имели особого костюма, некоторые корякские шаманы при приготовлении к камланию надевали один мужской торбаз и один женский. Корякская одежда имела подвески из кружков кожи или бисера, которые, по сообщениям мастериц, изображали луну, а точнее, луны нескольких миров – впрочем, такие украшения давно появляются на праздничной и даже на повседневной корякской национальной одежде.

Шаманы эскимосов, как и у других народов, имели бубен, несколько отличавшийся своей формой, размерами и конструкцией, но самое интересное заключается в том, что у эскимосов использовалась особая техника обращения с бубном. Эскимосы, в отличие от всех других народов, били колотушкой не по оболочке бубна, а по его обратной стороне, то есть по деревянной рамке, при этом оболочка действовала только как резонатор и являлась главным источником звуков бубна.

Екатерина Дмитриевна Прокофьева – та самая исследовательница, которой старый селькупский шаман хотел отдать своих духов-помощников, впоследствии написавшая объемное исследование о шаманских костюмах народов Сибири,¹⁷² отмечала, что для комплекта шаманской одежды характерными являются кафтан, нагрудник-передник, головной убор, обувь, перчатки или рукавицы и штаны. Если какие-то части костюма отсутствовали в той или иной этнической традиции, то чаще всего не было перчаток и штанов. Иногда в качестве шаманской одежды фигурировал только головной убор, только нагрудник или повязка, маска, пояс или накидка. Головной убор шаманов мог иметь рога – не вполне понятно, для роли оленя-бойца или для роли жертвенного животного, преподнесение которого духу в форме умерщвления разыгрывалось в шаманском иллюзионе, – шаманская обувь имела материальные элементы лап зверя или такие элементы изображались на ней при помощи каких-то украшающих средств. В костюме шаманов так или иначе отражалось противопоставление светлого и темного миров – очевидно, так показывались Верхний мир и Нижний мир соответственно.

Шаманский костюм у большинства народов Сибири символизировал собой зверя или птицу. При этом, несмотря на громадную разницу в конструкции и декоративной отделке, костюмы разных народов по своей семантике оказываются очень однообразными. Образ птицы в костюме отмечается у алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов, монголов и бурят, присутствует в атрибутах саамов. Зверь изображается в шаманских костюмах якутов, эвенков, бурят. Шаманские костюмы из цельной звериной шкуры имелись у селькупов, кетов, энцев, иганасан, сымских эвенков, тофаларов. У эвенков был шаманский головной убор из шкуры журавля. Часто наплечная одежда соотносится с образом птицы, а головной убор – с образом копытных. Возможно, такое распределение смыслов на костюме объясняется попросту тем, что наиболее значимой частью головы животного являются рога, а значимой частью плечевого пояса – крылья, причем у человека, примеряющего на себя эти образы, понятно, нет ни того, ни другого, и как раз по этой причине он стремится заполучить недостающие для себя части тела животных. Детали шаманского костюма изображали части тела животных, у энцев определенные части костюма представляли даже костный мозг или же подчеркивали собственное тело шамана. Подвески на шаманском костюме составляли зооморфные и антропоморфные (редко) изображения, части тела зверей, духов-уродов (одноногих, одноруких и т.п.), режы рыб и насекомых, бабочек и оводов. В общем, шаманский костюм был настолько насыщен смысловыми элементами, указывающими на животных и птиц, и самими образами этих птиц, что его можно сравнить с универсальным театральным костюмом, позволяющим играть самые разные роли птиц и животных. Отметим сделанное наблюдение: такой костюм позволяет шаману играть роль собственного духа-помощника, но по крайней мере звериные образы, для представлений которых использовался такой костюм, относились не только к ним...

Чаще всего в изображениях на шаманских костюмах и предметах шаманской одежды народов Сибири присутствуют животные – олень, лось, выдра, волк, медведь, собака; птицы – двуглавый орел, филин, журавль, утка, гагара, гусь, кукушка. На них имеются также изображения мирового дерева или символизирующей его

¹⁷² Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири. // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–начале XX вв. Сборник МАЭ, т. XXVIII, Л., 1971, С.5–100.

лестницы, а также элементы той или иной сферы мира – солнце, луна, звезды. Позднее на шаманских костюмах появляются лодки, луки, копья, сабли, символы дорог, цепи, веревки, миниатюрные модели предметов, используемых в хозяйстве. В атрибутике несильных шаманов обычно отсутствует железо, которое, очевидно, ассоциируется с особым могуществом. У алтайцев и тувинцев на шаманском костюме имеется изображение небесных дев – дочерей верховного божества Ульгена. В частности, именно такие изображения позволяют определить значение одного из антропоморфных орнаментов, представленного на эвенских женских передниках-гэл в виде бисерной вышивки.

На шаманских бубнах народов Сибири было принято рисовать все, что угодно – устройство вселенной, состоящей из нескольких миров, духов-помощников, представляющих разные стихии природы. Это нам понятно и мы довольно легко можем это объяснить – ведь любое изображение предмета являет собой приближение к нему. Кстати, стремление сделать акцент на изображении глаз в фигурке духа¹⁷³ – это явное желание заставить соответствующего духа внимательнее смотреть на людей и чаще думать о них. Как отмечала Г.Н. Грачева, рисунки на бубне шамана зависят не столько от традиционных верований, сколько от фантазии самого шамана, а шаманство насыщено элементами персональной креативности. Известно, что изображение духа является вместе стилишем духа, и нарисовать духа помощника на бубне – значит вселить его туда, отлить или вырезать из металла подвеску, изображающую животное и прикрепить ее к костюму – значит, завести себе соответствующего помощника. У кетов на бубне было изображено семь миров, а в мире семь речных мысов – это схема мира, своего рода географическая карта большого государства со всеми его виртуальными территориями...

Из характеристики шаманских атрибутов, которые имеют какие-то сопроводительные разъяснения их владельцев,¹⁷⁴ становится понятным, что шаманские костюмы с присутствующими на них изображениями духов являются не просто формой вместилища тех духов-помощников шамана, которые служат ему в тот или иной момент или средством их вызывания, но и своего рода коллекцией духов-помощников, которые служили шаману на протяжении его деятельности, даже если тот или иной дух переставал служить шаману. Изображение такого духа оставалось на костюме, поскольку демонтировать элементы такого костюма было, скажем так, не принято. Иногда считается, что количество духов-помощников влияет на ранг или статус шамана, но остается неясным, можно ли считать специализацию шамана типа той, какую имеют ненецкие или нанайские шаманы, влияющей на их статус, возможны ли переходы из одного статуса в другой и как они осуществляются.

Если внимательно рассматривать металлические зооморфные изображения, размещенные в виде подвесок на шаманских костюмах, то можно убедиться в том, что некоторые из этих изображений имеют одинаковый стиль исполнения с деревянными идолами, представляющими, очевидно, семейных духов-охранителей. Это сходство, как мы думаем, означает, что эти подвески можно признавать не самостоятельными изображениями духов-помощников, а вторичными изображениями тех самых идолов, которые некогда занимали свое место в жилище, а теперь находятся в экспозициях этнографических музеев рядом с шаманскими костюмами.

С чисто искусствоведческой точки зрения данное сходство трудно объяснить, поскольку скульптурные изображения во все времена и у всех народов оказываются связанными по стилистике со спецификой своего материала, и то, что характерно для деревянной скульптуры, то есть в нашем случае для идолов, едва ли может непреднамеренно воспроизводиться в металле – здесь мелкая скульптура народов Сибири не составит исключения. Соответственно есть основания ставить вопрос – являются ли изображения духов, сходные с идолами, самостоятельными изображениями первого порядка, или же они относятся к изображениям второго порядка, то есть воспроизводят изображения идолов? Признание того, что некоторые фигурки на шаманском костюме изображают идолов, побуждают видеть семиотические характеристики шаманского костюма и в конечном счете мировоззрение шамана в несколько ином свете, чем это представлялось ученым ранее.¹⁷⁵

Присутствие изображений идолов на шаманском костюме (если это действительно они) с очевидностью свидетельствует о том, что среди духов-помощников шамана были не только его личные духи, обретенные им вместе с его шаманским призыванием, но и по крайней мере какие-то семейные духи, фигурки которых находились в общем пользовании членов семьи, или духи-объекты промысловых культов. Этот факт сам по себе не особо примечателен, поскольку известно, что среди духов-помощников шамана, особенно среди тех, к кому шаман обращался при камлании, были и духи-предки, и духи-хозяева стихий, и представители пантеона – тут сделанные наблюдения только в какой-то мере обосновывают это положение. Но наличие изображений идолов на шаманском костюме, как бы удваивающее или мультиплицирующее этих идолов и соответственно приближающее к себе духов, которых они изображают, во время исполнения шаманского ритуала, несколько меняет наши представления о самом шаманском костюме.

Мы не оспариваем того, что сам шаманский костюм можно считать своеобразной моделью мира, поскольку в нем может быть обнаружено в той или иной форме мировое дерево или иная форма изображения вселенной, а разнообразие фигурок духов-помощников и материал шкур и перьев от разных животных, о чем мы уже говорили, являет собой вселенский зоопарк (если они зооморфные), или региональный этнопарк (если они антропоморфные). Если к этим качествам шаманского костюма добавить присутствие на нем изображений идо-

¹⁷³ Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции. 1785-1795. Магадан, 1978. С. 92.

¹⁷⁴ Буракин А.А. Этнокультурные связи эвенков и коряков в семиотике шаманских предметов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., Российский этногр. музей, 1993. С. 140-154.

¹⁷⁵ Семенова Л.Н., Буракин А.А. Духи-помощники или идолы? Из наблюдений над изображениями на некоторых шаманских костюмах из экспозиций РЭМ // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке. Материалы Пярых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2006. С.198-200.

лов, являющихся самостоятельными предметами культа безотносительно к шаманской практике, то тогда шаманский костюм обретает еще одно качество – качество переносимой модели анимистического алтаря, поскольку не все находящиеся на нем изображения представляют личных духов шамана.

Впрочем, сходство скульптурных изображений на шаманских костюмах с идолами может приобрести и иную, прямо противоположную интерпретацию, при которой семейные идолы вне зависимости от места их расположения (в специальном вместилище, в жилище, на открытой местности) будут рассматриваться как воспроизведение изображений духов-помощников и покровителей шамана. Этот взгляд может найти обоснование в бытовавшем у некоторых народов обычае разбирать часть подвесок с костюма умершего шамана в качестве охранителей. Таким образом, обнаруживается сложная и многомерная связь между составом личных духов-помощников шамана и семейных духов-охранителей, между изображениями идолов и духов-помощников, и между представлениями о функциях духов-помощников и духов-охранителей.

Таким образом, костюм шамана у народов Сибири служил средоточием духов-помощников и духов-охранителей, изображения которых либо сохраняли в себе этих духов, либо позволяли духам приближаться к шаману. По словам Ч.М. Таксами, костюм – это мир, это дом духов-помощников шамана.¹⁷⁶ Если такой костюм не был насыщен изображениями разнообразных духов-помощников шамана, то он воспроизводил главного помощника шамана – зверя или птицу, с помощью которого шаман совершал путешествия в верхний или нижний мир. Надо полагать, что духи-птицы позволяли шаману перемещаться в Верхний мир и в Нижний мир, а рыбы и пресмыкающиеся содействовали шаману при камланиях в Нижнем мире.

М. Элиаде в своей книге «Шаманизм. Архаические техники экстаза» так пишет о характере и предназначении шаманского костюма: «Шаманский наряд сам по себе представляет религиозную космографию и иерофанию (священноявление): он означает не только божественное присутствие, но также космические символы и метапсихические пути. При тщательном исследовании он раскрывает систему шаманизма так же ясно, как и шаманские техники и мифы... Даже тогда, когда наряда не существует, его заменяют шапка, пояс, бубен и другие магические предметы, принадлежащие к ритуальному наряду шамана и заменяющие собственно одежду. Так, например, В.В. Радлов утверждает, что черневые татары, шорцы и телеуты не знают шаманского наряда; тем не менее часто случается (как, например, у лебединских татар), что используется ткань для обматывания вокруг головы, и без этой ткани совершенно недопустимо заниматься шаманством. Сам по себе наряд представляет религиозный микрокосмос, качественно отличающийся от окружающего мирского пространства. С одной стороны, он составляет почти полную символическую систему, а с другой стороны, в связи с посвящением, он насыщен разнообразными духовными силами, прежде всего "духами". Благодаря самому факту одевания - или манипуляции заменяющими предметами - шаман преодолевает мирское пространство, готовясь войти в контакт с духовным миром».

Символика шаманских атрибутов народов Сибири универсальна и в разных формах выражает присутствие разных миров и связь этих миров друг с другом. Изображение мирового дерева – а ведь дерево по своей сути есть живая модель мира, подаренная человеку самой природой! – может обнаружиться в виде растительного орнамента на одежде или каких-то предметах, а также в виде лестницы архаического типа, то есть ствола дерева с искусственными сучками, торчащими в разные стороны. Зооморфные или антропоморфные изображения в жилище – это изображения покровителей или домашних охранителей, но такие же изображения в виде подвесок на одежде, уже своим месторасположением показывающие высшую степень индивидуальной принадлежности: это духи-покровители, духи-помощники данного конкретного человека-шамана, и само надевание такой одежды, демонстрирующее ее зрителям, является началом шаманского сеанса. Сам костюм шамана, если он есть – это уже своеобразный способ отождествления шамана со своим главным духом-помощником, который и позволяет шаману путешествовать по мирам. Как уже говорилось, бубен шамана – это не только инструмент для извлечения мелодий, это еще и «перевозочное средство», лодка, плот или ездовое животное. Голос бубна в этой системе представлений может быть уподоблен звукам Верхнего мира – грому, шуму воды на речном пороге, который на горизонтальной модели мира разграничивает ее сферы, или грохоту камней, падающих вниз, в бездну с горного склона... Так или иначе звуки бубна – это то, что символизирует проникновение шамана в другой мир и тем самым одновременно приближение этого самого мира к сообществу людей, событие загадочное, таинственное, обычно небезопасное. Одновременно с этим звуки бубна – это сигнал призывания сверхъестественных сил или появления этих сил в Среднем мире, в непосредственной близости от человека.

Вообще, наверное, в традиционной этнографической культуре нет предмета, который был бы более насыщен смысловыми, семантическими связями с другими предметами, чем шаманский бубен. Деревянная рама бубна сохраняет связь с тем живым деревом, из которого она сделана, шкура животного, которой обтянут бубен, устанавливает связь бубна с образом этого животного – одним из помощников шамана. Интересно, что в бубне, даже в материале, из которого он изготовлен, столь очевидно – и столь же удивительно! – переплетаются растительный и животный миры. Этими же свойствами обладает и лук, замещавший бубен у некоторых народов. Транспортные функции бубна производны не только от того, что он сделан из шкуры ездового животного, но и в его форме и структуре – ведь точно так же, посредством обтягивания деревянного остова шкурами, изготавливается и речная лодка, и промысловая байдара морских охотников, так что бубен связывает с лодкой не только внешнее сходство, но и композиционная структурная схема. Наконец, рисунки на бубне, если они изображают духов-помощников, то привлекают эти существа к данному предмету, а если на нем изображены мо-

¹⁷⁶ Таксами Ч.М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 11.

дель вселенной в том или ином виде – они служат не только навигационной картой для шамана, но и точно так же приближают шаманские миры к обладателю шаманского дара и атрибутов, как изображения духов привлекают самих духов.

Если наблюдать изменения в шаманском костюме какого-то одного народа, насколько это позволяют этнографические исследования или изучение музейных коллекций, то можно прийти к выводу, что на рубеже XIX–XX веков имела место деградация шаманской одежды по сравнению с предшествующими временами более активной шаманской практики. Не следует забывать о том, что шаманские костюмы отбирали и сжигали в годы борьбы с шаманством – такими известиями полны популярные статьи по культуре народов Севера, особенно те, которые основываются на интервью с представителями самих этих народов, и научные работы по истории народов Сибири в XX веке. Однако здесь в принципе надо иметь в виду, что пользование специальной одеждой для практикующего шамана не является чем-то обязательным. Обязательным атрибутом шамана является бубен, но и он имеет способность приобретать функциональных заместителей в виде любого предмета, из которого можно извлечь звук.

Остается непонятным то, с чем именно связана постепенная профанизация изобразительных элементов на одежде, которую мы можем наблюдать на материале декоративной отделки одежды народов Сибири, и придают им чисто художественных, часто даже не изобразительных, а орнаментирующих функций. Возможно, что именно таким образом искусство освобождается от своих мировоззренческих основ. И именно так на вполне «профанной» повседневной обуви у тунгусов, в частности у эвенков, появляются исходно шаманские черты в виде украшения, воспроизводящего лапу птицы, у североамериканских индейцев остается на костюме бахрама, которая является шаманской для костюма чукчей, а полоски рысьего меха на головных уборах, возможно, еще имеют охранительные функции, но уже никак не могут свидетельствовать о том, что когда-то традиционный костюм народов Сибири мог быть моделью целого мира...

Шаманское лечение

Всем известно, что одной из прерогатив шамана, которая отмечается почти повсеместно, где имеются шаманы, было излечение больных. Можно задать вопрос – имел ли шаман функции лекаря, то есть того, кто является единственным специалистом в области традиционной медицины? Безусловно, нет. В этнографии народная медицина как область культуры и как одна из форм положительных знаний давно стала объектом описания, но она включает способы и средства лечения ран, травм, применение разнообразных специально приготовленных лечебных снадобий – настоев, отваров, мазей, традиционную акушерскую практику (то, что пока этнографы знают плохо. Но врачи – еще хуже), и многие из этих способов лечения получают полное признание в официальной медицине. Шаманская медицина – это особое явление.

Начнем, пожалуй, с того, что шаманы в своей медицинской деятельности никогда не практиковали хирургического лечения и не занимались травмами, ранами и ушибами, то есть теми недугами, причина которых была вполне материальной. У шаманов, равно как и у тех, кого они пользовали, было собственное представление о болезни, которую должен был лечить и которую мог вылечить шаман. Согласно этим представлениям, болезненное состояние человека имело две причины, и обе причины были связаны с воздействием недобрых сверхъестественных существ.

Первая причина болезни заключалась в том, что в человека вселялся особый вредоносный дух, дух болезни, вторая причина – в том, что некие вредоносные существа из другого, почти всегда из Нижнего мира, похитили одну из душ человека. Соответственно и сущность шаманского лечения и задачи шамана заключались в том, чтобы изгнать духа болезни или вернуть душу умершего в Средний мир и воссоединить ее с ее обладателем.

Тувинский шаман при камлании с целью лечения больного в поисках утраченной души сунэзин больного проникал в Нижний мир и добирался до владений повелителя этого мира Эрлик-Ловун-хана, просил его отпустить похищенную душу и извлечь болезнь из тела. Таким образом, у тувинцев болезнь мыслилась и как проникновение зловредного духа в тело больного и как временная утрата больным одной из своих душ. У тюркских народов Сибири, как пишет Н.А. Алексеев, духи-помощники шаманов имели специализацию по болезням, которые они должны были лечить. Интересно, что нивхи в своей медицинской практике, как показал А.Б. Островский, также имели помощников-специалистов по отдельным видам болезней, и изображения этих помощников служили средством против того или иного недуга.¹⁷⁷

Ханты и манси верили в то, что насылание болезней на человека является действием целой армии и иерархии враждебных человеку духов, а Нижний мир, где эти духи обитают, является пристанищем болезней.¹⁷⁸ Хантыйские шаманы, как рассказывают, даже обладали способностью оживлять умерших. Для этого шаман исполнял особый ритуал – он ложился рядом с умершим лицом вниз и лежал так до трех суток, после чего выходил из чума либо вдвоем с оживленным, либо один. Как видно, эта практика давала положительный результат отнюдь не всегда, что, однако, не умаляет ее значения – а что, разве современный дипломированный врач может гарантировать стопроцентный результат своего лечения?

¹⁷⁷ Впрочем, тут остаются некоторые неясности: каково среди нивхских фигурок соотношение изображений духов-помощников шамана и изображений духов болезней, извлеченных из тела больного.

¹⁷⁸ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.1. Томск, 1994. С. 63, т. 2 Томск, 1995. С. 240.

Саамские шаманы-нойды для излечения больного направлялись в страну теней ямбе-аймо и просили покровителей этой страны, чтобы они не призывали к себе душу больного. Обратим внимание – тени призывают, а не похищают душу, а нойда вежливо просит обитателей этой страны этого не делать; здесь совсем другие модальности, чем у других народов. В царстве теней нойдам в их занятии помогали птица сайво-лодде, рыба или змея сайво-гуэлле и олень сайво-сарва.

Селькупы также рассматривали болезнь человека как похищение одной из его душ. Чтобы вылечить больного, селькупский шаман искал похищенную душу в другом мире, если не находил – больной умирал, если находил – больной выздоравливал. Вместе с тем селькупы предполагали, что дух болезни вселяется в больного, и во время лечебного камлания шаман начинает гонять его по телу при помощи своих духов-помощников, стремясь изгнать его. Очевидно, все-таки чаще селькупские шаманы предпочитали бороться с духами болезни в теле человека. Однажды у селькупов в 1920-е годы молодежь выследила шамана, когда тот собрал червей в гниллом дереве и потом выдавал их за духов болезни. Селькупский шаман мог не только лечить больных, но и добыть ильсат – душу нового человека.

Эвенки думали, что душу заболевшего человека могли похитить чужие шаманы. Такие представления, несомненно, служили источником межродового и межплеменного напряжения. Любопытно и оригинально по сравнению с другими источниками изложение шаманского ритуала эвенков, исполнявшегося в целях помощи роженице, которое дано в "Описании Тобольского наместничества": «Когда ж женщина мучается долго родами, то срубает шаман пень, колотит в него клин, штоб скорее от бремени разрешилась, и беспрестанно из находящихся с шаманом людей подслушивают у юрты и друг другу сказывают, што скоро родит или еще нет. После тово и клин либо более, либо менее колотят, родившему же младенцу шаман нарекает имя, но штоб в той семье было ново»¹⁷⁹.

Трудно сомневаться в том, чтобы наблюдатель, составивший это описание более 200 лет назад, не заметил в созерцаемых им действиях шамана элементы симпатической магии. Не менее существенно для характеристики шаманства непременное присутствие посторонних зрителей – тех, кто выполняет при совершении камлания второстепенные функции. В данном случае в этой роли выступают те люди, кто находится вблизи юрты, они подсказывают шаману состояние роженицы и тем самым не только позволяют шаману подстраивать свои магические манипуляции с пнем и клином под течение родов, но и наблюдают воочию всю сверхъестественную силу могущества шамана, проявляемую в ритуале.

Один из фрагментов "Описания Тобольского наместничества" содержит и зложение нескольких последовательно совершенных шаманских ритуалов, связанных с избавлением от заразной болезни.

«Прежде Чепогирей (эвенкийский род Чапогир - А.Б.) было человек до тысячи, но многие вымерли оспой следующим случаем. Один из них был взят в город Енисейск аманатом на год, што в то время по частым бунтам и необходимо было. Он, заразившись оспою, бежал в свою волость, от него и протчия заразились. В то же время был славной шаман, который предприял свою собратию от злодейства оспы избавить. На претолстом дереве вывертел дыру, штоб человеку можно было пролезть, которой из оной выползет, то шаман ту минуту дыру заткнет, штоб оспа осталась на другой стороне дерева, и так помешкивая пушая один за другим. После тово начал шаманигть и обратясь ко всем сказал, што нет способу свободитесь, мы все пропадем, но еще приказал сделать земной бугор со внутренним насквозь сводом, штоб человеку пролезть, и сделал такой же обряд, как и з деревом, но и то не помогло. Бросился шаман в реку Подкаменную Тунгуску, а за ним и другие, иные на оленях, протчие вилав, как и женщины, где бедно живот свой скончали от быстрины воды, а другие не могли выгтти от утесистых берегов, хотя в том месте река и не широка. А малое число вышедших и оставшихся на берегу бежали далее и тем спаслись»¹⁸⁰.

Здесь нет сомнения в том, что для наблюдателя, изложившего рассказ о попытках шамана избавиться от оспы, стали очевидными в равной мере и мировоззренческие, и семиотические представления, которыми руководствовался шаман в своей практике. В данном фрагменте последовательно описывается, как шаман, пытаясь избавить своих сородичей от заразной болезни, три раза подряд осуществлял ритуал преодоления преграды, специально создаваемой или намеренно избираемой с целью перейти в иную пространственную сферу, недоступную для болезни. В первый раз такой преградой было дерево с проделанным в его стволе отверстием – своеобразное сочетание естественного предмета-преграды и артефакта-прохода в преграде, во второй раз – искусственный насыпанный бугор со сводом, или целиком искусственная преграда, в третий раз подлежащей преодолению преградой между разными частями пространства послужил целиком естественный географический объект – река. Функциональная семиотическая значимость прохождения через преграду в ритуале, совершаемом шаманом, в тексте данного источника настолько очевидна, что наблюдатель явно не мог не заметить истинного смысла действий шамана по "разграничению" пространства с целью избавления от болезни, и того символического значения преграды, о котором столь вдохновенно писал в одной из своих работ Мирча Элиаде¹⁸¹. Исходя из данного текста, трудно с определенностью сказать, имело ли преодоление реки чисто условное значение перехода через преграду, или это действие было сопряжено с какими-то медицинскими или экологическими знаниями, однако можно не сомневаться в том, что те два предыдущих действия, которые шаман придумал и заставлял проделать своих сородичей, в немалой мере лишь способствовали распространению заразной болезни. Остается неясным, являлась ли коллективная переправа через реку во время перекочевок часто приме-

¹⁷⁹ Описание Тобольского наместничества. Новосибирск, 1982. С. 225-226.

¹⁸⁰ Там же. С. 226-227.

¹⁸¹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 24-27, 112-115.

нявшимся средством избавления от инфекционных заболеваний, и насколько было бы правомерно отнести этот обычай к традиционным медицинским познаниям эвенков. Но бесспорно, что семиотический смысл которых оказался настолько понятным наблюдателю XVIII века, что он сумел выразить его в своем тексте, а также некоторые черты шаманских обрядов, имеющие подчеркнuto "театральный" характер. Из таких описаний становится понятным, что шаманские обряды эвенков и других народов Сибири обязательно требовали присутствия зрителей и их совершение без значительного числа присутствующих, очевидно, не имело смысла. Этот шаманский ритуал представляет значительный интерес для изучения медицинской шаманской практики, поскольку он имеет аналогию в описаниях действий шаманов, относящихся как к XVIII веку, так и близких к современности.

Эвены думали, что болезнь – это следствие похищения души больного духами Нижнего мира или, что встречалось чаще – вселение в человека духа болезни. Вот как выглядела практика шаманского лечения, связанная с тем, что шаман посещает во время лечебного камлания Нижний мир, у булулских эвенков Якутии:

«Когда шаман спускается (досл. падает) вниз, ему нужен огуc-бык. Тогда шаман вылавливает злого духа-аринга из заболевшего человека. Того злого духа вниз увозит человек, на быка-огуc посадив верхом. Так туда добравшись, начинают спорить (состязаться - авт.). Сначала шаман говорит: «Этот человек нашего человека съест, поэтому я сюда его привез». Тогда злой дух спрашивает: «Этот шаман правду сказал?» - «Злой дух отвечает: «Правду». Тот опять спрашивает: «Зачем ты его намеревался съесть?» - Злой дух говорит: «Проголодавшись, намеревался съесть». Потом его стегают ветками. А когда шаман поднимается вверх, ему нужна птица. Шаман, поймав душу больного человека, привозит ее к божеству-айшы. После того, как он ее поймает, злой дух больше не может ее найти. Тогда больной человек выздоравливает. Потом (шаман), говорит: «Душу сына солнца ловите!». Там ее ловят, хорошо смотря, руки его, ноги его, все части его тела смотрят, и говорят, хорош ли он, плох ли он»¹⁸²

У нанайцев широко практиковалось лечение посредством изготовления фигурок духов, поскольку духи и посылали на людей болезни. Если шаман искал украденную душу больного, ему в этом помогала собака – особый дух-помощник. Когда заболел ребенок, взрослые окуривали багульником фигурки домашних духов, и говорили – «Не трогайте ребенка». А.В. Смоляк описала один случай, когда дух-помощник шамана в виде червя лечил кость или нарыв в горле – очевидно, сеанс лечения сопровождался какими-то фокусами. Нанайский шаман, пытаясь вылечить оспу, сделал идол старухи, который должен был изображать хозяйку болезни, и умилялся ему. Однажды шаман даже помог самой А.В. Смоляк.

Нивхи знали три способа шаманского лечения – совет, изгнание злого духа, вызвавшего болезнь, и посылающие помощников для изгнания злого духа. По воззрениям нивхов, болезнь происходит из-за того, что злой дух милк ташит душу заболевшего в Млыво – селение мертвых. При камлании на лечение милк должен перейти в чл"а – специального идола, которого изготавливали для того, чтобы переселить его из тела больного.

У маньчжур шаман мог отправиться в иной мир не только за душой больного, но и за душой умершего. М. Элиаде пишет: «О подобном нисхождении в "мир умерших" рассказывает маньчжурская поэма "Нипань самани битхэ" «Предание о Нипанской шаманке», которую С.М. Широкогоров считает единственным письменным документом, касающимся маньчжурского шаманизма. Сюжет таков: во времена династии Мин некий юноша, сын богатых родителей, отправляется на охоту в горы и погибает вследствие несчастного случая. Нипанская шаманка решает вернуть его душу и нисходит в "мир умерших". Она встречает много духов, среди которых и дух своего умершего мужа, и после многих перипетий ей удается вернуться на землю с душой юноши, и он воскресает. В поэме - которую знают все маньчжурские шаманы, - к сожалению, очень мало подробностей, касающихся ритуальной стороны сеанса. Она стала "литературным" текстом и отличается от аналогичных тюркских поэмах тем, что записана и распространена в письменной форме уже очень давно».

Согласно воззрениям юкагиров, причина болезни человека заключалась в похищении души больного или его сердца духами нижнего мира. Для того, чтобы вылечить больного, шаман должен был предпринять путешествие в нижний мир и забрать душу больного у похитивших ее духов. Сходные в деталях представления в практике шаманского лечения прослежены у эвенков низовьев Лены, о чем мы уже говорили выше. Один из юкагирских рассказов, объясняет причину болезни человека тем, что его сердце съел Остроголовый черт – хозяин Нижнего мира, впрочем, имеющий явные вторичные черты христианских легенд.

Приведем текст одной из юкагирских шаманских легенд, содержащих монолог шамана. Слова, представляющие собой прямую речь и выделенные курсивом, образуют текст шаманского ритуала.

- Заболел один человек. Родственники попросили шамана вылечить больного. Стал шаман бить в бубен, петь, призывать своих духов-помощников:

- Мой отец, дерева корень, мои предки, близко становитесь!

Со своей помощью

На моей стороне встаньте!

Моих девушек-помощниц

сюда приведите!

Пришли духи предков, невидимые простым людям, через шамана спрашивают их:

- Наши дети, наши потомки, зачем нас тревожите?

Родственники больного просят:

- Наш человек умирает, скажите, что с ним случилось?

¹⁸² Шпринг С.И., Бурьякин А.А. Материалы по шаманству эвенков Якутии в записях А.Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера (Материалы IV Сибирских чтений). СПб., 2000. С.247-254.

- Душа-тень этого человека в царство теней пошла, - отвечают духи через шамана.

- Иди за тенью, шаман, сил не жалеи! - просят люди.

Шаман на полу на животе растянулся, в царство теней отправился. Поет он, что по дороге теней до дома старушки с собакой дошел. Стала собака на шамана лаять. Старушка из дома вышла, держит в руках каменный скребок для очистки шкур.

- Навсегда пришел или на время? - спрашивает она шамана.

Шаман своим духам-невидимкам говорит:

- Со старушкой не разговаривайте, идите дальше.

До реки дошли, что в царстве теней течет. На берегу реки лежит лодка, на той стороне дома видны, кожаные покрывала их издали белеют. Возле домов люди ходят, звенят металлические украшения их одежды. Шаман сел в лодку, на другую сторону реки перебрался и на берег вышел.

Здесь он встретил давно умерших родственников больного человека. Вошел в их дом и увидел душу-тень, которую ищет.

- Я пришел к вам взять тень больного.

Родственники не дают, жалеют. Шаман взял тень силой, в себя втянул, чтобы она не вышла, уши себе заткнул. Отправился он в обратную дорогу. Лежа на полу поет:

- Мои солнечные лучи, меня вытяните!

Люди, которые помогали шаману, за одежду его подняли и три раза повернули против солнца. Остановились. Полежал шаман и через некоторое время сам встал на ноги. Девушки-помощницы ему ноги растирают, будто снимают усталость после долгого пути.

Подождал шаман к больному, оцупал его больное место и тень ему вернул. Затем обратился к своим духам-невидимкам:

- Караульте его тень!

С тех пор больной человек поправился.¹⁸³

Данный рассказ не только объясняет причину болезни и рассказывает о шаманском лечении, но и довольно выразительно описывает сам шаманский обряд глазами его участников и наблюдателей. Он содержит также визуальную картину Нижнего мира в том виде, каким он представлялся юкагирам. Стоит сказать о том, что собаки как сторожа дороги в бунни-мир мертвых присутствуют в представлениях о Нижнем мире у олонских эвенков, которые в прошлом были соседями юкагиров.

Чукчи также рассматривали болезнь человека как проникновение в тело человека злого духа-*кэте* или похищение души человека-*увирит*. Способы лечения, имеющие психотерапевтический характер – такие, как смена имени, прически, одежды, заклинания знали не только шаманы, они использовались повсеместно. Их основа имела общемировоззренческий характер, и каждый человек обладал правом на то, чтобы, изменив что-то в окружающем материальном мире, воздействовать на мир духов. В.Г. Богораз писал, что чукотский шаман вместо утраченной души человека мог дать больному человеку часть своей души или вселить в человека своего духа-помощника.¹⁸⁴ Православный священник А. Аргентов, в середине XIX века более пятнадцати лет проживший среди чукчей, человек, который по долгу службы должен был активно бороться с шаманами, отметил в своих записках, что чукотские шаманы полезны как врачи: «Одним своим визитом много пользы дает шаман больному. Надо согласиться, что смысленные шаманы полезны там, где до лучшего не доросли». О психотерапевтическом эффекте шаманского лечения, обращая особое внимание на эффекты массового гипноза, проявляющиеся при шаманских сеансах, писал в 1910-е годы один из крупнейших исследователей тунгусского шаманства С.М. Широкогоров.¹⁸⁵ Статус психотерапевта отмечается у шамана, занимающегося лечением, и современными этнографами.¹⁸⁶ Польза психотехники лечения признается современными исследователями шаманской практики.¹⁸⁷ Нам известно, что Петр I в 1724 году, когда он был серьезно болен, послал в Сибирь, в Тобольск указ с требованием прислать ему лучших шаманов, но этот указ был получен в Тобольске уже после смерти императора.

Очень архаический ритуал, способный, по воззрениям тех, кто исполнял его, избавить людей от эпидемической болезни, существовал у чукчей. Участники Северо-Восточной географической экспедиции. 1785-1795 наблюдали, что практика избавления от болезни носила комплексный характер. Когда шаман не смог помочь больному, чукчи сделали кольцо из собачьих кишок и прошли под ним сами, а свое оленье стадо прогнали между двумя кострами.¹⁸⁸ Автору этой книги удалось узнать у современных чукчей, что обряд прохождения людей под составленным из палок подобием арки, на которой повешена собачья кишка, до конца 1930-х годов сохранялся у чукчей Анадырского района Чукотки как средство защиты от эпидемий.¹⁸⁹ То же самое, как известно из источников, практиковали и коряки, а практика прохождения через специально сооруженные ворота в охранительных целях была характерна и для энецов. Отголоски такого же обряда сохранились также в фольклоре верхнеколымских юкагиров: один из рассказов повествует о том, как шаман, заманив старуху-духа болезни в

¹⁸³ Хозяин земли. Легенды и рассказы лесных юкагиров / Сост. Л.Жукова, О.Чернецов. Якутск, 1994. С. 40-41.

¹⁸⁴ Богораз В.Г., Чукчи, т. II, С. 43.

¹⁸⁵ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 60-67.

¹⁸⁶ Таксаки Ч.М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. 11 и сл.

¹⁸⁷ Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. с. 24-25

¹⁸⁸ Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции. 1785-1795. Магадан. 1978. С.137

¹⁸⁹ Полевые материалы автора: сообщение Ивгэка Унуковича Березкина. 1929 г. рождения. уроженца Ваежской тундры, 1993 год.

дом, обматывает его собачьими кишками; старуха-дух болезни не может выйти из дома, после чего люди навсегда покидают это место.¹⁹⁰

Айнские шаманы-лекари экаси извлекали болезнь из тела больного человека в виде куска мяса. По представлениям айнов, чтобы защититься от оспы, надо было поставить дерево корнями вверх. Такое дерево выступает как символ Нижнего мира и существует как один из атрибутов Нижнего мира, поскольку оно, находясь в нашем, Среднем мире, выглядит так, как оно должно выглядеть в Нижнем мире.¹⁹¹

По шаманским представлениям, болезнь человека мыслилась как изменение некоей духовной сущности человека, и такое изменение могло иметь две формы – или утрату какой-то части этой духовной сущности, то есть утрату одной из душ, которую должны были похитить злые духи иного мира, или вселение в нездорового человека какого-то постороннего духа – духа болезни. Недостающая часть духовной сущности человека – это, естественно, одна из его душ. В соответствии с такой логикой данная душа должна была быть отыскана и возвращена пострадавшему от духов, а посторонний зловредный дух, понятное дело, должен быть изгнан навсегда и как можно дальше от людей. Если как это случается при эпидемии, имеет место массовое нападение духов на людей, то, очевидно, изгнание духов уже не помогает, и шаман стремится любыми способами выстроить преграду, которая призвана отделить шамана и защищаемых им людей от духов болезни, или найти такую преграду, которая послужит эффективным средством разделения людей и духов.

Варианты шаманского лечения в разных ситуациях и в разных традициях имеют довольно важные сущностные различия. При изгнании духа болезни из тела больного шаман не покидает Среднего мира – разве что он пожелает изгнать духа за пределы этого мира. Дух болезни при этом представляется в материальном облике некоего существа, знакомого большому, шаману и свидетелям лечебного камлания, причем существа вредоносного, но не слишком опасного – таким существом оказывается обычно какой-нибудь червяк или насекомое, то есть классические медиаторы-посредники, обладающие способностью проникать в живое тело или его покровы, и обнаруживаться внутри тел живых существ в живом, подвижном состоянии. При отыскании похищенной души больного шаман должен отправиться на ее поиски в какой-то иной мир, и в том мире ему предстоит противостояние со зловредными существами-духами, которые являются похитителями души заболевшего человека. Тут в задачи шамана входит отобрать душу больного у духов, возможно – оставить им что-то взамен, и вернуть душу в тело больного.

Совершенно иная практика наблюдалась при коллективном лечении, например, при стремлении шамана избавить сородичей от эпидемии. В этих случаях действия шамана имели почти магический характер, независимо от того, создавал ли он преграду, призванную защитить от болезни, искусственно, или пользовался каким-то природным топографическим объектом, например, рекой.

Основные отличительные особенности практики шаманского лечения – прежде всего то, что болезнь, которую брался лечить шаман или которую должен был вылечить шаман, поскольку обладавший медицинскими знаниями человек не мог с ней справиться, имела неясную, загадочную причину, и облечение этой болезни в форму духа-иррационального существа, обладающего некоей волей и способного выбирать жертву. Таких причин могло быть опять же две – присутствие злого духа, вселившегося в больного, или похищение одной из душ заболевшего, и по-своему эти две причины исключали друг друга, как исключают друг друга недостаток или избыток сверхъестественной субстанции. Разница причин болезни диктовала задачи шамана-лекаря: или он должен был бороться с духом болезни в присутствии больного на глазах у зрителей, или он опять же на глазах у своего пациента и соотечественников – и непременно с их помощью – должен был отправиться за похищенной душой и вернуть ее пациенту, ибо только это давало надежду на успех лечения. Если шаман не мог вылечить пациента и тот умирал – а таков один из распространенных сюжетов шаманских легенд, превращенный искусными манипуляторами в антишаманские сказки, – для носителей соответствующего мировоззрения это означало, что пациент потерял какую-то другую душу, но если было так – значит, именно таково было желание самого пациента, и в этом случае неудачное лечение никоим образом не влияло на репутацию шамана. Поскольку шаман – избранник духов, а духи далеко не всемогущи и не всегда послушны шаману, то бывают случаи, когда, как говорят знакомые нам врачи, медицина бессильна...

Шаманская практика предсказания будущего

Практика предсказания будущего представляет собой одно из действий, которые у народов Сибири традиционно относились к компетенции шаманов и составляли значительную часть среди шаманских ритуалов. Различные предсказания занимали важное место и в шаманстве других народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.¹⁹² Предсказания будущего как действия шаманов, осуществляемые по просьбе других лиц, часто встречаются как сюжетный элемент фольклорных произведений, чаще всего рассказов-быличек или легенд, иногда – героико-эпических произведений, а в настоящее время сказок.

¹⁹⁰ См.: Хозяин земли. Легенды и рассказы лесных юкагиров. Якутск, 1994. С.28.

¹⁹¹ Спелковский А.Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988. С.92

¹⁹² Вдовин И.С. Чукотские шаманы и их социальные функции//Там же. С. 183-186,205 207; Тахсани Ч.М. Шаманство у нивхов//Там же. С. 165-166. Т.С. Теши пишет, что шаманы эскимосов могли "угадывать приближение несчастья"(Теши Т.С. Шаманы сибирских эскимосов.//Там же. С.219).

В небольшом сборнике "Сказки эвенской земли", изданном в Магадане в 1988 году – к сожалению, без перевода на русский язык, – помещена сказка с названием "Человек и шаман".¹⁹³ Эта сказка по-своему уникальна. Она содержит полный текст песнопения шамана, предсказывающего будущее для главного героя повествования. Если мы не располагаем собственно обрядовыми текстами шаманских камланий с предсказанием будущего, то данный текст может рассматриваться как совершенно аутентичный материал, иллюстрирующий описываемую в повествовании обрядовую практику – тем более, что рассматриваемая сказка очень точно воспроизводит тот этнографический контекст, в котором осуществляется шаманом предсказание будущего. Вот эта сказка:

Один человек с женой жил. Сосед у них шаман был.

Однажды человек жене своей говорит:

- Я к своему племяннику Хэнгкуни пойду, позову его, пусть он пошаманит, куда нам идти кочевать, в каком месте какого зверя я добуду, пусть скажет.

Пошел он к своему племяннику.

- Племянничек, что меня в будущем ждет, посмотри.

- Ну, давай, посмотри! Когда кочевать будешь?

- Завтра.

Шаман петь начал:

- Завтра вверх по тому ручью покочуешь,

Куниро-кунир,

Когда вверх по тому ручью покочуешь,

в устье впадающего в него ручья наледь найдешь,

Там слева от ручейка на острове мохнатого увидишь,

Того мохнатого убьешь,

Того мохнатого повесив, дальше вверх пойдешь,

У того твоего ручья исток покажется,

В его истоке, где два ручья сливаются, остановишься,

По левому ручью вверх пойдешь,

В самые верховья придя, большерогого себе найдешь,

Трех большерогих убьешь,

Мясо тех большерогих посушив, назавтра откочуешь,

Там три дня через перевал кочевать будешь,

Когда кочевать будешь, низина откроется,

Там в низине остановившись, назавтра опять покочуешь,

Там, идя, на берегу озера длиннорогих увидишь,

Тех длиннорогих убьешь, четырех длиннорогих убьешь,

Потом след твой в темноте скроется,

В том озере, длиннорогих освежив, руки не мой,

Куниро-кунир.

Человек говорит:

- О-о! Все. Спасибо!

Назавтра он откочевал вверх по тому ручью. Наледь нашел, там медведя увидел, убил. Думает:

- Ага! Хорошо шаман шаманил. Спасибо ему.

Назавтра опять кочует. Возле двух перевалов остановился. По левому ручью пошел - трех снежных баранов убил.

- Ого! Правду сказал мой шаман! - говорит.

Опять кочует, два раза перекочевав, когда гор уже не стало, остановился. Озер много видно стало. По берегу озера ходит, видит дикого оленя. Четырех диких оленей, которые там паслись, убил. Начал свежевать. Когда свежевал, забыл, что шаман говорил, пошел руки в озере мыть. Начал руки мыть, а из озера его родственник-шаман за руки его утащил, так что тот человек умер там.

Женщина долго своего мужа искала, потом домой идти собралась. На берегу озера оленье мясо нашла. Возвращаясь, мясо снежных баранов взяла, на поляне возле наледи медвежье мясо нашла. Вот она к дому шамана подходит. Шаман говорит:

- Ведь говорил же я ему, чтобы он не мыл руки в озере!

Шаман так, оказывается, ту женщину себе в жены своим шаманским искусством получить хотел. Та женщина за шамана замуж вышла. Все.

¹⁹³ 4. Эвэсэл торэн"этэн нимварни. ("Сказки эвенской земли")/ Сост. Большакова Л.Е.[и Хардани А.И.], Магадан, 1988. С.25-26. Заглавные слова "Куниро-кунир" в подлиннике повторяются после каждой строки. Текст определен исполнителем и собирателями как сказка, хотя ничто не мешает отнести этот рассказ к жанру бывальщины - одного из жанров несказочной прозы. Исполнитель - Зыбин Петр Кириллович (1919-1993) житель с.Тахтаюмск Ольского района Магаданской области (Сообщено редактором книги Хардани А.И.). Варианты рассказа, записанные от других собирателей, не известны. Небольшой фрагмент шаманского предсказания будущего содержится также в одном из эвенских эвэсэсских сказаний (Лебедева Ж.К. Эвэсэсские памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982. С.103)

Монолог шамана, целью и содержанием которого является предсказание будущего, передан в этой сказке настолько точно, что он может служить образцом шаманских камланий с предсказанием будущего для большинства народов Сибири.

Хотя в приведенной сказке не отражены наименования действий, совершаемых шаманом, тем не менее их можно было зафиксировать. Само действие, осуществляемое с целью "увидеть" будущее, по-эвенски обозначается глаголом *этэ:киттэй*, основное значение которого "видеть сон", "видеть что-л. во сне". У эвенов и у многих других народов Сибири считается, что сон – разновидность такого видения будущего, которое осуществляется спонтанно, без воли видящего или того, кого он может видеть во сне. Действие шамана, рассказывающего то, что ему удалось увидеть во время камлания с целью провидеть будущее, обозначается глаголом *тан"дай*, который в современном эвенском языке в его устной и письменной формах имеет значение "читать", а также "считать".¹⁹⁴

Как много раз отмечали исследователи, словесные тексты, произносимые сибирскими шаманами во время камлания, характеризовались определенными языковыми особенностями, отличавшими их от языка повседневного общения и языка повествовательного или песенного фольклора. У эвенов в шаманских заклинаниях использовались заместительные наименования для предметов, называвшихся в повседневном языке по-другому: вместо общеупотребительного слова *тор* "земля" в заклинаниях использовалось слово *курукэлл* "юла", вместо *кэкучэн* "кукушка" – слово *чун"арган*, вместо слова *калим* "кит" – слово *ойэллэн*. Некоторые исследователи считают, что произносимые шаманом бессмысленные возгласы, или практика глоссолалии, имеющая осмысленный или неосмысленный характер – восходят к воспроизведению ритуальных текстов, которые исполнялись на другом языке и не были понятны для слушающих, взявших такую практику на вооружение. Мы уже знаем, что шаманы, к услугам которых прибегали русские старожилы Сибири, пользовались малоосмысленным набором слов из «туземных» языков. Обратим внимание читателей – образцы записанных на бумагу или на звукозаписывающий аппарат шаманских текстов понятны квалифицированному исследователю, знающему язык, на котором производилась запись. Вот почему все характеристики особенности языка шаманских заклинаний и рассказов о шаманах, которые можно найти в научной литературе, предельно точны и им можно доверять с абсолютной надежностью. Этнограф или фольклорист, владеющий в совершенстве одним или несколькими языками коренных народов, и тем более языковед, если он серьезно занимается языками, а не суффиксами, в состоянии отличить один язык от другого, распознать в использовании какой-то иной диалект и тем более услышать, что монолог камлающего шамана лишен связности и построен на наборе слов из разных языков.

В эвенском языке – и не только в нем, словарный состав всех языков народов Сибири достаточно богат – существуют довольно значительные по объему синонимические ряды слов-названий некоторых животных, обычно рассматриваемые как табуистические наименования. Так, у восточных эвенов наряду с общеупотребительным названием лося *нокчэн* бытует редко встречающееся слово *эгдетэ* (если оно связано с *эгден* "большой", то данное название выглядит как калька с юкагирского языка), а в песенном языке было известно и слово *толки* "лось" – ныне слово *эгдетэ* является единственным названием лося у эвенов Приколымья, а слово *толки* – единственным названием лося у эвенов Охотского района Хабаровского края. У восточных эвенов зафиксировано довольно много слов, обозначающих волка: *н"элукэ*, *н"элэчэл* ("страшный"), *гиркори* (букв. "бродячий"), *бурбэк*, *хивевуси* (букв. "страшный"), *явси*, *явчак*, *явчиммай* (букв. "ночной пастух"); несмотря на то, что значение слова *явчак* "волк" по ряду записанных текстов было достаточно определенным, одна из наших помощниц – пожилая эвенка, безусловно знающая родной язык, уверяла, что *явчак* – это "рысь". Посвоему она права, мало ли кого можно охарактеризовать как ночного хищника – тут и домашняя кошка подойдет, а не только рысь... Не менее разнообразны у восточных эвенов и названия медведя: *накат*, *нугдэ*, *хатьмар*, *хэн"унь*, *хэн"уне*, *умэлэн"гэ*, *мэмэкэ*, *мэмэчэн* (заимствование из юкагирского языка: ср. юкагирское *мэмэ* "медведь"). Помимо заместительных наименований довольно существенные различия имеют названия медведя по отдельным эвенским диалектам: так, у камчатских эвенов слово *накат* имеет значение "медвежья шкура", а медведя они называют словом *кобала:н*; у эвенов Якутии часто медведь называется якутским словом *абага* «дед, дедушка», а у арманских эвенов в качестве названия медведя было зафиксировано даже русское слово "дэдускэ" («дедушка»). Восточные эвены считают, что медведь, волк и россомаха понимают язык людей, и именно поэтому их чаще называют иными, не общеупотребительными словами.

Исходя из этого становится понятным, что значительный набор слов-заместительных наименований отдельных животных, различающихся по сфере употребления, служит едва ли не главным источником диалектных лексических различий. В связи с интересующим нас материалом укажем, что и названия снежного барана по эвенским диалектам сильно различаются: если у восточных эвенов наиболее употребительно слово *бон"га*, *бон"гачан*, а слово *уйа:мкан* имеет значение "самка снежного барана", то у эвенов Якутии первое из слов отсутствует, а второе используется в родовом значении "снежный баран". У охотских эвенов вышеприведенные слова почти неизвестны, а снежный баран называется словом *дэла:кчан* (возможно, производное от слова *дэла* "камень").

Первая особенность эвенского сказочного текста с шаманским камланием, приведенного выше – это наличие в нем заместительных наименований животных, которых должен встретить тот, кому предсказывают будущее: медведь (в тексте *нэбули*, букв. "мохнатый"), снежный баран (в тексте *койэн"элкэн* букв. "имеющий рога снежного барана", "большерогий"), дикий олень (в тексте *тан"нялкан* "имеющий рога как у оленя или ло-

¹⁹⁴ Общим смысловой элемент данного глагола и глагола «читать» – «рассказывать о том, чего не видит перед собой слушающий».

ся", но при этом идет речь об олене или лосе – не ясно, в нашем переводе слово "длиннорогий" используется для более точной передачи различия). В эвенском языке для рога домашнего или дикого оленя и лося используется слово *тан"ни*, а для рога снежного барана (и коровы) используется слово *койэ*, что и позволяет образовывать заместительные наименования животных, имеющих тот или иной вид рогов. Вторая особенность этого же текста в этом же плане – это то, что приведенные в нем заместительные наименования не являются устойчивыми наименованиями данных животных – значение обозначающих их слов из ритуального текста определено по тем словам, какими названы данные животные в дальнейшем повествовании (соответственно *накат* "медведь", *би"га* "снежный баран" и *буон* "дикий олень"). Но надо сказать, что трактовка таких слов, как "мохнатый" или "имеющий рога как у оленя или лося" допускает для слушающего – в нашем примере для сказочного героя, обратившегося к шаману – совершенно разные интерпретации, зависящие от случая, как, вероятно, и число увиденных и добытых животных.

Еще одна, уже не языковая, а содержательная особенность разбираемого текста-монолога шамана – это известная условность изображаемого ландшафта и максимальное сходство его с окружающим эвенов в повседневной жизни пейзажем: только современный городской житель сочтет ее в меру конкретной. В тексте, описывающем путь главного героя повествования, нет четких ориентиров, жестко привязывающих маршрут героя к определенной местности, и это не фольклорная условность, а яркая особенность текста-предсказания. По полевым материалам, прежде всего по записям эвенских фольклорных текстов нам известно, что оптимальная система ориентиров в условиях гористой тундры и лесотундры складывалась из двух компонентов: во-первых, запоминания направления движения – вверх или вниз по реке или ручью в распадке, и, во-вторых, запоминания количества пройденных перевалов через горные хребты. Эти правила ориентирования в горно-таежной местности хорошо сохранились в эвенском сказочном фольклоре, где постоянно подчеркивается, что герой движется вверх или вниз по реке, и отмечается, сколько перевалов он прошел – иначе сам рассказчик запутается в своем тексте. Эвенское слово *букчан*, встретившееся в тексте предсказания, имеет значение не только "остров" но в диалектах также "гора"; слово *анманра* имеет значения "наледь" и "речная долина" – ясно, что при такой широкой полисемии под искусно составленным описанием подойдет любой ландшафт, где обитает данный этнос, поскольку и лексическая система описания такого ландшафта (то есть слова-названия гор, долин, распадков, не являющиеся топонимами) является хорошо адаптированной к нему. У нивхов, как пишет Ч.М. Таксами, шаманы в подобных ситуациях описывали хорошо знакомый им пейзаж.¹⁹⁵ Нет нужды даже намекать на то, что пейзаж в тундре, лесотундре или горной тайге является довольно однообразным...

Наконец, кроме собственно языковых факторов, способствующих формированию изощренной техники словесного предсказания будущего, позволяющей достигать высокой степени абстракции, в культуре эвенов до настоящего времени сохраняются некоторые внеязыковые явления, закрепляющие за отдельными лицами особый авторитет и способность к предвидению. Эти явления довольно разнообразны и имеют широкий диапазон использования. Одна из наших знакомых – молодая эвенка, вышедшая замуж за русского мужчину, рассказывала:

– Мы поженились у мужа на родине, поехали к нашим в Гижигу. Когда приехали, мой отец говорит матери: "Ты помнишь, недавно мы "смотрели", какой у нас зять, я тебе описал его – смотри, он тоино такой, как я его видел, правда?" – мать ответила: "Да, правда, он и в самом деле точно такой, как ты видел". И раньше наши старики могли видеть, что будет в будущем, предсказывали, и как они говорили, так и было.

Этому рассказу можно верить – в той части, которая относится к описанию событий. Но вряд ли наша собеседница отдавала себе отчет в том, что перед ней был разыгран тонко срежиссированный спектакль. Во-первых, ее русский муж и должен был выглядеть точно так, как его описывал "увидевший" его отец (для обозначения данного действия в эвенском языке используется глагол *этэвкиттэй* со значениями "видеть во сне", и "предвидеть будущее"). Во-вторых, многим хорошо знаком тот факт, что для представителей народов Севера и в частности для эвенов все приезжие люди – русские, украинцы и вообще все европейцы – выглядят на одно лицо и местные жители с трудом различают малознакомых людей – впрочем, как и наоборот, приезжие тоже не без труда различают по внешности местных жителей.

В нашем мире не так уж много нового. В 1820-е годы Ф.Ф. Матюшкин, лицейский друг А.С. Пушкина, путешествовавший вместе с Ф.П. Врангелем по Восточной Сибири, записал свои впечатления от встречи с якутским шаманом: «Какую я люблю девушку?» – спросил я у него. – «У твоей девушки глаза, как лазурь неба, а волосы, как слабый свет луны (светло-русые)» «Сколько ей лет? Добра ли? Умна ли? Любит ли и помнит ли меня?» – шаман ответил: «Если бы она сама о сем спрашивала, я бы ей отвечал». Далее Матюшкин писал в письме, что «мелкие обстоятельства, которые со мной случились по приезде моем в Средне- и Нижнеколымск, – сколько и не были невероятны, но все с удивительною точностью были предсказаны шаманом». В. Федоров, автор интересной и насыщенной фактами книги «Тайны вуду и шаманизма», взявший на себя труд быть современным комментатором этой истории, задает вопрос – откуда якутский шаман мог знать о голубоглазой девушке, когда за 2000 верст вокруг ни он сам, ни кто-то из его соплеменников не встречал прежде голубоглазых людей?¹⁹⁶ На этот вопрос ответы, вообще-то, есть. Во-первых, к тому моменту, когда происходят описываемые события, русские люди жили в Якутии уже полтора столетия. Во-вторых, рассказы о светловолосых, голубоглазых и бородатых людях с «огненным боем» намного опережали проникновение русских отрядов на Северо-

¹⁹⁵ Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов. // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С.174

¹⁹⁶ Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М, 2003. С. 90.

Восток. В-третьих, этот якутский шаман был достаточно умным и наблюдательным, и он вполне мог знать о том, что русский мичман – будущий адмирал – не завел романа с якуткой... Если принять все сказанное во внимание, то тут никак не усматривается ни малейшей мистики и таинственности.

Как писал И.Е. Вениаминов, прекрасно знавший традиционную культуру и владевший языком алеутов, «Касательно же их знания будущего, алеуты-старикки уверяют, что некоторые из знаменитых шаманов их еще задолго до прибытия русских предсказывали. Что придут к ним из закрай-моря белые люди другого обычая, и впоследствии все алеуты сделаются такими же, как и пришельцы, и будут жить по их обычаю».¹⁹⁷ Это предсказание может иметь двойное объяснение. Возможно, алеутские шаманы, а точнее те авторитеты, с которыми беседовал И.Е. Вениаминов, в какой-то момент приспособили свои предсказания под надвигающуюся реальность. Но нельзя исключить и другого – того, что в устной традиции алеутов проявился известный тихоокеанский островной миф, повествующий о пришельцах с другим цветом кожи и другой культурой, который был отмечен, к примеру, на острове Пасхи – с тем отличием, что такой миф просто перемещен из прошлого в будущее. То же самое имело место и в Якутии: якуты уверяли Р. Маака, что их шаманы предсказывали покорение якутов русскими и даже указывали места, где будут возведены церкви.¹⁹⁸

Явления, сходные с описанным выше предвидением того, как именно выглядит зять, которого родители жены ранее не видели, имеют хорошие параллели в некоторых чертах этикета повседневного общения у чукчей, сохранившихся до настоящего времени даже в современных городских условиях. Среди лиц старшего и среднего поколения при общении с младшими по возрасту (соответственно лицами среднего и младшего поколения), а равно при общении с приезжими любого возраста прослеживается любопытная черта. Собеседник нередко начинает говорить о том, что произойдет со слушающим или с лицами, представляющими предмет обсуждения, в ближайшем будущем в той или иной ожидаемой ситуации – при чем он так поступает, даже если его об этом не просят... В дальнейшем развитие событий имеет два и только два варианта:

В первом варианте, если ситуация развивается в ожидаемом русле, его слова оправдываются, и для слушающего предсказание как бы сбывается. Например, сказал пожилой чукча, что послезавтра будет летная погода и прилетит вертолет из окружного центра – после того, как в поселок на этом вертолете придут гости, он скажет «А что я говорил? Прилетели, однако». Во втором варианте, если предсказание не сбывается, и происходит нечто совсем иное – например, нелетная погода стоит неделю, – то такой предсказатель в той или иной форме внушает слушающему (пытается напомнить якобы состоявшийся ранее разговор, или делает что-либо еще), что он якобы предсказывал именно то, что произошло (а отнюдь не то, что он предсказывал на самом деле). «Я же говорил, что погоды не будет!» По мнению такого авторитета, собеседник не должен помнить того, что именно он слышал – он должен слушать его именно сейчас, в момент обсуждения да, возможно, и сам предсказатель не запоминает того обстоятельства, прав он был в своем предвидении или ошибся. Ибо тут важен не результат, а социокультурный институт, в котором такой результат может быть получен хотя бы в трети случаев. Сходная практика наблюдается и у современных хантов: начиная рассказывать об уже происшедшем событии, представитель этого народа может сказать, что он «увидел», как будет разворачиваться ситуация, а уже потом стал планировать свои действия, оказавшиеся весьма кстати в границах сценария уже свершившихся событий.

Вернемся к традиционному сообществу и вспомним, что в любом сообществе, в котором существовало шаманство, было не по одному шаману; как правило, их было несколько – пусть сильные и слабые, пусть старые и молодые, как угодно. Каждый из шаманов имел разный жизненный опыт и соответственно разные предсказательские способности. Их предсказания на одно и то же событие или временной отрезок должны были различаться. И тогда – совершенно справедливо: кто-то из них должен был оказаться прав. И такие ситуации, если они не способствовали авторитету одной шаманской персоны, многократно увеличивали влияние шаманского искусства. Еще Марк Туллий Цицерон, ничего не знавший о сибирских шаманах заметил: «Удивительно, как это жрецы-предсказатели, взглянув друг на друга, могут еще удержаться от смеха».

В 1820-е годы другой русский морской офицер и будущий адмирал – Ф.П. Литке смог познакомиться с шаманской практикой ненцев. Он подробно описывает камлание ненецкого шамана с целью предсказания будущего: «Между немногими оставшимися тут самоедами был один старик лет шестидесяти, по имени Югубей Таганич, который, как я услышал, умеет предсказывать будущее. Желая посмотреть его искусство, упросил я его загадать мне, дойду ли я с описью на Новую землю. Взяв бубны и палку, обтянутую шкурой оленьей лапы, сел он зажмурясь на землю и посадил подле себя еще двух самоедов, вместе с которыми стал кричать “гой, гой, гогой”, колотя в то же самое время в бубны. Он сзывал этим подвластных себе духов. Когда они собрались, стал он им предлагать нараспев разные вопросы, на которые они ему его же устами и нараспев же давали ответы. В продолжение этого допроса ассистенты его также что-то такое распевали. По окончании комедии волшебник объявил мне, что при переезде с острова Вайгача на Новую Землю задержан я буду льдами, из которых освобожусь не ранее как через две недели, но на третью достигну до Новой Земли, которой, однакоже, по причине льдов описать не успею, но возвращусь оттоле благополучно. Волшебство это, которое у них называется: колотить кудес или пензер (отчего и волшебники называются кудесниками) употребляют они при разных случаях, например, перед началом промыслов; в случае покраж, болезней и прочего».¹⁹⁹ В этом рассказе достаточ-

¹⁹⁷ Шаманство народов Сибири. СПб., 2006. С. 196-197.

¹⁹⁸ Маак Р.К. Витлойский округ. М., 1994. С. 293

¹⁹⁹ Литке Ф.П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый Океан на русском бриге “Новая Земля” в 1821-1824 гг. СПб., 1828; 2-е издание. М., 1948. С.307.

но точно охарактеризованы мотивы и цели камлания ненецких шаманов, мало отличающиеся от того, что известно нам о функциях шаманов у народов северной части Сибири. Описание шаманского камлания, данное Ф.П. Литке, настолько точно представляет состав участников камлания, мелодию камлания и характер словесного текста, произносимого шаманом, что оно может использоваться в качестве сравнительного материала при изучении фонографических записей шаманских ритуалов народов Севера и Сибири, сделанных в 1900-е-1930-е годы – как ни удивительно, то таких записей сохранилось немало, и многие из них были сделаны в 1930-е годы от совсем молодых людей – студентов Института народов Севера в Ленинграде.²⁰⁰

Почти такой же характер, как в описании Ф.П.Литке, имеет практика предсказания будущего у якутских шаманов. Шаман сказал Р.К.Мааку в ответ на его просьбу предсказать будущее «Ты перевалишь через три высокие хребта и затем благополучно окончишь путешествие».²⁰¹ Насчет количества хребтов, которые предстояло перевалить путешественнику, нам судить трудно, тут шаману было виднее, а сам Маак не указал, сколько хребтов ему предстояло перейти – но он оказался совершенно прав в том, что экспедиция Р.К. Маака завершилась удачно и благополучно.

Подобная предсказательная практика, если она вписывается в культурный контекст повседневной жизни в условиях ведения традиционного хозяйства, когда количество происходящих событий невелико и они характеризуются частой повторяемостью, приобретает прекрасное основание: авторитет предсказателей в глазах слушающих и наблюдающих постоянно растет, а отдельные несообразности предсказания и дальнейшего развития событий не привлекают к себе внимания и быстро стираются из памяти. Кроме того, шаманские способности, в какой бы области они ни реализовывались, для самих хранителей этой практики не имеют абсолютного характера по своему результату, а также по времени и степени действия. Таким образом, неверные предсказания нейтрализуются, во-первых, отказом от предсказания и его релитерпретацией, во-вторых, тем, что они, как и многие другие явления шаманской практики, априори не могут реализовываться во всех случаях без исключений.

Наблюдения над снами-предсказаниями у эвенков говорят о следующем. Среди эвенских запретов-оберегов отмечено предписание обязательно рассказать увиденный сон – считается, что таким образом человек, видевший этот сон, может узнать что-то важное для себя и сородичей. У чукчей, по наблюдениям И.С. Вдовина, такая практика приобрела характер общепринятых народных штампов.²⁰² Причем сновидение у чукчей уже не соответствует какой-то ситуации, увиденной во сне, оно уже приобретает символический характер и при некотором обобщении может дать своего рода фольклорный устный сонник, который остается только издать. Так, уже собраны и даже изданы отдельной книгой предсказательские сны хантов. Это означает, что символическая связь содержания сна и каких-то событий стала общим достоянием – сформировался некий устный сонник, содержание которого знает каждый. Много материала по пророческим сновидениям было собрано В.П. Зиновьевым у русского старожильческого населения Восточной Сибири, и этот корпус текстов быличек при его анализе дает очень интересные результаты.²⁰³

Из семи рассказов о вещих снах, зафиксированных этим собирателем, в пяти текстах вещий сон видит сам рассказчик, в одном тексте рассказчик является свидетелем происшедшего, еще в одном тексте главная героиня рассказа видит во сне рассказчицу сна.²⁰⁴ Любопытнейшие наблюдения можно сделать, проследивая время, спустя которое исполняются пророческие сны: в одном рассказе сон сбывается через три дня, в другом – через несколько месяцев, в третьем – "скоро" без объяснения того, сколько же времени прошло, в четвертом – через год, а в пятом рассказе и вообще через 18 лет.²⁰⁵ Таким образом, хотя все эти рассказы относятся к категории быличек, то есть рассказываются от первого лица, в них существенно различается роль рассказчика, содержание сна и последующих событий. В таких случаях, да еще собираемых воедино и рассказываемых в диалоге или полилоге при обсуждении вещих снов или шаманского могущества, искусственный, навязываемый кем-то характер связи, устанавливаемой между сном и его последствиями, сомнений не вызывает. Но на эти обстоятельства можно было бы не обращать внимания – и тогда пришлось бы поверить в вещий характер снов. Однако в выстраиваемой системе из пророческих сновидений есть одна переменная величина – это время исполнения сна-предвидения. Оно, как можно увидеть даже из представленного изложения, имеет совершенно произвольный предел варьирования и колеблется в широчайших пределах от трех дней до восемнадцати лет, и гораздо чаще просто не имеет определенности. В других записях рассказов о вещих снах, сделанных на Русском Севере, встречаются как былички (рассказы человека о том, что было с ним самим), так и бивальщины (рассказы о случаях из жизни других людей),²⁰⁶ что совершенно понятно, поскольку бивальщина – это обыкновенный пересказ былички. Видимо, при тождестве сюжетов повествования эта пара жанров вообще выступает как неразличимое единство. Наконец, можно сообразить, что рассказы о несбывшихся снах по каким-то странным

²⁰⁰ Этот факт означает, что навыки активной шаманской практики ушли в другой мир вместе с тем поколением, к которому принадлежали эти люди – то есть в 1970-е годы. Следовательно, в это же время была утрачена и основная масса пассивных знаний о шаманской практике у народов Сибири.

²⁰¹ Маак Р.К. Вилюйский округ. М., 1994. С. 296.

²⁰² Вдовин И.С. Чукотские шаманы... С. 188.

²⁰³ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. /Сост. Зиновьев В.П. Новосибирск, 1987. С.299-301, NN 432-438.

²⁰⁴ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. /Сост. Зиновьев В.П. Новосибирск, 1987. тексты NN 432-436, 437, 438.

²⁰⁵ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. /Сост. Зиновьев В.П. Новосибирск, 1987, тексты NN 432, 434, 435, 436, 438.

²⁰⁶ См. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера /Сост. Черепанова О.А. СПб., 1996. С.29-31, NN 40, 44-47.

причинам в природе не существуют ни в одной традиции. Причина тут одна и одна ясна: традиция рассказов о несбывшихся предсказаниях или предсказаниях с неопределенным результатом попросту *не сложилась*...

Из всего сказанного выше следует, что техника предсказания будущего у шаманов народов Сибири основывается на весьма сложном по своему составу комплексе этнокультурных явлений, который включал и повседневный этикет общения, и определенные условности социальной иерархии, и особенности традиционного образа жизни и географической среды обитания, а также и особенности языка, составляющие проявления универсальных свойств языкового словесного знака, такие, как полисемия и синонимия. Этот комплекс явлений позволял с одной стороны, достаточно точно предугадывать действия и поступки людей, с другой стороны, создавал возможность в одних случаях описывать окружающую обстановку с высокой степенью абстракции, в других с предельной конкретностью и определенностью. Самые представления о возможности предвидения будущего, в том числе наличие предсказательских способностей у определенной социальной группы людей (шаманы, люди пожилого возраста и т.п.) сосуществуют одновременно с целым рядом этнокультурных явлений - таких, как рассказы о шаманах (былички и в основном бывальщины), служашие, по справедливому замечанию И.С.Вдовина, для укрепления авторитета шаманов.²⁰⁷

Социальной и культурной основой шаманской практики предсказания будущего и унаследованной от нее практикой предсказания будущего в среде хранителей традиционной культуры народов Северо-Востока Азии является известный авторитет старших в обществе, а также некоторый комплекс положительных знаний, пользование которыми иногда выглядит в глазах наблюдателей как сверхъестественные способности человека. Особый авторитет предсказателей и особая достоверность предсказываемых событий достигается за счет целого множества явлений, принадлежащих к совершенно разным областям духовной культуры этносов. Нетрудно заметить, что многие из явлений, рассмотренных выше, не являются исключительной привилегией сибирских шаманов и находят себе множество параллелей в народных верованиях и представлениях, прослеживающихся в отдельных регионах до настоящего времени. Сама по себе практика предсказания будущего, так же, как и сопряженная с ней практика определения будущего, характерная для шаманских клиентов, - практика, которая может осуществляться в самых разных вариантах и без обращения к шаману (наиболее частым из которых является гадание), как мы полагаем, является одним из способов влияния на будущее, при котором возможность влиять на будущее зависит от характера предсказания и положительной или отрицательной оценки предсказываемого клиентами шамана - теми, кто обращается к нему за предсказанием.

Подобные представления отчасти связаны с такими представлениями о магии слова, которые бытуют в разных формах у самых различных народов Сибири. Магия слова проявляется у юкагиров в том, что у них существует запрет говорить о чем-либо неблагоприятном, что может произойти с людьми: если человек начинает говорить о том, что в ближайшее время может произойти что-либо нежелательное, ему делают замечание: "Зачем ты колдуешь?" У чуванцев Анадыря глагол "ворожить" обозначает любое предсказание - вплоть до научного предсказания погоды по приметам или метеорологическим приборам. Получается, что в таком понимании погоду в равной мере ворожит и барометр, и растения, меняющие свой вид перед дождем, и облака на горизонте.

Таким образом, шаманская практика предсказания будущего у народов Сибири и Дальнего Востока основывается, с одной стороны, на идее возможного узнавания будущего (по приметам, по проявлениям магии и т.п.), и, с другой стороны, она активно использует изоциренную технику словесных описаний, под которые подходит или может подводиться множество реальных ситуаций - в особенности тех ситуаций, которые легко предсказуемы в сообществе, ведем традиционный образ жизни. Еще одно основание такой практики предсказания будущего - это установление и усматривание причинно-следственных связей между различными по природе явлениями, сочетающееся с произвольным временным интервалом реализации этих потенциальных связей. Собственно, спецификой шаманской практики предсказания будущего по сравнению с любыми другими предсказательскими практиками является только очень хорошее знание окружающей природной обстановки, которое и вне этой практики выступает как исключительно полезное в повседневной жизни.²⁰⁸ Наконец, немаловажно и то, что шаманская практика предсказания будущего в значительной мере выступает как средство преподнесения желаемого в качестве действительного в будущем.

В заключение, чтобы исчерпать тему, хотелось бы сказать несколько слов о ясновидении вне шаманского контекста. «Вещие сны», как было показано, оказываются таковыми только при соблюдении двух условий - если такой сон вспомнить или рассказать вовремя, и если при этом игнорировать произвольность интервала времени, лежащего между вещим сном и представленном в нем событиям. Мы думаем, что в принципе нельзя исключать проявляющиеся в единичных фактах способности человека воспринимать какую-либо визуальную воспринимаемую информацию или содержание мыслей другого человека, принимая во внимание законы физики и электромагнитную природу потенциальных носителей и трансляторов информации. Однако, как бы этого ни желалось, такую практику нельзя сделать массовой и сделать ее постоянным свойством человека. Возможно,

²⁰⁷ Вдовин И.С. Чукотские шаманы... С.185, 211. Те же функции эти рассказы имели и у русских старожилов Сибири, см. также: Зиньков В.П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987, С.400

²⁰⁸ Пишущий эти строки имел возможность убедиться в том, как выглядит ясновидение современных шаманов народов Северо-Востока Азии. В конце 1989 года по приезде в корякский поселок один из местных жителей, показав на мой рюкзак, сказал «Доставай бутылку! Я шаман, я ее вижу, доставай». Автор решил на эксперимент и сказал: «Там нет бутылки. Ищи сам, найдешь - твоя, не найдешь - поставьшь мне две». Ясновидец, подумал немного и... отказался от своего требования. Кубинский ром, лежавший в рюкзаке на самом дне, был растит в Новый Год с теми, кому он предназначался...

что в отдельных случаях действительно способность человека к ясновидению, к восприятию несловесной информации и зрительных образов за пределами достижимости его глаз и ушей имеет место. Но эти случаи могут быть сравнимы с единичными случаями приема очень удаленных радиостанций на домашние радиоприемники, теми случаями, которые имеют место при особо благоприятных условиях прохождения радиоволн, то есть в тех условиях, которые имеются далеко не каждый день. Известный писатель-фантаст И.А. Ефремов, ученый-палеонтолог по основной специальности и, следовательно, материалист в восприятии природы, в одном из своих рассказов объяснил, каким образом в природе могут консервироваться пейзажи и даже образы животных и людей из далекого прошлого – в сюжете его рассказа тоже нет ничего сверхъестественного, там действуют примерно те же физические и химические свойства, которые используются в классической фотографии. Отдельные случаи появления в миражах предметов, которые не существуют на момент видения миражей (старые парусные корабли, старые автомобили и т.п.) можно рассматривать как сохранение каких-либо подвижных образов в атмосфере, но вероятность проявления таких образов окажется исчезающе малой, что, собственно, мы и знаем из описания подобных видений.

Что касается ясновидения как свойства особо одаренных людей вроде Вольфа Мессинга – надо помнить, что, во-первых, Вольф Мессинг начинал свою деятельность как цирковой артист. Во-вторых, его деятельность в СССР обеспечивалась на самом высоком уровне и любое его действие могло и должно было иметь тщательнейшую подготовку извне. В-третьих, его практика имела ярко выраженную конъюнктуру в виде цели продемонстрировать всем людям следующее: Бога нет, но вас видит ясновидящий... В 1970-е годы психологические опыты как вид эстрадной демонстрации тихо сошли со сцены – видимо, дело было даже не в отсутствии премий у исполнителей, а в том, что эти демонстрации уже не оправдывали идеологических ожиданий.

Проводы умерших в Нижний мир

Проводы умерших в Нижний мир практиковались шаманами у многих народов. Считалось, что шаман знал устройство мира лучше всех других людей, так как он имел возможность бывать в иных мирах – Верхнем или Нижнем, или же, если он сам не бывал там, туда могли проникнуть его духи-помощники или его специальные посланцы из мира сверхъестественных существ. Эвенки и эвены считали, что шаман бывает в Нижнем мире не только тогда, когда он ищет похищенную душу больного, но и тогда, когда он провожает в этот мир души умерших. Так, эвенки рассказывали, что они знают устройство Нижнего мира-буни именно со слов шаманов, которые бывают там. И согласно этим рассказам, в мире умерших эвенки живут родами, охотятся, ловят рыбу, во главе там стоят старики и старухи, там есть шаманы и шаманки. Когда шаман провожает души умерших в Нижний мир, он видит там своих предков. В самом деле, кого же еще он может там видеть, чтобы поддержать свой авторитет и добиться того, чтобы ему поверили, да он и сам старше тех, кому он это рассказывает...

Шаманы ненцев, нивхов, юкагиров, селькупов нанайцев провожали души умерших в Нижний мир. Хантыйские шаманы, как отметил К. Карьялайнен, должны были воспрепятствовать возвращению умершего к людям.²⁰⁹ В это понятие, заметим, не входит объяснение того, будет ли шаман сопровождать душу умершего, которая сама стремится воссоединиться с предками, или же шаман будет уговаривать умершего, обретшего новое качество, добровольно покинуть Средний мир и переселиться куда-нибудь подальше в реальном или виртуальном пространстве, или же, наконец, ему придется брать на себя труд изгонять дух покойника подальше от сородичей, а уж в какой форме они это делали – провожали умершего к давно ушедшим сородичам или изгоняли его от живых куда подальше – хорошо бы спросить их самих.

У кумандинцев на сороковой день шаман должен был отправить душу умершего в Нижний мир, иначе умерший становился юзюг – злым духом, происходящим от души человека. У тувинцев, как пишет М.Е. Кенни-Лопсан, шаман практиковал не проводы, а изгнание души умершего. У шорцев шаман разговаривал с душой умершего, узнавал от нее новости ближайшего будущего и «уговаривал душу уйти».

Наиболее хорошо известна практика проводов душ умерших в Нижний мир, которую осуществляли нанайские шаманы. Считалось, что это занятие доступно только шаману высшей категории – *касаты*-шаману, сам ритуал проводов душ умерших в Нижний мир-буни назывался *каса*. Вещи, отправляемые с умершим в буни, нанайцы сжигали.

Как писал Л.Я. Штернберг, сильный шаман возил в Нижний мир-буни по двадцать душ, некоторые души терялись по дороге, ему приходилось возвращаться за ними. Иногда шаман во время совершения своего обряда, найдя чью-то потерянную другим шаманом душу, захватывал ее с собой, чтобы она не бродила по сферам мира, близким к людям. В буни нанайские шаманы ездили на собаках, оленях, медведях, изюбрях, а ульчи, кроме того – на колонках, белках, лисицах. У нанайцев рода Килеп, предки которых были оленеводами, шаман увозил душу умершего на оленях, а у всех остальных нанайских родов – обычно на собаках.²¹⁰ Из описаний этих ритуалов можно выяснить некоторые подробности устройства Нижнего мира, не знакомые ранее. Оказывается, что там так, покойники в буни разговаривали с шаманом, спрашивали о близких, оставшихся в Среднем мире, а шаман обманывал их, называл вместо своего рода чужой род. Нанайцы полагали, что умершие в Нижнем мире настроены агрессивно по отношению к живым, они хотят захватить и оставить у себя *касаты*-шамана, совершающего обряд проводов душ умерших, поэтому сам обряд проводов душ считался опасным и был доступен

²⁰⁹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т.1. Томск, 1994. С. 100.

²¹⁰ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.155 (145).

для исполнения только самым сильным и могущественным шаманам. Шаман улетал из Нижнего мира на птице-коори.

Вот как описывал нанайский обряд *каса* А.М. Золотарев: «Большие поминки представляют собой целую религиозную мистерию, театрализованную до крайних пределов. Главный актер – шаман исполняет сложнейшие представления, причем он не столько импровизирует, сколько повторяет заученный канон: он изображает езду на собаках, походку различных зверей, борьбу с различными духами, полет на птице и целый ряд других весьма сложных сцен. Реквизит этого своеобразного театра также строго традиционен и далеко не беден. Шаманский костюм, бубен, посох, изображения духов, шалаш, двухметровая птица-коори – все это аксессуары, на фоне которых шаманские действия приобретали в глазах первобытного человека особую убедительность».²¹¹

Необычный обряд поминок с участием шамана описал Я.И. Линденау у эвенков Охотского побережья на поминках, устраиваемых через год после смерти: Я.И. Линденау описывает этот ритуал следующим образом: «Через год устраивают поминки. Берут кусок гнилого дерева, потому что оно мягкое и его можно резать, и делают из него болвана, который должен изображать умершего. Его одевают и ставят на постель, где спит вдова или вдовец. После этого приходят соседи из других жилищ и приносят с собой самые лучшие кушанья. Тут же душат оленя, отваривают мясо и его со всеми прочими кушаньями предлагают болвану. После этого приходит шаман с бубном и начинает камлать. Он берет кусок от каждого кушанья и подносит болвану ко рту, потом опять отнимает и сам это съедает, курит трубку и дует дым на болвана. После этого все начинают есть и поедают все, что припасено. Поев, шаман опять начинает камлать, а по окончании ему приносят кишку, через которую пролезают все присутствующие. После этого шаман перерезает ее со словами, обращенными к болвану: *Asillahujiatept Oekelmuntschanra, nowirackel, oekelnowira Mutschanadi, hutalningira*. По русски это означает: "Довольно смотреть друг на друга, довольно, не возвращайся, не порти нашу охоту и не делай никакого вреда своим детям!"

Когда шаман это проговорит, то с болвана срывают одежду, один берет его, выносит из жилища и вешает на дерево или бросает от себя, как ничего не стоящую вещь. После этого покойнику вообще не устраивают поминального угощения».²¹²

Устрашающие сочетания букв, отражающие текст произнесенного шаманом заклинания, вовсе не хранят священных тайн и не представляют особых загадок. Их вполне можно прочесть и понять – разумеется, если знать на должном уровне такой язык, на котором говорит 30 тысяч человек или меньше одной тысячи человек. Эвенкийский язык, который в 1930-е годы ученые называли "латынью тунгусского языкознания", прост и хорошо понятен специалистам-неэвенкам даже в наши дни. Мы читаем текст этого ритуала так: «*Esille (=ekellu) kojetnette, ekel mucsunga, nejir ekel, ekel nejir mucsunda, hutel ningira*» и переводим его следующим образом: "Не смотрите друг на друга, не возвращайся, не возвращайся снова, не возвращайся снова, дети заклинают".²¹³ Слова «не порти нашу охоту», видимо, добавлены к тексту ритуала кем-то из консультантов, услугами которых пользовался Я.И. Линденау.

Мирча Элиаде в своей книге о шаманизме приводит два рассказа о шаманских проходах умерших в Нижний мир, принадлежащие нанайцам и лесным ненцам: «У гольдов существует две погребальные церемонии: нимган, которая проводится через семь дней после кончины или даже позже (через два месяца), и казатаури, большая церемония, которую празднуют через некоторое время после первой и которая завершается проходами души в Преисподнюю. Во время нимгана шаман входит в дом умершего с бубном, ищет душу, хватает ее и вынуждает войти в специальную подушку (фаня)²¹⁴. Начинается трапеза, в которой принимают участие все родственники и друзья покойника, находящегося в фане; шаман предлагает ему водку. Казатаури начинается таким же образом. Шаман надевает наряд, берет бубен и отправляется на поиск души вокруг юрты. Все это время он танцует и рассказывает о трудностях дороги, ведущей в Ад. Наконец он хватает душу и, принеся домой, вынуждает ее войти в подушку (фаню). Трапеза продолжается до поздней ночи, а остатки яств шаман бросает в огонь. Женщина вносит в юрту кровать, шаман кладет на нее фаню, прикрывает ее одеялом и говорит умершему, чтобы тот спал. Сам шаман также ложится в юрте и спит.

Утром он снова надевает свой наряд и будит умершего звуком бубна. Трапеза повторяется, а ночью – так как церемония может длиться несколько дней – шаман снова кладет фаню на постель и прикрывает одеялом. Наконец однажды утром шаман начинает свою песнь и, обращаясь к умершему, советует ему хорошо поесть, но много не пить, потому что путешествие в Преисподнюю чрезвычайно затруднительно для пьяного человека. После захода солнца шаман начинает готовиться к отъезду. Он поет и танцует, намазывает свое лицо сажей. Он призывает духов-помощников и просит их, чтобы они проводили его и умершего в потусторонний мир. Затем он выходит из юрты и влезает на предварительно установленное дерево со ступеньками: оттуда он видит дорогу в Ад. (Ведь взобравшись на Древо Мира, он оказывается на верхушке мира.) При этом он хорошо видит и другое: большой снег, стада животных, удачную охоту и т. д.

Возвратившись в юрту, шаман призывает на помощь двух могущественных духов-покровителей: бучу, уroda на одной ноге и с оперенным человеческим телом, и коори, птицу с длинной шеей. (Существуют также деревянные фигурки этих мифических существ²¹⁵; шаман носит их на себе во время путешествия в Преисподнюю.) Без помощи этих двух духов шаман вообще не мог бы возвратиться из Ада; самый трудный участок обратной дороги он преодолевает, сидя на спине коори.

²¹¹ Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 162-162.

²¹² Линденау Я.И. Описание народов Сибири. С. 91.

²¹³ Бурьякин А.А. Тунгусские шаманские заклинания XVIII века... С. 127-128.

Дойдя до изнеможения, шаман садится лицом на запад на доске, представляющей сибирские сани. Рядом с ним кладется подушка фаня, в которую внедрена душа умершего, и корзинка с едой. Шаман велит духам запрячь в сани собак, а также просит у них "слугу", который составит ему компанию во время путешествия. После этого он "выезжает" в страну умерших.

Исполняемые им песни и слова, которыми он обменивается со "службой", позволяют проследить его путь. Вначале дорога легка, но трудности нарастают по мере приближения к стране умерших. Дорогу преграждает большая река, и нужно быть хорошим шаманом, чтобы суметь перенести все свое снаряжение на другой берег. Несколько дальше можно заметить признаки человеческой деятельности: следы ступней, пепел, куски древесины; это значит, что деревня умерших уже близко. Действительно, вот уже слышен лай собак, виден дым из юрт, встречаются первые олени. Они прибыли в Пренсподнюю. Сразу собираются умершие и спрашивают у шамана его имя и имя новоприбывшего покойника. Шаман предусмотрительно скрывает свое настоящее имя; он ищет в толпе духов близких родственников души, которую он привел, чтобы вернуть им ее. Затем он поспешно возвращается на землю, а возвратившись, долго рассказывает о том, что он видел в стране умерших, и о впечатлениях того умершего, которого он отвозил. Каждому зрителю он передает приветствия от умерших родственников, и даже раздает небольшие подарки от них. В конце церемонии шаман бросает подушку (фаню) в огонь. На этом заканчиваются обязанности живых по отношению к мертвым.

Подобная церемония имеет место у лесных юраков Средней Сибири - очень далеко от гольдов. Шаман ищет душу умершего и забирает ее в Пренсподнюю. Ритуал включает два этапа: в первый день осуществляется нисхождение в страну умерших, на следующий день шаман один возвращается на землю. Напеваемые им песни позволяют проследить его приключения. Он встречает реку, забитую кусками древесины; его птица-дух, йорра, открывает ему дорогу через эти препятствия (вероятно, это старые ненужные лыжи духов). Другая река забита обломками старых шаманских бубнов, третью мешают преодолеть шейные позвонки умерших шаманов. Йорра прокладывает шаману дорогу, и он достигает Большой Воды, за которой простирается страна теней. Умершие продолжают вести там такой же образ существования, как и на земле: богатый остается богатым, бедняк остается бедняком. Но все они снова становятся молодыми и готовятся к возрождению на земле. Шаман приводит душу к ее родственникам. Когда он встречает отца умершего, тот кричит: "О, мой сын здесь!.." Возвращается шаман другой дорогой, и тоже с приключениями. Рассказ об этой обратной дороге занимает целый день. Шаман встречает по очереди шуку, оленя, зайца и т. д., охотится на них и приносит на землю удачу в охоте.

Проводы умерших в Нижний мир, представляющие собой одну из форм контакта шамана с людьми, покинувшими его собственный мир, хотя и считаются одной из обязанностей шамана, все же не столь широко распространены, как другие действия шаманов. Они находят свое проявление в относительно небольшом числе этнических традиций. Стоящая перед шаманом задача заставить умершего расстаться с миром живых людей воплощается в разных формах - сопроводить умершего, уговорить его или изгнать - находит разные решения, исчерпывающие имеющиеся логические возможности. То, что проводы умерших считались привилегией самых сильных шаманов, тоже понятно - ведь болезнь или пропажа не внушает людям такого страха, какой внушает смерть, поэтому контакт с Нижним миром должен был стать уделом наиболее искусных и могущественных шаманов.

Если посмотреть на шаманский ритуал проводов душ умерших или изгнания душ умерших с учетом того, что шаман есть психотерапевт, мы не увидим здесь никаких противоречий. Похороны почти во всех традициях - это коллективный ритуал (тут исключения найти чрезвычайно трудно), и все знают, что этот ритуал заметно воздействует на психическое состояние его участников. Проводы души умершего или ее изгнание - это шаманское действие с компенсаторной функцией, призванное гармонизировать состояние людей, потерявших близкого человека. Как и в других сферах деятельности шамана, и в этом случае действия шамана направлены на обеспечение определенного и наиболее комфортного будущего.

Интересно в заключение обратить внимание на то, что у тех народов, у которых умершие люди могли попадать и в Верхний мир - например, люди, убитые в бою или умершие добровольной смертью у чукчей - никогда на своем пути в этот мир не нуждались в сопровождении шамана или какого-либо иного проводника.

Шаманские фокусы, или иллюзионистская практика

Описания разнообразных фокусов или манипуляций с различными предметами, сопровождающих камлания шамана, довольно многочисленны, они присутствуют почти в каждой публикации по традиционному шаманству и имеются в значительном количестве этнографических источников. Тем не менее иллюзионистская практика шаманов народов Сибири, как кажется, еще не привлекала к себе внимания и никогда не была предметом специального рассмотрения ни в сравнительно-типологическом плане, ни в историко-генетическом спектре.

Разнообразные иллюзионистские приемы шаманов у народов Западной Сибири известны по многим источникам и этнографическим исследованиям. У ненцев шаманы пронзали себя ножом без ущерба для себя, давали себя душиТЬ.²¹⁴ Привилегия показывать такие приемы принадлежала сильным шаманам. Как пишет Л. Лар, знаменитые ненецкие шаманы Мутратна тадибе, Тэм'сорта, Ял'тана славились своими чудесами и фокусами, которые они проделывали - они стреляли в себя, ловили пули, протыкали себя насквозь хореем, отрезали

²¹⁴ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 13

себе голову и т.д. Эти фокусы наблюдались и были зафиксированы в словесных описаниях многими исследователями и путешественниками XVII-XIX ввек. У нганасан, у которых шаманы не делились на ранги по их силе, были особые специалисты, которые демонстрировали фокусы, в то время как другие шаманы занимались лечением, а третьи предсказывали будущее.

Селькупы рассказывали Е.Д. Прокофьевой, что сильный шаман ловил выпущенные в него ружейные пули, резал себя ножом и рубил топором.²¹⁵ Селькупские шаманы практиковали иллюзион в темном чуме. Ненецкий шаман из рода Лодоседа ходил по горячим углям, колот себе живот большим ножом, прокалывал себя снизу,²¹⁶ другой шаман ходил по битому стеклу и горячим углям, брал их голыми руками.²¹⁷ Г.Н. Тимофеев, написавший интересную книжку о шаманах народов Западной Сибири, описал интересный пример шаманского гипноза: после произведенного шаманом массажа рук присутствующих у них создавалась иллюзия того, что стол движется.²¹⁸ К шаманским фокусам, которые по Г.Н. Тимофееву, отмечаются у западносибирских народов, относятся хождение босыми ногами по горячим углям и битому стеклу, вознание в собственное тело остро заточенных гвоздей, лизание языком раскаленного железа.²¹⁹

Как отмечал К. Карьялайнен, хантыйский шаман показывает следующие фокусы: прокалывает себя ножом, выворачивает веки, протягивает жилу через нос и рот, глотает кольца и согнутые иглы, заставляет себя душисть петлей, освобождается от веревок,²²⁰ однако же проделывает это "весьма неуклюже".²²¹ В.М. Кулемзин писал о том, что у восточных ханты шаман мог освобождаться от связывающих его веревок, выйти из закрытого сундука, перейти через реку по натянутой проволоке.²²² Рассказывают, что один хантыйский шаман вылез из сети, в которой он был опущен в воду и оказался дома.

В.М. Кулемзин и Е.Н. Сязи также пишут о том, что хантыйские шаманы *нюкультя-ку* были самыми настоящими фокусниками: они ловили на лету пущенные из лука стрелы, вылезали из завязанного мешка, снимали с себя одежду, имея связанные руки, а один прославился на весь Васюган тем, что стоя в вертлявой долблѣной лодке, зубами мог достать плывающую по воде ветку.²²³

Нганасанские шаманы практиковали прокалывание себя острым предметом - длинным ножом или стрелой. В конце 1980-х годов съемочная группа Красноярского телевидения подготовила объемный сюжет о нганасанских шаманах, в который вошли кадры съемки последнего знаменитого нганасанского шамана Тубяку Костеркина, протыкающего себя стрелой.²²⁴

Кетские шаманы также показывали фокусы - резали шкуру медведя, а она оказывалась целой, что, заметим, очень напоминает смерть и воскресение жертвенного животного в ритуале жертвоприношения, они протыкали себя раскаленной пальмой-ножом на длинном древке, глотали раскаленные угли и иголки, плясали на раскаленных углях.

Одно из наиболее ранних сообщений о шаманских фокусах народов Сибири принадлежит английскому путешественнику второй половины XVI века Ричарду Джонсону. Оно, без сомнения, вызвало большой интерес в ученой Европе и было воспроизведено в книге голландского географа Н.Витзена «Северная и восточная Тартария», вышедшей в свет первым изданием в конце XVII века. Вот что писал Р. Джонсон:

Самоеды — это идолопоклонники и колдуны, у них дьявольские суеверия. Об этом свидетельствует Ричард Джонсон, который пятого января 1557 г. находился среди них, видел это и рассказывает следующее:

Самоеды, живущие около мелководий и отмелей Печоры, подвластны русским. Они, когда собираются переезжать с одного места на другое, сперва делают жертвоприношение следующим образом:

Все, которые одного родства, приносят жертву вместе в одной из их палаток. Старший среди них — это жрец, и он сперва начинает играть на какой-то вещи, похожей на большое решето, с одной стороны перетянутой шкурой, как барабан. Его барабанная палка длиною примерно в пядь, с одной стороны круглая, как шар, покрыта оленьей шкурой. У жреца на голове нечто подобное белому венцу. Его лицо покрыто куском мужской рубахи, на которой свисают несколько маленьких ребер и зубов рыб и диких животных. Затем он поет, как бы ликуя, кричит громко или как бы подражает лаю охотничьих собак, а присутствующие отвечают ему, говоря или крича «Иха, иха, иха». Затем опять слышен голос жреца, и они отвечают ему, как и прежде, до тех пор, пока он не делается как бешеный, падает замертво, лежа на спине, он только покрыт рубахой. Я заметил, что он еще дышал, и спросил, почему он так лежал. Они мне ответили: «Теперь ему говорят, что мы должны делать и куда нам идти». И когда он так немного полежал, они закричали трижды «Охао, охао, охао», и когда они так три раза прокричали, он поднял голову и опять положил ее, затем встал и пел как прежде с ответом «Иха, иха, иха». Затем он приказал, чтобы убили пять крупных животных и продолжал петь, так делали и окружающие. Затем он взял шашку длиной в один аршин и одну пядь (что я сам измерил) и колот ею себя в живот на полови-

²¹⁵ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири, Л., 1981, С. 42

²¹⁶ Тимофеев Г.Н. Тайны сибирских шаманов. Сургут, 1996. С. 42, 46.

²¹⁷ Тимофеев Г.Н. Тайны сибирских шаманов. Сургут, 1996. С. 73.

²¹⁸ Тимофеев Г.Н. Тайны сибирских шаманов. Сургут, 1996. С. 72.

²¹⁹ Тимофеев Г.Н. Тайны сибирских шаманов. Сургут, 1996. С. 12.

²²⁰ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.3, Томск, 1996. С. 218.

²²¹ Там же.

²²² Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX-первая четверть XX вв. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1974. С. 11.

²²³ Кулемзин В.М., Сязи Е.Н. Колдуны, чароден, волшебники и шаманы // Вестник Томского государственного университета, т. 266, январь 1998 г.

²²⁴ В кадрах этого фильма видна вполне качественная театральная техника показа этого фокуса — но все-таки это фокус, оттененный методами современной аудиовизуальной этнографии.

ну, а иногда немного меньше. Однако не видно было, чтобы он был ранен²²⁵, пока они продолжали горланить свои сладкие звуки. Затем он сунул шашку в огонь до накала и колот ее потом в полу своей рубахи, а затем в свое тело, как мне показалось, около пупка, и она вышла около его заднего прохода, и острие сзади прошло через его рубаху. Я положил свой палец на него. Затем он ее вытащил и сел. Когда это было сделано, они поставили котел с водой на огонь, и когда она закипела, жрец начал снова петь, и они опять ответили как прежде, ибо, пока вода нагревалась, они не пели. Затем они поставили какую-то четырехугольную вещь высотой со стул, спереди плотно покрытую ковром, а задняя часть стояла повернутой к боку палатки. Их палатки круглые, и их называют на их языке чумы. Пока вода еще кипела и четырехугольная вещь была приготовлена, жрец снял рубаху, а также то, что вроде венца было у него на голове, вместе с тем, что покрывало его лицо. Но на нем еще была пара штанов из оленьих шкур, которые дошли ему до ягодиц. Так он сел в четырехугольном сиденье, как портной, и кричал громким голосом. Затем они взяли (толстую?) веревку, плетеную из оленьей шкуры, длиною около четырех сажен, и жрец привязал ее небольшим узлом вокруг его шеи и под левую руку и передал ее двум мужчинам, стоящим с обеих сторон от него, которые держали концы вместе. Затем поставили котел с горячей водой перед ним в четырехугольник, а этот четырехугольник покрыли теперь вместе с ним рубахой из широкого сукна, без подкладки, как русские обычно носят. Затем мужчины, которые держали веревки, начали тянуть, пока концы не прикоснулись плотно, потом я слышал, как будто что-то упало в котел с водой, стоящий в палатке перед ним. Я спросил, что это было, и они сказали: «Его голова, плечо и левая рука отрезаны веревкой», а именно узлом, который я видел, что они натянули. Я затем встал, чтобы посмотреть, так ли это было на самом деле. Но они меня удержали, говоря, что если они его так своими телесными глазами увидят, то они умрут (большинство из них говорит по-русски достаточно, чтобы можно было их понять, и они меня приняли за русского). Затем они снова начали часто кричать «Охао, охао, охао». Между тем я увидел нечто, похожее на палец человека, дважды просунувшийся сквозь кафтан жреца. Я спросил сидящих рядом со мною, что это такое было, что я видел. Они сказали: «Это не его палец, потому что он еще мертв». А то, что я видел сквозь кафтан, они сказали, это было животное, но они не знали, какое животное, или не хотели мне этого сказать. И я посмотрел на землю, но не видел отверстия. Наконец жрец, как бы воскресая, поднял голову вместе с плечом, рукой и всем телом и вышел к огню. Это то, что я могу сказать об их колдовстве, что я наблюдал в течение нескольких часов. Но каким образом они призывают своих идолов, этого я не видел, ибо они собрали свои котомки, чтобы уезжать с этого места. Я подошел к тому, кто обслуживал их жреца, и спросил, что их Бог ему сказал, пока он лежал замертво. Он ответил, что его собственный народ этого не знал, что им и не подобает знать, так как они должны делать то, что он им велит»²²⁶.

В.Ф. Зуев наблюдал шаманскую иллюзионистскую практику почти на два столетия позже Р. Джонсона. У него мы читаем следующее: «О их тадыбах, или шаманах. Другие же есть такие, которые в таких случаях делают невероятные действия, и хотя совсем непонятные человеческому разуму, однако же, уверясь словам и самых самоедцов, и русских людей, кои некогда слышали и видали, осмеливаюсь предложить не к возмущению историю, но к слову слышанное, неудобовверимое и совсем непонятное дело, но во всей тамошней стране за правду полагаемое и несомнительное: среди самого шаманства и шаманов бешенства, некоторые только из шаманов просят нож, коим колются сами или другому дают себя колоть, которой немалой величины, впусая по самой черен, вытаскивает без всякого кровавого знаку на ноже. Знаю я сам, что шаманы в то время не толсто одеваются, но каким образом избегает ножевой язвы, держа нож против самого брюха, очень сомнительно. Другие ж, перевязав шею веревкой, концы дают двум посторонним человекам, чтобы тянули изо всей силы и голову б оттерли, которая по сказкам самоедцов и отвалится в котел, нарочно подставленной, но по прошествии несколько времени тадыб здрав востает и с головою. Невозможное дело»²²⁷.

Правда, хотя сие без знания обмана кажется и невозможно, но должно почесть, что неотменно в сем деле есть какое-нибудь их искусство или и-сущей глупым зрителям обман. Недаром все оные шаманы таятся русских людей, чтоб не усмотрели их хитрости. Правда, что сие и не все шаманы представляют, но я слышал про многих и ведаю, что у меня в провозатых от Обдорска до Северного океана такой самоедской шаман был, который всему этому был искусен, но прочими самоедцами так утаен был, что по отпущу его не мог ни от кого навеститься, кроме сторонних, про его искусство, однако хотя б и во время его у меня бытия спознал про его шаманство, но прочие б все о незнании свои головы за его положить поручились»²²⁸.

В этом рассказе многое перекликается с тем, что видел Р. Джонсон ранее. Едва ли В.Ф. Зуев был знаком с этим описанием (впрочем, нельзя недооценивать образованность русских ученых XVIII века), но вполне возможно, что он слышал рассказы о тех же шаманах, которых мог видеть английский путешественник.

У тувинцев шаман тоже показывал фокусы – он манипулировал пожом, кремневым ружьем, ходил по горячим углям, проглотил топор, тушил костер ногами босиком, искал спрятанное. Немало рассказов о подобной практике тувинских шаманов собрал М.Е. Кенин-Допсан. Так, тувинец по имени Сат Сотпа из села Хондергей Дзун-Хемчикского района рассказывал много легенд о своем земляке Донгаке Кайгале который был "универсальным" шаманом. О нем говорили, что он не боится ни пули, ни кинжала и владеет искусством перевоплоще-

²²⁵ Примечание Н.Виттена: Это, должно быть, был обман.

²²⁶ Цит по кн.: Яениски М.Э., Овсипников О.В. Пустозерск. Русский город в Арктике. СПб., "Петербургское востоковедение", 2003. С. 365-366.

²²⁷ Складывается впечатление, что В.Ф.Зуев сам этих фокусов не видел, а только слышал рассказы о них, и в основе этих сообщений лежит искусство того же шамана, которого наблюдал Р.Джонсон.

²²⁸ Путешествия по Обскому Северу. Тюмень, 1999. С. 171.

ния в зверя. Коронный прием этого шамана заключался в следующем. Он просил опытного охотника зарядить кремневое ружье при всех и затем выстрелить в него. Пуля попадала в грудь шамана, из раны проливалась струя крови. Донгак Кайгал некоторое время находился в тяжелом, как бы обморочном состоянии, затем начал тихо разговаривать со своими духами, постепенно приходил в себя, начинал бить в бубен и продолжал камлание. Прием с пулей шаман Кайгал производил только в юрте. Другой информант М.Е.Кенин-Лопсана, Монгуш Белек рассказывал, что знаменитый шаман Сат Сойзул любил показывать во время камлания следующий фокус. Сначала он всем присутствующим показывал нож, даже позволил потрогать его. Потом, приостановив камлание, левой рукой направлял нож в грудь и, держа в правой колотушку, забивал ею нож себе в грудь.

Один из информаторов уверял М.Е. Кенин-Лопсана, что, будучи юношей, сам видел сеанс с ножом. "Это было в юрте шамана Сага Сойзула, которая стояла на берегу реки Теректиг. Была осень. Наступил вечер. Великий шаман Сат Сойзул забил в себя нож, сделанный из небесного железа, как он сам объяснил присутствующим. Я видел, что нож медленно входил в грудь шамана после каждого удара колотушкой. Когда нож вошел в глубину груди, Сат Сойзул стал тихим и неподвижным. Все думали, что он умер, но через некоторое время шаман зашевелился, вытащил нож из груди и спокойно продолжал камлание". Сказитель Дулуш Чамьян рассказывал следующее: "На реке Уюк Пий-Хемского района жил большой шаман Хурен-оол. Обычно камлание он проводил вокруг костра, который тушил босыми ногами и ходил по горячей золе. Фокусы он показывал разные, но один был у него наиболее любимым - он "проглатывал" топор. Однажды шаману проиграл русский богач Вавилин. Он приехал к косарям, среди которых был и шаман Хурен-оол. "Какой хороший у тебя топор!" - с восторгом сказал шаман. "Если мой топор хорош, проглоти его сейчас же!" - приказал Вавилин. Шаман долго сам с собою разговаривал, шептал и что-то говорил своим духам, которые, как все тогда предполагали, стояли возле него. Затем Хурен-оол осторожно снял топориче и медленно проглотил весь топор. "Ты не человек!" - сказал Вавилин и поехал домой. Так шаман-фокусник перехитрил русского богача и вернулся домой с новым топором". Некоторые шаманы славились тем, что во время камлания могли доставать неизвестно откуда разного рода предметы, например табак, чай или давно потерянную вещь: аркан, огниво, кольцо. Саая Самбуу рассказывал, что на территории Монгун-Тайгинского района жил шаман Саая Чимеккей, который, как считалось, происходил из племени албыс. Когда кончался табак, соседи непременно обращались к нему. Саая Чимеккей камлал ночь и с наступлением рассвета через верхнее отверстие в юрте в его бубен падала целая пачка табака, которую шаман дарил присутствующим, но сам не курил. Говорили, что, если он будет курить этот табак, его шаманская сила ослабнет.

М.Е. Кенин-Лопсан записал у тувинцев и такую легенду. Тувинский шаман родом с реки Хемчик вел камлание в юрте большого на берегу реки Элегест, куда явился шаман Оюн Хам-оол из Тес-Хема. Хемчикский шаман был "людоедом" - он "пожирал" людей, которые становились его врагами. Увидев перед собой грозного шамана, Оюн Хам-оол моментально перевоплотился в шамана с тремя глазами. Третьим, скрытым, глазом он увидел в чаше с аракой, которую ему предложил хемчикский шаман, черных червячков отказался от угощения и тем спас свою жизнь. Все говорили, что на территории Тес-Хема нет такого сильного шамана, как Оюн Хам-оол с тремя глазами. Как рассказывали, шаман Хурен-оол во время камлания тушил костер босыми ногами. Это происходило в устье реки Ар Эжим. Люди, присутствующие на камлании, вдруг увидели, как на плечах шамана Хурен-оола появились два молодых кедра. Говорили, что шаман Хурен-оол в любой сезон года мог демонстрировать этот прием.

Существует много легенд о тувинских шаманах, которые легко узнавали чужие секреты. Одни шаманы "читали" мысли людей, другие "видели" то, что спрятано, третьи "видели" и "слышали" нечто такое, чего не видели и не слышали люди обыкновенные. Знаменитая шаманка Чыртак-оол, которая долго жила на берегу реки Хемчик, приезжая в чужой аал, сразу узнавала, где и что лежит. Однажды Чыртак-оол была в чужой стороне. В юрте она увидела кувшин с аракой, спрятанный в шкафу, и попросила вынуть. Хозяйка сказала, что араки нет, Чыртак-оол ушла, не сказав ни слова. На другой день в юрту той женщины, которая не дала шаманке араки, ударила молния.

Нанайские шаманы-фокусники прокалывали себе грудь ножом или копьем, глотали угли, летали по воздуху, ездили на лодках с гребцами-духами. Бурятский шаман, как рассказывают, однажды вылез из костра с горячей соломой. Эскимосские шаманы показывали такие фокусы - стреляли себе в голову или сердце, отрезали язык, кололи ножом, вытаскивали кишки, глотали камни, уходили из закрытой яранги. У айнов специальный бог фокусов Хэтэрэ-камуй помогал шаманам в их действиях - впрочем, у этого народа свой бог-камуй существует на любой случай.

В.Г. Богораз, наблюдавший шаманскую практику чукчей, писал, что у них прокалывание шаманом своего тела ножом иногда исполняется реально честно (один шаман показывал ему раны на теле, полученные таким образом), но нередко фокус заключался только в прокалывании одежды, или же при таких манипуляциях употребляется деревянный нож.²²⁹ Для показа крови, вытекающей из ран, в фокусах чукотских шаманов использовалась замороженная кровь тюленя. Один шаман собирался показать В.Г. Богоразу, как он прокалывает себя настоящим ножом, но тут (как раз именно в этот момент) шаману явился дух и запретил ему подвергать свою жизнь опасности до тех пор, пока он не вернет долг - не принесет в жертву оленя.²³⁰ Впрочем, В.Г. Богораз, надо полагать, видевший нечто подобное не раз, заметил: «В большинстве случаев эти трюки довольно неловки. Но ряд трюков, наоборот, поражает искусством, которое ничуть не ниже умения первоклассных фокус-

²²⁹ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 297.

²³⁰ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 298-297.

ников цивилизованных стран».²³¹ В.М. Михайловский, объясняя технику шаманов-иллюзионистов, писал, что якутские шаманы при прокалывании себя ножом привязывали к животу кишку с кровью или бересту в несколько слоев, через которую и пропускали нож. Он же отмечал, что у селькупов – томских самоедов шаманы позволяли стрелять в себя, за что иногда платились жизнью.²³²

Ф.П. Литке, наблюдавший шаманские фокусы чукчей их во второй половине 1820-х годов, описывает их так: Заметив, что Ренольген, старший брат Хатыргина, все молчит с каким-то юродивым видом, спросили мы о причине этого. "Он почти совсем не говорит, - отвечал Хатыргин.- но зато мастер бить в бубны". Мы догадались, что он шаман, и просили его показать свое искусство и пошаманить, благополучно ли кончим мы наш путь. Подарки, сопроводившие нашу просьбу, его склонили. Он ушел за свой полог, откуда скоро послышался на вой похожий голос, то возвышавшийся, то понижавшийся и сопровождаемый легкими ударами в бубен тонким китовым усом. Полог поднялся, и мы увидели нашего кудесника, качавшегося из стороны в сторону, усиливая постепенно голос свой и удары в бубен, который он держал под самым ухом. Цель этой музыки, кажется, в том, чтобы оглушить и одурить шамана. Якутские шаманы достигают того же, кружась на месте. За этим началось настоящее колдовство. Сбросив с себя куклянку, обнажил он до пояса, взял гладкий камень, пошептал над ним, дал его мне в руку подержать, потом, взяв его между двух ладоней, повел одной вверх другой руки, и камень исчез. Он показывал желвак над локтем, где будто бы камень остановился. Желвак этот перевел он в бок, и, вырезав оттуда камень, объявил, что все будет благополучно. Чистота его фокуса не сделала бы бесчестия самому Боске или Пинетти (иллюзионисты, которых автор видел в Петербурге. - А.Б.). Похвалив его искусство, подарили мы ему ножик: приняв его, сказал он с важностью, что хочет испытать его остроту; вытянул свой язык и стал его резать... Мы видели, как рот его наполнялся кровью... наконец, отрезав язык, показал нам его в руке, но тут занавес опустился, потому что кусок мяса не так легко было спрятать, как камень".²³³ Как видно из приведенного изложения, Ф.П.Литке имел честь наблюдать иллюзионистскую практику подлинного мастера – и тем не менее этот мастер был отнюдь не всемогущ...

Обратим внимание на один штрих, который наверняка примут во внимание исследователи-этнологи – «Цель этой музыки, кажется, в том, чтобы оглушить и одурить шамана». Если бы шаман совершал свой ритуал в одиночестве и был бы наблюдаем только случайно – безусловно, такая оценка функционального предназначения музыкального аккомпанемента была бы правомерной и лежала бы поблизости от истины. Но ведь особенность шаманской практики заключается в том, что у шамана всегда есть зрители. И предназначение этой музыки – в нашем случае, допустим, «оглушить и одурить» – распространяется в равной мере и на самого шамана, и на его зрителей, хотя на исполнителя и на слушателей (они же зрители) музыка и хореография шамана воздействует по-разному, тут уж кому транс, а кому гипноз, пусть и в скрытой форме эстетического экстаза... Дальнейшие выводы относительно предназначения шаманского иллюзиона читатель может делать сам. Можно для этого осуществить эксперимент над самим собой – и сходить в цирк...

У якутов шаманы лечили больных и предотвращали несчастья: устраивали гадание и показывали следующие фокусы: они кололи себя ножом, глотали палку, ели горячие угли, выплевывали изо рта монету, которая исчезала из рук зрителей, отделяли от себя голову и танцевали без головы по юрте.²³⁴ Особого внимания удостоивается умение якутских шаманов размножать, мультиплицировать собственный облик, в результате чего присутствующие видят сразу несколько образов шамана или же люди видят одного и того же шамана в разных местах – как известно, нечто подобное демонстрировал в Петербурге граф Калиостро.

Один из шаманских фокусов наблюдал у вилюйских якутов в середине XIX века декабрист М.И. Муравьев-Апостол, оставивший нам замечательное описание камлания якутского шамана: «Его (шамана) сопровождала толпа в несколько десятков якутов, оберегающих его от всякой беды. Вечером вошли в мою юрту и несколько якутов. Он сел на пол, поджавши ноги, и надел на себя род тюники, сплетенной из сыромятных ремней и обвешанной разными побрякушками, которые при всяком его движении трещали и звенели. Тюника эта с узкими рукавами в обтяжку плотно облегалась к телу, так что он не мог ничего спрятать под нею. Длинную косу свою он распустил вдоль плеч, и ударяя палкой в большие бубны, стал вызывать разных духов, приставленных кто к воздуху, кто к водам, кто к лесам. Казак Жирков, говоривший по-якутски, объяснял нам все, что сказывал шаман (современным этнографам неплохо было бы иметь в помощниках такого казака, который синхронно переводит шаманские заклинания! – А.Б.). Потом он принялся он стонать и жаловаться, что медведь грызет его внутренности. Не переставая колотить в бубны, усиливая и учащая удары, он стал метаться во все стороны, а по мере усиливающегося страдания голова его с поднятыми вверх волосами начала кружиться над шеєю с возрастающей быстротой, доведившего его до какого-то иступления. Потом как бы вследствие невыносимой боли он поднялся и стал ходить по юрте, жалобно стелая. Вдруг показалась выступающая у него изо рта настоящая мохнатая медвежья лапа, которая сжималась, будто придавливая что-то когтями, и наконец исчезла из глаз мгновенно. Широкая эта лапа, чтобы выйти наружу, безобразно растягивала ему рот. Тем и кончилось представление. Но явление изо рта этой движущейся лапы и быстрое ее исчезновение ничем не могли мы объяснить, и не разделяя мнения тех, которые приписывают это явление присутствию злого духа, мы должны были признать в этом шамане искуснейшего из фокусников».²³⁵

²³¹ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С.296.

²³² Михайловский В.М. Шаманизм. Тюмень, 2004. С. 104, 105.

²³³ Литке Ф.П. Путешествие вокруг света... С.210-211.

²³⁴ Серошевский В. Якуты. М., 1993. С.607-609.

²³⁵ Мемуары декабристов. Южное общество. М., 1982. С. 209-210.

Такие описания не являются редкостью в этнографических источниках о народах Сибири XVIII-XIX веков, хотя не все они в одинаковой степени известны. Мы располагаем прекрасным описанием одного примера шаманского иллюзиона якутов благодаря публикации И.Г. Гмелина и сохранившимся отчетам его экспедиции. Вот что можно в них прочесть.

Когда участники Второй Камчатской экспедиции были в Якутске, перед Г.Ф. Миллером и группой других ученых Российской Академии наук камлала 20-летняя шаманка-якутка, которая, по словам местных жителей, "пришла в славу". О ней было известно, что она колола себя ножом, а ран не имела, потому что они "дьявольскою помощию в тож время" заживали.

8 мая 1737 г. профессор Г.Ф. Миллер и И.Г. Гмелин встретились с шаманкой "для подлинного свидетельства". Когда шаманка в ходе камлания стала делать вид, что протыкает себя ножом, "господин доктор Гмелин по прошению господина профессора Миллера брюхо ея под платьем стал щупать и узнал, что нож не в брюхе...". Тогда шаманка "стыда ради, брюхо ножом подлинно проколола и от вышедшего из под кожи жиру кусок отрезала, и, изжарив, съела, а о ране де, которая от того учинилась, объявила она ложно, будто де она для того скоро не зажила, что брюхо у нее щепали..."

Ну, раз профессора «брюхо у нее щипали» и тем шаманке помешали, то дотошные ученые решили продолжить опыт. 26 мая состоялось повторное камлание. Шаманка опять воткнула нож в платье "якобы в брюхо", и отломил черенок. "И потом притворилась она, будто нож выблевала". А сделала она это так: "припав к земле, подставила правую рукою деревянную колотушку, чем колотят в бубны, ко рту, а левою рукою выняв из-под себя ножевое лезвие, положила из-под той колотушки скрытно в рот, и понеже то господин Миллер приметил, то де она шаманка сего обманства болши скрывать не смеет, а подлинно де колоть себя не может. О чем и был составлен настоящий акт..."²³⁶

В нашем распоряжении имеется и другое описание того же самого фокуса, сделанного той же молодой якутской шаманкой. В. Серошевский, автор прекрасного этнографического описания культуры и быта якутов, вышедшего первым изданием в конце XIX века, писал о шаманском иллюзионе якутов: "Я ничего подобного не видел, но что это случалось, свидетельствует рассказ [И.Г.] Гмелина: "Мы услышали о волшебнице, которая так прославилась, несмотря на ее вою молодость: ей было всего 20 лет, что пользовалась большим доверием, нежели волшебники, уже под сорок лет практиковавшие свое искусство. Она жила в 20 верстах от города. Профессор Г. Миллер послал за нею, и она явилась. Она признала, что она волшебница и что настолько сильна в своем искусстве, что с помощью черта может пронзить себя насквозь ножом без вреда для себя. Назначили вечер, когда она покажет свое искусство, и она согласилась. В определенное время мы собрались у юрты, где должно было идти представление. Волшебное платье было надето, заиграл бубен и волшебница стала делать прыжки, которые были очень искусны, вероятно вследствие ее молодости. По голосу нельзя было судить, что она так молода; ее крики, сливаясь с шумом бубна, походили то на рев медведя, то на рычание льва, на лай собак, на мяуканье кошек и т.п. Верхом на бубне она взлетала то к воздушным чертям, то к тем, что живут на земле, обращалась с ними очень свободно, вызывала каждого, разговаривала с ними и получала, как она уверяла, искренние ответы. Якуты были вне себя от изумления при виде такого доверия чертей к человеку. Мы с нетерпением ждали момента пронзания ножом и внимательно за всем следили. Наконец она спросила нож. Ей подали острый, с тонким концом нож, и в самом деле показалось, будто она всадила его себе в тело и что он вышел своим концом с другой стороны. Она сильно нажала тело вперед, и казалось, что нож пронзил ее, казалось, что он вошел в тело при большом усилии. Я схватил рукою, чтобы убедиться, действительно ли нож в теле, но волшебница тотчас же сказала, что на этот раз черти не хотят слушаться и что, вероятно, они сегодня не исполнят ее желания, и просила отложить до другого вечера. Мы дали ей отсрочку до другого вечера. Несмотря на то, что она сама заявила, что нож не был в ее теле, якуты единодушно верили, что он там был, и что черти приказали ей, волшебнице, солгать нам, неверующим. На другой день снова начался танец, о котором могу сказать, что он был не менее искусен, чем предыдущий. Наконец дошло до фокуса с ножом. Она действительно проколола себя и вытащила окровавленный нож. Я ощупал рану и кусок выпавшего сальника. Волшебница отрезала его, велела изжарить на угольях и съела. При виде этого якуты выражали свое удивление особыми звуками и движениями, полными благоговения. Самое нутро их сердца было тронуту. Она же оставалась спокойною, как будто с нею ничего особенного не случилось, и это еще больше усиливало удивление якутов. И так она показала свое искусство. До сих пор она жила и кормилась у проф. Миллера, которому она понравилась, и теперь она отправилась в его дом, наложила на рану пластырь из лиственничной смолы, обвязала ее берестой и всякими старыми тряпками, причем стянула свой живот как только могла. После этого она дала письменное сознание, за подписью своею и за подписью переводчика городского, в том, что до этого раза она никогда не продевала сквозь тело ножа и теперь не имела намерения этого делать, а хотела обмануть нас, как якутов, и, подтянув живот, пропустить сквозь одежду. Якуты никогда не сомневались в том, что она прокалывает себя, а мы подметили обман. Что она слышала от своих предков, что люди не умирают, если проткнут себя ножом и съедят кусочек собственного жира, и что если рана хорошо перевязана, то опасности нет. Это она вспомнила между первым и вторым представлением, и, скрепив свое сердце, решила доказать нам, что она не обманщица. Теперь, когда ее дружески убедили, она признается, что обманывала якутов для внушения большего почтения к своему искус-

²³⁶ Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969. С. 169-170. Об этом же говорится в отчете (Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. М.-Л., 1949. С. 642. Письмо Миллеру 11 октября 1742 (Приобрели "якутское шаманское платье и бубен").

ву. Через шесть дней рана ее зажила, хотя она ее не больше двух раз перевязала. Тогда же мы услышали о другом подобном волшебнике, живущем в верховьях Вилюя; мы и от него взяли такое же признание.²³⁷

Современный писатель В. Федоров в своей книге «Тайны вуду и шаманизма», приведя эту историю, задает вопрос: а смог бы вылечить шаманку или самого себя в такой же ситуации тот ученый немец, который был очевидцем проделанного? Ну, во-первых, смешно было бы, если шаманка побежала бы после своего представления к доктору... Шаманских сеансов много, исполнительница своей славой превзошла стариков, соплеменники на сеансы к ней мало не в очередь стоят, к немцу не набегаясь, да и он вот-вот уедет. Во-вторых, И.Г. Гмелин не пытался бы показывать то, чего он не умеет делать, и без причины резать себе живот тоже не стал. В описанном случае в применении к героине рассказа явно срабатывает долговременная программа, заложенная в максимальной модели ритуала – если иллюзорные повреждения заживают моментально, то и легкие раны, которые должны легко зажить, тоже заживут быстрее, нежели обычно.

Впрочем, не все шаманы, практикующие фокусы, были столь искусными, и не все иллюзионисты заслужили у наблюдателей столь высокую оценку, какую получил чукотский шаман у Ф.П. Литке. Так, С.П. Крашенинников, участник Камчатской экспедиции, наблюдал практику шаманов народов Камчатки и вот как он ее оценивал: «В 1739 году случилось мне видеть в Нижнем Камчатском остроге славного Укинского [коряжского – А.Б.] шамана именем Карымляча, которого не только тамошние язычники, но и казаки за великого знатока почитают, наипаче для того, что он колет себя ножом в брюхо и пьет кровь свою: однако все оное было толь грубой обман, что всякому можно было бы приметить, есть ли бы кто не был ослеплен суеверием. Сперва был он несколько времени в бубен на коленях стоя, после того ножом колот себя в брюхо, и выманивал рукою кровь из раны, коей не было: наконец таскал из-под шубы по целой горсти крови, и сл облизывая персты. Я между тем довольно смеялся, что он свое дело так худо знает, что к нашим Ташеншпилерам не годится и в школу. Нож, которым он колот себя притворялся, спускал он вниз по брюху, а кровь спускал из пузыря, которой был под паухую».²³⁸ Кс тати. Имменно описание С.П. Крашениникова надолго стало точкой отсчета в оценке сибирских шаманов-фокусников, и позитивная информация об их искусстве накапливается не без труда.

Анализируя описания шаманских фокусов, необходимо сразу же отделить друг от друга описания исследователей и путешественников, которые были очевидцами действий шаманов, и разнообразные рассказы о способностях шаманов, почерпнутые из вторых-третьих рук – в последнем случае мы имеем дело с фольклорным жанром рассказов-бывальщин или быличек, и, заметим, сюда же попадают и популяризированные пересказы этнографических описаний, нередко утрачивающие ссылки на источники. Фольклорные рассказы – это особая история, и в них на первый план выступают именно особые физические способности

Рассматривая описания шаманских фокусов у разных народов Сибири, трудно не заметить того факта, что главным объектом в иллюзионистской практике шаманов выступает собственное тело шамана. Манипуляции с режущими предметами, нанесение ран, демонстрация крови, "чудесное" заживление или исчезновение следов ранений являются общим местом описаний шаманских фокусов, хотя совершенно ясно, что типы шаманской иллюзионистской практики должны в будущем стать предметом детального ареального изучения или картографирования. При характеристике шаманской практики в целом шаманские фокусы, связанные с мнимым нанесением шаманом ранений самому себе, обычно по умолчанию относились к средствам визуального воздействия шамана на зрителей и в принципе могли рассматриваться как одно из средств гипнотического воздействия шамана на зрителей. Однако, если принимать такое объяснение, цель подобного массового воздействия шамана на присутствующих остается в достаточной мере непонятной. Относить шаманские фокусы к демонстрации сверхъестественных физических способностей шамана было бы не вполне правомерно, поскольку такие действия были жестко совмещены с ритуалами.

Мы знаем, что в равной мере и исследователи шаманства, и некоторые носители традиции определяют шаманскую ритуальную практику как «театр одного актера». Так характеризовали эту практику Е.Д. Прокофьева и В.Н. Басилов,²³⁹ так же называл шаманскую практику Д. Шрадер, с которым вполне солидарна Е.В. Ревуненкова,²⁴⁰ и точно так же – «театр одного актера» – назвала свое ремесло нанайская шаманка в беседе с Анной Васильевной Смоляк.²⁴¹ В обсуждении вопроса о генезисе такой практики высказывались суждения, что шаманские ритуалы – это свернутая, редуцированная, упрощенная форма коллективных религиозных ритуалов наподобие тех ритуалов у эвенков, которые были описаны А.Ф. Анисимовым.²⁴² Исходя из этого, будет уместно утверждать, что особая роль тела шамана, нанесения ран и непременная демонстрация присутствующим крови, якобы появляющейся из полученных шаманом ран, позволяет видеть в шаманских фокусах такого рода трансформации принесения кровавой жертвы, которая должна была органически вписываться в шаманские камлания с просьбой об удаче в промысле или в благодарственные камлания. Данное направление трансформации обряда жертвоприношения могло иметь два сценария: во-первых, разыгрывание физически реального жертвоприношения, и, во-вторых, разыгрывание такого обряда, который предполагал бы воскрешение, возрождение животного, приносимого в жертву. Последний сценарий предполагает в качестве закономерной составной части демонстрирование новой ипостаси жертвенного объекта в исполнении единственного актера-шамана, и здесь не-

²³⁷ "Gmelin J.G. Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733-1743. Bd.1-4. Göttingen, 1751-1752. (Reise, Bd.II. S.493-497)" (цит. по кн.: Серощенский В. Якуты. 2-е издание, М., 1993. С.607-608.)

²³⁸ Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки, Т.2. СПб., 1755. С.158-159. Немецкое слово *Tashenspieler* имеет значение "фокусник".

²³⁹ Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984.

²⁴⁰ Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 24.

²⁴¹ Смоляк А.В. Шаман... М., 1991. С. 65.

²⁴² Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.-Л., 1958.

ременным атрибутом "текста" ритуала становятся чудесно зажившие раны. Кстати, этому предположению не противоречат звериные черты шаманского костюма, особенно те, которые связаны с образом оленя – не только «перевозочного средства» и главного помощника оленевода, но и жертвенного животного.

Стоит заметить, что во всех описаниях шаманского иллюзиона остается в тени предназначение самого шаманского сеанса, на котором представлялся иллюзион. Если попытаться определить характер шаманских сеансов с иллюзионом методом исключения и отбросить последовательно проводы умерших, предсказание будущего, лечение больного, отыскание пропаж и все остальное – у нас останется только разыгрывание ритуального жертвоприношения, ну и еще чистые представления для зрителей, вероятно, типа тех, которыми развлекали сородичей кетские шаманы...

Таким образом, у нас есть основания полагать, что шаманские фокусы суть в своей исторической основе не иллюзион, и, что важно, не «плохой», неталантливый иллюзион, как был склонен оценивать его С.П. Крашенинников, а настоящий, и притом вполне качественный театр, в котором разыгрывается ритуал кровавого жертвоприношения и воскрешения.

Понимание иллюзионистской практики шаманов как театрального действия позволяет многое по-новому оценить в самих описаниях, а также дает возможность более глубоко разобраться в самом визуально воспринимаемом материальном оформлении шаманских ритуалов. Думается, не случайно А.М. Золотарев называл атрибуты ульчских шаманов и шаманов других народов Приамурья театральным термином "реквизит" и самое разыгрываемое действо "спектаклем", и так же хаарактеризует действия шаманов современная исследовательница шаманства Е.С. Новик. Путешественники, наблюдавшие шаманские фокусы, видели многие подробности техники манипуляции, при этом, понятно, никто из них не верил в сверхъестественные способности шаманов, однако они считали действия шаманов целенаправленным обманом. Носители традиции, знакомые с шаманской практикой и передающие друг другу и исследователям рассказы-былички о шаманах, в какой-то мере верили и продолжают верить в сверхъестественные возможности шаманов. Если мы рассматриваем шаманские иллюзионистские приемы как составную часть определенного действия чисто театрального, драматургического характера – чего, как кажется, ранее никто не пытался делать – то с этих позиций шаманский иллюзион во всех его возможных вариантах от безупречно исполняемых трюков до достаточно примитивных имитаций с использованием ненастоящих орудий представляет собой актерскую игру, именно не самостоятельные манипуляции, а разыгрывание совершенно определенных действий, связанных с принесением кровавой жертвы. Носители традиции, которые были непосредственными свидетелями такой практики, без сомнения знали о том, что являются свидетелями игры, точно так же, как чукчи знали об обманах шаманов и чукотские шаманы знали, что прибегают к обманам. Насколько можно судить, шаманские фокусы в основном демонстрировались при совершении шаманского ритуала в жилище; таким образом, мы находим еще один аргумент в пользу того, что шаманский иллюзион есть разыгрывание совершения кровавой жертвы божеству или духу-хозяину, но такое разыгрывание, которое совершается в другом локусе – не на месте жертвоприношения, а в жилище, и в другом составе участников, когда исполнителем всех ролей является сам шаман.

С точки зрения происхождения шаманские фокусы, связанные с манипуляциями с телом шамана и острыми предметами, кровью, чудесным заживлением ран, вероятнее всего, соотносятся с разыгрыванием ритуалов принесения кровавой жертвы, которые на какой-то стадии эволюции этих ритуалов вместо коллективного совершения в реальности стал исполнять шаман. Из некоторых источников известно, что иллюзионистские приемы передавались среди практикующих шаманов посредством обучения, которое имело по крайней мере словесный характер – вспомним выразительный пример с якутской шаманкой. В дальнейшем развитии, которое может связываться не только с изменением типов шаманских ритуалов по их цели, но в первую очередь с преобразованием в составе шаманских атрибутов и в комплекте одежды, иллюзионистские приемы отделились от собственно "театральной", "реквизитной" части шаманских ритуалов и превратились в самостоятельную область шаманских знаний. Когда же репертуар средств и приемов иллюзионистской практики существенно расширился, а главное – когда она отделилась от шаманских способностей и личности шамана, и когда шаманство как практика перестало существовать, демонстрация фокусов превратилась в самостоятельную форму деятельности. Она, как и многие виды искусства, сохранила психологические компоненты, вызывающие изменения состояния зрителя и приводящие его в эстетический экстаз, но приобрела собственно художественные составляющие, которые стали в ней доминировать, и органично вошла в состав неизобразительного искусства или возможностей целенаправленной демонстрации способностей человека.

Интересно отметить, что хождение по раскаленным углям и битому стеклу, а также иные манипуляции с раскаленными в огне предметами является характерным только для шаманов Западной Сибири. Возможно, что эти явления имеют среднеазиатские и центральноазиатские истоки и в прошлом они были как-то связаны с культом огня. Однако можно думать и о том, что такая техника является собственно шаманской, а хождение через огонь представляет зрителям то, как шаман ходит по Нижнему миру.

Фольклорные рассказы и популярные статьи о шаманских фокусах наделяют шаманов особыми способностями чисто физического характера, чаще всего - способностью пропускать через себя острые предметы, заживлять наносимые самому себе раны, ходить по раскаленным углям, освобождаться от пут, исчезать из закрытого помещения. Эти рассказы дополняют представления о могуществе шамана, обусловленном сверхъестественными существами или необыкновенными психическими возможностями шамана, которые проявляются в умении воздействовать на собственное сознание и на сознание других людей. Шаманские фокусы, непосредственно наблюдаемые путешественниками, которые не верили в способности шаманов, воспринимались ими как

особая иллюзионистская практика, причем не всегда талантливо исполняемая. Нам, как понимает читатель, пришлось применить некоторые усилия к тому, чтобы увидеть за этой практикой не плохой иллюзией с невнятными целями, а вполне полноценный театр, театр одного актера, в котором разыгрывается чрезвычайно архаическая драма о жертве и воскресении. Там, где представления о разыгрывании жертвоприношения утрачены настолько, что о них не вспоминают и сами шаманы, шаманский иллюзион выступает как средство манипуляционного гипноза, перенастраивающего внимание зрителей с их собственных персон на камлающего шамана.

Похороны шамана

Как понятно из всего того, что говорилось о шаманах, шаманы в повседневной жизни мало отличались от своих соплеменников. Шаманы смертны, как и все живущие в Среднем мире. Однако особые способности шамана, объясняемые в первую очередь его связью с виртуальным миром и способности общаться с духами, избранником которых он является, ставят шамана в особое положение и в виртуальном мире, где существуют души людей отдельно от материальной оболочки тела, и в материальном мире, сохраняющем останки людей и всего живого.

Алтайцы полагали, что двойники умерших шаманов оставались на земле, то есть в Среднем мире, причем умерший шаман мог стать духом-помощником нового шамана.²⁴³ Захоронения шаманов у алтайцев были одиночными, и, как у многих обитателей гор – наземными. Алтайцы клали поверх тела шамана бубен и изображения духов-помощников, одежду и другие вещи вешали рядом на дерево. Хакасы хоронили своих шаманов в горах на земле, их атрибуты клали тут же рядом с покойником. Хакасы-качинцы укладывали своих умерших шаманов на вершине горы на специальном помосте в полном облачении с атрибутами или же заворачивали в войлок и привязывали к дереву. Атрибуты шамана не ломали. Обычно сами шаманы при жизни определяли все детали своего погребального ритуала, так что сородичам оставалось только исполнить волю умершего.

По воззрениям тофаларов, умерший шаман не покидал Среднего мира.²⁴⁴ Тувинцы полагали, что шаману давался один срок жизни – совсем иначе, чем у ламаистов, признающих многократные перерождения души. Они говорили, что душу умершего шамана забирал к себе хозяин тайги или гор. У тувинцев было принято хоронить своих шаманов на помостах, иногда для шаманов делали двухъярусные гробницы, на верхнем ярусе (как можно думать, ближе к небу), на помостах оставляли шаманские атрибуты. На могиле шамана, помимо атрибутов, оставляли и вещи, необходимые в повседневной жизни каждому человеку.

Среди якутов считалось, что душа шамана, если она не покидает Среднего мира, становится духом-покровителем эмэгэт нового шамана, если же она уходит вместе с умершим в другой мир – такой шаман становится небесным духом.²⁴⁵ Эти духи не докучают людям. Души умерших шаманов помещались на ветвях особого дерева, на верхних ветвях получали место сильные шаманы, на нижних ветвях – слабые. В общем, эта иерархия соотносится с тем, на какую высоту в тюркской традиционной многоэтажной модели мира мог проникнуть шаман в зависимости от своей силы и способностей. Шаманы, получившие дар от Верхнего мира и от Нижнего мира, находили себе приют на разных деревьях. Впрочем, как утверждали некоторые, умершие шаманы могли пугать людей. Так ли это на самом деле – трудно выяснить, просто если кого-то, ребенка или иноплеменника, надо чем-то напугать, то образ умершего шамана для этого подходит даже лучше, чем какой-то неизвестный дух.

Якуты хоронили шаманов на высоком помосте-арангасе, их одежду вешали рядом на шесте. Как писал Я.И. Линденау, умерший шаман посылает своих духов другому человеку, которые являются тому во сне, человек получает от духов указания, как камлать, но может и изобретать собственные приемы камлания, если способен к этому. Сильные шаманы якутов после смерти становятся слабыми, слабые – сильными.²⁴⁶ У якутов существовал обычай перезахоронения останков белого шамана, причем такого шамана перезахоронивали до трех раз, и это обязательно должен был делать действующий шаман.

В. Федоров рассказывает, что якутская шаманка, предчувствуя свою кончину, предсказала непогоду, и после ее смерти в самом деле разразилась сильнейшая буря.²⁴⁷ Тут особенно удивляться сбывшемуся предсказанию вообще-то не приходится. У эвенков, живущих по соседству с якутами, есть примета: после смерти человека погода «жалееет» его и меняется к худшему – начинается дождь, ветер, пурга. Что приходит раньше: перепад атмосферного давления перед изменением погоды, или смерть пожилого нездорового человека – читатель может сообразить сам... Кроме этого примера, В.Федоров пишет о многих чудесах и загадочных событиях, происходивших на могилах якутских шаманов, которые по незнанию тревожили современные люди, вооруженные техникой.²⁴⁸ Жаль только, что ни в одном случае не указывается, кто становился жертвами шаманских душ – местные жители или приезжие, якуты-саха или русские. Однако вот что любопытно: во всех случаях те, кто тревожил шаманские захоронения, получали предупреждения не от шаманов, а от вполне земных, хотя и пожилых людей, живущих в описываемых местах и верящих во всемогущество шаманов, даже ушедших из мира живых людей.

²⁴³ Потанов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 67.

²⁴⁴ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.

²⁴⁵ Серошевский В. Якуты. М., 1993. С. 605-606.

²⁴⁶ Я.И. Линденау. Описание народов Сибири. С. 68-69.

²⁴⁷ Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М., 2003. С. 201-202.

²⁴⁸ Федоров В. Тайны вуду и шаманизма. М., 2003. С.270-277.

Буряты хоронили своих шаманов на помостах-арангасах или укладывали на земле. Проезжающие мимо таких могил шаманов оставляли на могилах табак. Для шаманов у некоторых групп бурят, по ряду источников существовал особый способ погребения - сожжение или обожжение тела умершего. Прах сожженного шамана буряты на сорок девятый день замуровывали в сосну. Позднее умершие бурятские шаманы становились духами-хада или *заянами*, то есть занимали свое место в ряду сверхъестественных существ. Шаман, умерший неестественной смертью, становился *эжином* – духом из категории духов-хозяев мест.

Манси клали в гроб умершим шаманам изображение их духа-покровителя. В прежние времена жилище умершего шамана было принято сжигать. Для атрибутов умершего шамана у манси ставили специальный амбар, который, очевидно, служил еще одним культовым объектом.

Ненцы своих шаманов хоронили отдельно от других людей. У восточных ненцев тело умершего шамана или его голову сохраняли и возили с собой. Душа шамана у ненцев считалась бессмертной.

По воззрениям селькупов, душа шамана имела особую судьбу, отличающуюся от судеб душ других людей. Душа селькупского шамана не уходила в мир умерших, она оставалась в Среднем мире или же шла прямо к богине Ыланта-Кота, а эта богиня вселяла ее в нового шамана того же рода. Селькупы, по некоторым данным, хоронили шаманов не так, как всех – в сидячем положении, и способ захоронения шаманов оказывался в этом случае очень древним. У умершего шамана часть подвесок оставляли на его костюме, часть брали себе в качестве амулетов-охранителей.

Кеты считали, что жизнь шамана не зависела от воли богини Хоседам, от которой зависела продолжительность жизни других людей, но шамана мог одолеть и лишить жизни другой шаман. Они полагали, что шаманы живут дольше, чем остальные люди: если кетский шаман умирал в 70-75 лет, кеты думали, что это рано. Для шаманов у кетов очень долго сохранялся воздушный способ погребения. Подвески с одежды умершего шамана использовались кетами как семейные святыни. На могиле шамана, как описывал В.И. Анучин, кеты оставляли дубликаты, специально изготовленные вторые экземпляры облачения и атрибутов. Поскольку анимистический мир – это мир теней, отражений, двойников и моделей, кеты оставляли шаману на его могиле своего рода «тени» костюма и принадлежностей, а подлинные атрибуты хранили в семье. Если шаман был «плохим», такому шаману кеты делали глубокую могилу в земле, иногда закрывая гроб с телом шамана сверху лесинами. Место, где похоронен такой шаман, считалось зловещим и люди избегали посещать его. Именно так в удаленном месте был похоронен Сенебат – один из знаменитых кетских шаманов.²⁴⁹

У саамов даже смерть не освобождала шамана-нойду от его обязанностей и его свойств. Правда, по верованиям саамов, злой нойда после смерти становится злым духом-равком. Когда в 1931 году умер нойда Риз с Нотозера, саамы боялись его хоронить, так как они были уверены, что Риз обязательно станет равком. Другой нойда все же вызвался совершить погребальный обряд. Вернулся он после этой процедуры только спустя две недели и совершенно седой, хотя было ему только двадцать четыре года. Рассказ его был достоин пера Н.В. Гоголя – в нем были и неожиданно открывшийся гроб, и саван, покрывший всю тайгу, и, наконец, огромный мертвец с железными зубами. Достоверно лишь известно то, что даже спустя семьдесят лет ни один саам не пойдет по доброй воле на место захоронения *равка*.

Эвенки и эвены хоронили шаманов воздушным способом – на помостах-арангасах, считается, что такой помост – это плот, на котором шаман перемещается по мирам, как и на бубне. Как писал Я.И. Линденау, эвенки на помост кладут необходимые вещи, на похоронах мужчину несут мужчины, женщину – женщины. Помост сверху забивают досками. Шаманам делали ограду из кольев, на которых размещали изображения птиц, их духов-помощников. Если шаман сам не передавал своих атрибутов другим лицам, их вешали на его могилу. У эвенков души умерших шаманов жили обособленно. У эвенов шамана должны были хоронить чужие люди, люди из рода жены. Атрибуты шаманов укладывали на помост, возле которого оставляли остов жилища, головы забитых оленей. После смерти эвенкийского шамана его духи-помощники разбредаются кто куда, ищут нового хозяина. По некоторым сведениям, у эвенков изображения умерших шаманов помещались в шаманском чуме. Я.И. Линденау записал рассказ о том, как эвены после смерти шамана, по его наставлению, зашили его в сырую оленью шкуру и оставили так, через шесть дней шаман ожил.²⁵⁰

Нанайцы при похоронах шамана его одежду клали в гроб, бубен и пояс вешали на дерево. Считалось, что душа шамана возвращалась на свою территорию, шаманскую дорогу – дёргиль, то есть на путь шамана, и там ждала появления нового шамана. Территории дёргиль – дорога и гора, то есть пространства с почитаемыми местами, наследовались шаманами. Нанайцы полагали, что душа шамана склонна к перевоплощениям. Шаманская душа нёукта могла покинуть шамана, тогда он терял силу и умирал. После этого его нёукта вселялась в нового шамана.²⁵¹ У нивхов шаман имел четыре души – от горного мира, водного, небесного и подземного царств. Согласно Е.А. Крейновичу, нивхский шаман мог после смерти переродиться в злых духов и питаться душами людей. По другим источникам, душа умершего шамана-нивха в мльво-нивхском мире мертвых превращается в птицу.

²⁴⁹ В 1960-е годы этнографы и антропологи вскрыли ряд таких погребений кетских шаманов, материалы этих работ стали ценным пополнением антропологической коллекции Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера). Об этой работе подробно написал Р.Ф. Пегс, бывший сам участником этой экспедиции, в своей книге «Века и поколения» (Л., 1975).

²⁵⁰ Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С. 517.

²⁵¹ Смоляк А.В. Шаман... С. 128-129

Юкагиры расчленили тело умершего шамана и делали из его частей амулеты-охранители.²⁵² Этот обычай часто считается уникальной особенностью юкагирской культуры, однако дело в том, что у юкагиров этот обычай более всего известен, и он сохранялся примерно до 1930-х годов: именно этим временем могут датироваться последние амулеты из костей шаманов, которые видели или о которых слышали этнографы. Так же, по некоторым сведениям, делали и тунгусы-тюясиры, культура которых подверглась юкагирскому влиянию, и почти так же поступали восточные ненцы. Для того, чтобы узнать будущее, юкагиры гадали на костях шамана, подвешенных над дымом, стараясь определить, легкие они или тяжелые, если кости легкие – это к хорошему, если тяжелые – к плохому. В местах, где живут юкагиры, нередко находили погребения с бубнами, и исследователи считают, что эти могилы – шаманские, но эвенские, а не юкагирские.

В некоторых письменных источниках XVIII века обычай хранить останки умерших шаманов приписывается корякам. Однако при этом неясно, кого подразумевают под "коряками" указанные источники: чукотское слово *ак* "ораклыыт" означает "безоленные, не имеющие оленей" (видимо, как раз от этого слова происходит этноним "коряки", употребившийся первоначально по отношению к оседлым приморским чукам и оседлым же корякам, словосочетание "оленные коряки" появляется позднее самого названия "коряки"), и данное слово вполне могло служить обозначением для юкагиров в той этнической среде, которая поддерживала контакты с чуками. Видимо, обычай хранения костей шаманов является позднейшей трансформацией обычая очищения скелета, которое было связано с представлениями о смерти и возрождении человека и всех живых существ в рамках анимистических представлений о мире. Другая мотивировка этого юкагирского обычая – буквальное понимание наименования "рассекания" тела шамана при его посвящении, описанная у якутов.²⁵³

Похожий обычай был отмечен у ненцев и описан Н.Витзеном в его знаменитой книге «Северная и восточная Тартария»: «Когда умирает самбед из самых видных или шаманов, которые у них имеются в их роде (каждый ездит со своим родом), то его вешают на деревьях вместе со своим имуществом, как топор, лук, стрела, нож и олень с саночками. И когда он, повисев так, высыхает и от него остается только скелет, то они его везут с собой, куда ездят, на своих саночках, вместе со своими идолами, сделанными из олова, меди и свинца, а также и из дерева. Они тогда поклоняются им, как и самим идолам. Когда что-нибудь пропало или украдено, или когда другие вводят их прирученных оленей, или когда кто-нибудь заболел и сомневаются, умрет ли он, или что-нибудь потеряно, а также, когда пришли красть на кладбище или обкрадывают идолов, тогда их колдун с помощью своего колдовства должен сказать или советовать, кто это сделал, или сказать, в чем дело».²⁵⁴

В отличие от хорошо известного этнографам обычая расчленять умерших шаманов, указания Я.И. Линденау на то, что будто бы юкагиры изготавливали из кожи умерших шаманов бубны,²⁵⁵ очевидно, не соответствуют действительности. По описанию В.И. Нохельсона, занимавшегося классификацией шаманских бубнов народов Сибири (а в его время нешаманских бубнов еще не было), юкагирские бубны относятся к центральноазиатскому типу и имеют достаточно большие размеры, так что человеческой кожи едва ли могло хватать на бубен такой величины. Кроме этого, известно, что сам Я.И. Линденау у юкагиров не был и собирал сведения о юкагирах из вторых и третьих рук, а данное сообщение не подтверждается иными источниками по этнографии юкагиров.

У эскимосов после смерти шамана его духов-помощников уже никто не мог вызвать. Колодушку шамана передавали по наследству, его бубен ломали на могиле.

Итак, даже шаман-избранник духов не был наделен могуществом бороться со смертью, однако его необычные способности определяли судьбу его души и побуждали сородичей как-то выделить погребение шамана среди погребений обыкновенных людей. Погребения шаманов отличаются и по способу устройства могилы, и по месту ее расположения, и по способу совершения обряда. Шаманские атрибуты в погребальном обряде разделяют судьбу тех предметов, с которыми провожают умершего в иной мир все анимисты – чаще всего они остаются на могиле, или разбираются в качестве амулетов, как это бывает с подвесками от костюма у народов Западной Сибири, а юкагиры проделывают это и с останками самого шамана. Поскольку шаман находился под покровительством и пользовался помощью духов, его душа может не покидать Среднего мира и пополняет собой сонм духов, окружающих живых людей, а в ряде традиций может вселиться в другого шамана или разделиться на части, вселяясь в избираемых самим шаманом соплеменников. Одним словом, душа шамана, как ей и полагается по статусу духа, после смерти шамана делает то, что она захочет. Бренные останки шамана вызывают неоднозначное отношение. В одних традициях люди хотят избавиться от них, и для этого они хоронят шамана как можно дальше от людей и используют в погребальном обряде максимум защитных средств, в других традициях людей одолевает искушение прикоснуться к праху шамана и они перезахоранивают его, как это делают якуты. Наконец, юкагиры и, по сообщениям Н.Витзена, некоторые группы ненцев предпочитали не расставаться со своими шаманами, не предавать их материальную оболочку другому миру и сохраняли их в виде амулетов.

Судьба останков шамана, как мы видим, должна была быть совершенно различной, традиции обращения с умершими шаманами разительно непохожи одна на другую, однако их количество и их различия полностью

²⁵² Впрочем, В.И.Нохельсон, описавший тот обычай в 1896 году со слов юкагира Самсонова, отметил, что так делали предки юкагиров. (Нохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск. 2005. С.236-237.

²⁵³ Кеенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды. Якутск. 1992. С.42-47 et passim.; Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006. С.461-462, 465, 470.

²⁵⁴ Ясински М.Э., Овсянников О.В. Пустозерск. Русский город в Арктике СПб., 2003. С. 364.

²⁵⁵ Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан. 1983. С. 155.

перекрывают все возможности и все виды отступлений от исторически складывающегося погребального обряда. То, что в похоронной обрядности в применении к шаманам наблюдается много архаических черт, вполне понятно и объяснимо – арханка является тут едва ли не сознательно используемым способом острашения, целенаправленного культурного маркирования собственно шаманского микромира после ухода шамана из мира живущих и здравствующих, противопоставляющая этот мир профанному миру смертных.

Проблемы происхождения шаманства как социального института и шаманизма как формы религиозного избранничества

Среди разнообразных проблем, связанных с изучением шаманства как культурного явления и в том числе как религиозного феномена – тех проблем, которые стали чрезвычайно популярными и модными последние 20-25 лет, проблема происхождения самого шаманства остается как будто бы на втором плане. Отчасти такое положение дел связано с особой сложностью шаманства как предмета изучения, которое по своей природе связано с самыми разными областями истории культуры и общества, историей и структурой мировоззрения и религиозных верований, социальной историей, целым рядом областей классической этнографии, включая материальную культуру и костюм, историей отдельных форм искусства, а также множеством пограничных научных дисциплин – возьмем хотя бы столь любимую узкими специалистами-шамановедами психологию.

В какой-то мере вопрос о генезисе шаманства народов Сибири для отечественной науки казался решенным, поскольку в фундаментальных трудах отечественных этнографов и историков религии, таких, как С.П. Толстов и С.А. Токарев, истоки шаманства усматривались во влиянии центральноазиатских верований и ритуалов на обрядовую практику народов Сибири. Центральная Азия и Южная Сибирь – очаг возникновения шаманизма.²⁵⁶ Сходную позицию в вопросе о генезисе шаманства занимал и известный зарубежный религиовед М.Элиаде.²⁵⁷ Но так ли это на самом деле? Действительно ли шаманский костюм эвенков исторически восходит к одеянию служителя Будды а шаманские заклинания, в которых трудно усмотреть какой-то смысл, воспроизводят молитвенные тексты на непонятном языке?

Рассматривая разнообразные различия шаманской практики, отмечаемые у разных народов Сибири, нельзя не заметить того, что эти различия отражают разные этапы эволюции самих религиозных воззрений и разные состояния шаманства как культурной институции и социального явления. Хотя в науке со времен В.Г. Богораза отношения шаманства и религиозной обрядовой практики принято размещать в единую стадиальную историко-социальную схему, которая показывает характер отношения шаманской практики к религиозной системе и соотношение шаманских и жреческих функций, понимаемое как исторически изменчивое и эволюционирующее в сторону расширения социальных функций. Тем не менее эта схема, популярная и у позднейших исследователей – например, ее придерживался в своих работах И.С. Вдовин, непосредственный ученик В.Г. Богораза, – все-таки не дает ответа на вопрос о происхождении наиболее архаических форм шаманства, и в частности, она и не ищет ответа на вопрос о противопоставленности шаманской практики и религиозной обрядовой практики.

Согласно В.Г. Богоразу, шаманство переживает в развитии четыре стадии – семейное шаманство, практика шаманов-специалистов, родовое шаманство и шаманство племенного и классового общества, которое на этой стадии разлагается и смыкается со жречеством.²⁵⁸ Повторим, что С.А. Токарев также выделял три исторических стадии шаманства – «поголовное», такое, как у ительменов, чукчей и ряда других народов, родовое – у юкагиров, эвенков, бурят, нанайцев, и профессиональное – когда шаман живет на доходы от своего занятия.²⁵⁹ И.С. Вдовин придал этой классификации логический характер и связал разные стадии шаманства с религией – в итоге получились три типа соотношения религии и шаманства: в первом типе религиозные культы совсем не связаны с шаманством, во втором типе наблюдаются попытки узурпации общинно-родовых культов шаманами (эвенки, эвены, селькупы, кеты), в третьем типе шаманы присваивают себе права отправления всех религиозных культов – как у бурят, тувинцев, алтайцев, якутов, где они почти что переходят в категорию жрецов.²⁶⁰ Если смотреть на отдельные стадии эволюции шаманства, выделенные в этой классификации, то получается, что шаманы постепенно монополизируют всю культовую активность, расширяя сферу деятельности от одной семьи до целого племени.

Такая классификация шаманства, популярная и у других исследователей, не дает ответа на вопрос о происхождении наиболее архаических форм шаманства, в частности тех форм, которые не увязываются в социальном плане с родо-племенными структурами, а в мировоззренческом плане – с политеистическим пантеоном, который постепенно приобретает генеалогическую организацию, что в Сибири мы видим, например, в пантеоне хантов и манси. Более того, при исследовании высших форм шаманства, которые демонстрируют тесную связь с религиозными культами, в частности, в шаманстве тюркских народов Южной Сибири, как раз и прослеживается тенденция признавать шаманство (или шаманизм) религией, именно на основании таких фактов Л.П. Потапов и утверждал, что шаманизм является религией. Шаманизм алтайцев, действительно, теснее всего связан с религиозной системой алтайцев и с ее ритуальной практикой, но из того, что алтайские шаманы при камлании

²⁵⁶ Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980.

²⁵⁷ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 2000. С.458

²⁵⁸ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

²⁵⁹ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. 4-е издание, М., 1986. С. 171

²⁶⁰ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С.26-7

обращаются к Эрлику-верховному божеству (которое нередко располагается в Нижнем мире), едва ли можно сделать обобщающий вывод о том, что любая шаманская практика есть проявление религии.

В исследовании ранних форм религии до сих пор, даже после отхода отечественной науки от догм марксизма, не только не оспаривается, но, наоборот, всячески подчеркивается социальная природа религии. Согласно ее природе, религия, во-первых, устанавливает зависимость людей от сверхъестественных существ, то есть божеств и духов, во-вторых, порождает представления об иерархии сверхъестественных существ, в-третьих, она же формирует разнообразные иерархические ступенчатые связи между людьми, стоящими на разных позициях социальной лестницы, и сверхъестественными существами, также имеющими дифференцированный статус. Нет особых оснований сомневаться в том, что эта своеобразная «полимеризация» связей между индивидуумами и целыми социальными группами на мировоззренческой почве, как и формирование аналогичных взглядов на мир сверхъестественных существ, полномочия на контакт с которыми делегируются определенной группе служителей культов, представляют собой исторически вторичные явления, хотя направление эволюции религиозных представлений от простого к сложному в структурном и социальном плане всюду оказывается практически одинаковым. В то же время мы считаем, что для изучения проблемы происхождения шаманства, как и вообще для исследования архаических форм религиозных представлений и практик существенными являются не выстраиваемые цепочки социальных связей и посреднических контактов людей с божествами или духами, а непосредственные контакты людей со сверхъестественными существами, причем в первую очередь такие контакты, которые не зависят от социального статуса индивида – явно вторичного продукта осмысления индивидом среди себе подобных.

Ныне мы хорошо знаем и с уверенностью говорим о том, что соответствие личности шамана и его практики с родом как единицей социальной организации есть если не прямая ошибка, хотя бы и проистекающая из-за следования устаревшим взглядам, то все же некое отдаленное приближение к реальности. Ведь шаманство известно и у тех народов, которые вообще не знали родовой организации – например, у чукчей или коряков, а шаманы эвенков или эвенос не были привязаны в своей практике к одному роду, да и как могло быть иначе, если в стойбище мужчины принадлежали к одному роду, а женщины – к другому роду или нескольким другим родам, и как тогда объяснить те факты, когда в каких-то ситуациях шаману запрещалось шаманить для «своих», или когда шамана приглашали не то что от соседей-соплеменников, но и от соседнего народа, и при этом к тому же соседние шаманы почему-то считались сильнее собственных.

Не подлежит сомнению и то, что мировоззренческой основой шаманства является анимизм, то есть вера в множество сверхъестественных существ, окружающих человека. Среди духов, окружающих человека, имеются духи, способные выступать в роли индивидуальных покровителей и защитников – например, духи *эдэтэ* у нанайцев, индивидуальные духи-покровители – «ангелы-хранители» у хакасов, – причем представления об этих духах как бы не связаны с шаманством напрямую: ведь духи-покровители и помощники есть у шамана, но сверхъестественные покровители, как выясняется, могут быть у кого угодно. Исходя из этого, применительно к мировоззренческим системам по признаку наличия персонального духа-покровителя или духа-помощника (тем более, что дух-помощник и дух-покровитель не исключают друг друга по статусу и функциям) шаманство можно рассматривать как исторически преобразованный нагуализм, то есть особую форму религиозных представлений, реликты которого сохраняются в представлениях о духах-покровителях и духах-помощниках, то есть в тех представлениях, которые как раз и характерны для этносов, знающих шаманскую практику и имеющих идеи индивидуальных духов-покровителей.

Нагуализм – это такая система религиозных воззрений, при которой собственный дух-покровитель (он же – персональное божество) имеется у каждого члена сообщества. В такой форме религиозных представлений личный религиозный опыт каждого человека является глубоко индивидуальным, можно даже сказать, что он принципиально не является коллективным, а общественная обрядовая практика, очевидно, сводится к минимуму. Нагуализм как отдельная форма религиозных представлений в Сибири отсутствует, в наши дни, во всяком случае, на уровне этнографической реальности он распространен в Центральной Америке. Однако же нагуализм как форма религии может рассматриваться как чрезвычайно архаичная ее разновидность. Причем, в отличие от мировых религий и иных ранних форм религии, столь подробно освещаемых наукой о религии марксистского толка, нагуализм имеет одно принципиальное отличие – он оказывается несоциализированной формой религии, то есть такой формой религии, которая вообще не имеет коллективной ритуальной доминанты и коллективных форм практики. Более того, он, в отличие от знакомых нам религиозных систем, имеет принципиально антиколлективный характер. В нем нет места общественным или групповым интересам в контактах со сверхъестественными существами. Реликтовые черты этой формы религиозных представлений у народов Сибири сохраняются в представлениях об индивидуальных, личных духах-покровителях и духах-помощниках, которые не являются привилегией шаманов, но которыми обладают все члены сообщества.

Если сопоставить друг с другом нагуализм как религиозную систему, в которой у каждого человека есть свое божество, оно же дух-помощник, и шаманство, в котором дух-помощник есть у каждого шамана, то тогда мы откроем для себя возможность рассматривать шаманство как исторически преобразованную, «свернутую» форму нагуализма, при которой собственные божества (они же духи-покровители) остаются только у шаманов. Как мы видели, реликты таких представлений имеются в разных регионах Сибири от хакасов до нанайцев – вспомним, что и у хантов и манси считалось, что в древности все люди имели возможность общаться с духами. Преобразования нагуализма в шаманизм сводятся в этом случае к тому, что какая-то часть социума утрачивает

индивидуальных духов-покровителей (своих «ангелов-хранителей»), в то время как те члены социума, у кого духи-покровители сохраняются, приобретают статус шаманов.

Таким образом будет получаться, что при эволюции нагуализма и его преобразовании в религиозную систему привычного нам типа некоторая часть общества, а именно численное большинство, попросту добровольно отказывается от своих индивидуальных божеств-покровителей. Эти божества не исчезают бесследно – они могут обрести статус семейных покровителей или положение каких-то коллективных божеств, охранительные функции которых передаются по наследству от поколения к поколению. Другая часть общества – таких оказывается явное меньшинство – не отказывается от своих духов-покровителей, и те, кто обладает такими духами или приобретает их по воле этих самых духов, и отдельные «пассионарные» личности, а именно те, у кого персональные духи-покровители сохраняются, получают статус шаманов.²⁶¹ С точки зрения соотношения человека и сверхъестественного существа – духа-покровителя данное объяснение появления шаманства выглядит вполне логичным. Такое положение дел соответствует ситуации, в которой религиозный опыт каждого человека является глубоко индивидуальным, а коллективная обрядовая практика сведена к минимуму как в форме проявлений, так и в своей социальной значимости. Нетрудно заметить, что то же самое – необыкновенная индивидуальность опыта общения с духами-помощниками и другими духами – характерны для шаманов.

Историческое изучение ритуальной практики позволяет предложить и несколько иное объяснение генезиса шаманства. В наши дни в науке чрезвычайно широкое распространение получила характеристика шаманской практики как «театра одного актера».²⁶² Такое определение шаманских ритуалов дается и исследователями шаманской практики, и зрителями, и чуть ли не самими современными шаманами – вспомним, что именно так назвала практику шаманов одна нанайка в беседе с Анной Васильевной Смоляк,²⁶³ а известный исследователь религиозных воззрений народов Сибири А.М. Золотарев прямо называл шаманские атрибуты народов Приамурья реквизитом.

Как известно, «театр одного актера» есть вторичная форма театра по отношению к его классической форме со множеством участников исполняемого действия. То же самое мы можем сказать и о шаманском ритуале, если будем сравнивать его с коллективным ритуалом, исполняемым множеством участников. Если иллюзионистская практика шаманов, почти повсеместно ориентированная на телесность и связанная с демонстрацией крови, которая обязательно должна исчезнуть, является воспроизведением ритуала принесения кровавой жертвы, и этот ритуал был связан с представлениями об обязательном воскресении приносимого в жертву животного, то здесь находит объяснение таинственное исчезновение ран, наносимых шаманом самому себе при исполнении такого действия. Впрочем, можно полагать, что ветряивание разыгрываемого ритуала жертвоприношения в практику шаманов могло и не иметь самостоятельного значения в генезисе шаманства и представлять собой одно из вторичных приобретений шаманства в его изменчивой диалектической исторической динамике от индивидуального к коллективному и от коллективного к индивидуальному.

Обе трактовки шаманства, как мировоззренческая – согласно которой шаманство есть преобразованная форма нагуализма, – так и социальная, при которой шаманство – это «театр одного актера», в котором исполняется свернутый и исторически преобразовавшийся ритуал жертвоприношения, имеют в своей основе один и тот же социальный процесс, выраженный в сокращении или уменьшении числа лиц, имеющих специфизированную форму контакта со сверхъестественными существами. Однако данный процесс не предусматривает еще образования единства таких лиц или выделения их в особую социальную группу с устойчивыми связями или иерархией. Это дает основания выводить шаманство из нагуализма не только на основе сходства картины мира, но и на социальной основе. Тем более, что разыгрывание ритуала жертвоприношения есть всего-навсего один из видов шаманского камлания (это даже не особое камлание, это один из приемов), и в известных состояниях шаманская практика обходится и без фокусов.

В обсуждении генезиса шаманства нельзя исключать и того, что шаманство с его кровавыми фокусами, будучи связанным с практикой жертвоприношения, стало функционировать как некая приватная, по нашим понятиям почти что диссидентская деятельность по отношению к коллективной ритуальной практике: но позже разошлась с ней по сферам своего применения. Для этого имелось много причин, главной из которых, как думается, была несовместимость событий, регламентирующих обряды принесения жертв, и частных потребностей в общении с духами. В самом деле, календарные обряды, к которым приурочены жертвоприношения, предсказуемы по периодичности, солнечные и лунные затмения бывают относительно редко, но в то же время люди болеют довольно часто и не всегда – все сразу, души умерших провожать или изгонять надо время от времени, а ближайшее будущее нуждается в индивидуальных предсказаниях постоянно и в соответствии со строго индивидуальными запросами.

Преобразованный нагуализм и возведение шаманской иллюзионистской практики к ритуалам жертвоприношений не противоречат друг другу в объяснении происхождения шаманства еще и потому что фокусы,

²⁶¹ Похожий механизм можно предполагать для генезиса такого явления, как частная собственность. Возможно себе представить, что концентрация большей части имущества в руках небольшой группы владельцев имеет место не в силу насильственного присвоения некогда общественного богатства, а в силу того, что некая часть социума по своей инициативе отказывается от персональных прав на имущество и спихивается тогда, когда общественное имущество уже подверглось «приватизации».

²⁶² Ревуенкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. С. 24. Д.Шредер – театр одного актера, где в одном лице и в одном действии соединились мифология и ритуал, мистерии, охотничьи пляски, все то, что является самостоятельными видами искусства. Ср. такое же мнение Леонида Ляра. Ляр Л.А. Шаманы и боги. Тюмень. 1998.С. 33.

²⁶³ Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991. С. 65

воспроизводящие жреческие действия, были уделом немногих шаманов, возможно, шаманов особой специализации или, как кому-то захочется сказать, шаманов высших категорий. Нагуализм – это все же не религиозный коммунизм, он определенно не предполагал всеобщего равенства людей и духов. Равенство практик общения со сверхъестественными существами перед членами сообщества не предполагало одинаковости и единообразия форм этих практик.

Относительная структурная простота, если угодно, структурная неосложненность отношений человека со сверхъестественными существами, указывающая на архаический характер таких отношений, хорошо прослеживается на материале изучения наиболее общих функций шамана как особых форм контакта с такими существами. Отыскание похищенной души больного, а в равной мере и изгнание духа болезни из тела больного, – в сущности, неважно, какая иррациональная причина вызывает болезнь, важно, что для ее излечения шаман должен вступить в контакт с тем или иным сверхъестественным объектом, или проводы души умершего, уходящей безвозвратно в мир мертвых и представляющей собой опять же иррациональный объект – все эти действия представляют собой наиболее простые по своей смысловой структуре контакты шамана со сверхъестественными существами. Лечебная функция, являющаяся наиболее универсальной функцией шаманов в самых разных традициях, очевидно, является и наиболее древней. Именно эта функция порождает такой социальный статус шамана, который ставит его в особое положение среди других членов сообщества, но при этом не формирует из шаманов отдельной социальной субструктуры с культовым статусом. Каждый шаман остается индивидуальностью.

Слуховая составляющая шаманского ритуала, наличие и использование бубна, является, пожалуй, тем признаком, который в наибольшей степени сближает шаманские камлания с ритуальными практиками народов Центральной Азии из которых ранее ученые стремились вывести генетически сибирское шаманство. Однако бубен в шаманской практике – это не только музыкальный инструмент и орудие звукового сопровождения ритуала, это еще и материализованное транспортное средство шамана, следовательно, здесь функционально бубен шамана несопоставим со своими центральноазиатскими аналогами. На уровне сходств шаманской и сказительской традиции, становящихся модным направлением в исследовании фольклора и шаманства, в них просматривается один важный общий признак – это признак сообщения экстраситуационной информации, которая могла на каком-то этапе бытования словесного искусства носить сакрализованный характер. Если ставить в связь друг с другом такие явления, как сакрализация словесного текста и использование бубна как средства звукоизвлечения, маркирующего исполнение определенного ритуала, то получается, что использование бубна и исполнение определенного словесного текста с экстраситуационной информацией, содержащей повествование о виртуальных мирах (как раз то, что роднит шамана и сказителя) в равной мере являются маркером одного и того же ритуального действия.

Применительно к таким характеристикам, как коллективное и индивидуальное начало в контактах человека со сверхъестественными существами и коллективная и индивидуальная обрядовая практика, в шаманстве явно доминируют персонализированные контакты с духами и индивидуальные ритуальные действия. В отношении к “обобществленным” сверхъестественным существам типа духов-хозяев стихий природы шаман никак не отличался от остальных членов сообщества. Как раз эти обстоятельства позволяют смотреть на проблему происхождения шаманства как на форму такого преобразования нагуализма, при котором большинство членов сообщества как бы отказываются от своих персональных духов-покровителей или постепенно утрачивают их, и духи-покровители превращаются в шаманских духов. Функции приобретения экстраситуационной информации – определение причин болезни, предсказания, отыскания пропаж и т.д. – остаются в статусе шаманских функций, и, что характерно, исполнение этих функций в самых разнообразных формах (они существуют не только в шаманской практике) так или иначе не приводят к образованию социальной лестницы ни в противопоставлении шаманов и нешаманов, ни в становлении шаманской иерархии. Дифференциация шаманов по силе их способностей, выраженная в существовании различных категорий шаманов (как это имеет место у ненцев или нанайцев) является относительно поздней, она явно исторически производна от разных целей камланий и разных сфер направления перемещения шаманских духов (верхний мир или нижний мир). Не будем говорить о том, что интерпретация сообщества шаманов, благодаря которой шаманы приобретают что-то вроде собственной партии или церкви – в смысле организации религиозного сообщества, где обязательно должна быть субординация, должны быть свои идеологи и свои лидеры, выглядит явной модернизацией сообщества, кому бы она ни принадлежала – современным исследователям, которое ищут в традиционном обществе нечто хорошо знакомое им по жизненному опыту, или последним носителям традиции, которым общество их предков кажется устроенным так же, как то, в котором они прожили большую часть жизни. Обратим внимание, что ни Л.Я. Штернберг, ни В.Г. Богораз, ни исследователи шаманства народов южной Сибири в XIX веке никогда не говорили ни о каких сообществах шаманов – потому что существование таких сообществ не могло прийти в голову ни им самим, ни их достойнейшим предшественникам XVIII века. Таким образом, идея о сообществе шаманов и какой-то межшаманской организации – явный новодел XX века, такая проекция церковно-партийной организации на общество, не знавшее ничего подобного. Сначала такую организацию несли борцы с религией – теперь ее ищут этнографы.

Сказанное выше означает, что избранничество шаманов, так или иначе проявляющееся в разных этнических традициях, хотя и не придающее шаманам особых социальных привилегий, представляется не как узурпация особых шаманских способностей немногими из практикующих, а как раз наоборот – как массовый отказ членов общества от практики общения со своими личными духами, выраженный в стремлении переложить на

шаманов-«избранников духов» нелегкое бремя разнообразных контактов с иррациональным миром и наполняющими его таинственными сверхъестественными существами. Да, до известной степени можно говорить, что в преобразовании нагуализма в шаманство сыграл свою роль некий атеизм каменного века, который, как кажется, имел ту же социальную базу, что и социалистические идеи столетней давности...

В связи с высказываемыми здесь идеями интересно заметить, что современные пропедевтические руководства по шаманской практике, призванные научить человека шаманству – такие, например, как книги М. Харнера «Путь шамана, или шаманская практика» и К. Медоуза «Шаманский опыт», как выясняется при внимательном чтении их, наставляют их читателя не в шаманском искусстве, а по большей части именно в нагуализме. Они предлагают читателю выбрать себе собственное покровительствующее божество, которого не будет у других людей и о котором другие люди не будут даже знать. Для подлинной практики в этих руководствах не хватает одного – практикующий шаман должен иметь своего пациента, в интересах которого совершается камлание, а также и зрителей.

Шаманы и шаманство за пределами Сибири

Исследователи шаманской практики уже давно и хорошо знают, что шаманство как культурное явление и как социальный институт существует не только в Сибири, оно широко распространено по всему земному шару. Об этом писал еще В.М. Михайловский, автор замечательной книги «Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки)», вышедшей первым изданием еще в 1893 году. Разнообразные шаманские традиции обозрел выдающийся религиовед Мирча Элиаде в книге «Шаманизм. Архаические техники экстаза», появившейся в 1950-е годы. Об этом напомнила отечественным исследователям Е.В. Ревуенкова на рубеже 1970-х-1980-х годов в своих статьях и монографии «Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры)». В этих условиях то, что из всех религиозных воззрений и практик российские исследователи стали специалистами по шаманству, выглядит фактом, логически вытекающим из истории культуры народов России и истории российской этнографической науки. Однако, повторяем, это ни в коей мере не означает, что шаманы, шаманство и шаманисты есть только в Сибири. Интересно в связи с этим, что Александр Мень в своих трудах по истории религии, которые он публиковал на Западе в 1970-е годы под именем Э. Светлова, рассматривал примеры шаманской практики на материале культуры народов, живущих за пределами Сибири.

Уже почти четверть века назад отечественные читатели смогли познакомиться с русским переводом книги выдающегося французского антрополога Клода Леви-Строса «Печальные тропики». Описывая повседневную жизнь и культуру бразильских индейцев бороро, которых он наблюдал в 1930-е годы, К. Леви-Строс описывает людей с особым статусом, которых сами бороро называют бари:

«Бари составляют особую категорию человеческих существ, которые не принадлежат полностью ни к физической вселенной, ни к социальному миру; их роль заключается в установлении посредничества между обоими царствами. ...»

Колдуном становятся по призванию, а нередко и после того, как человек заключает соглашение с членами очень сложной общности. Она состоит из злокозненных или попросту опасных духов, частично небесных (и тогда оказывающих влияние на астрономические и метеорологические явления), частично подземных, а частично относящихся к животному царству. Эти существа, число которых постоянно растет за счет душ умерших колдунов, ответственные за движение светил, за ветер, дождь, за болезнь и смерть. Это герои рассказов, выступающие в разнообразных и ужасающих видах: мохнатые, с продырявленными головами, откуда выходит табачный дым, когда они курят; воздушные чудовища, которые выпускают дождь из глаз и ноздрей, или с непомерно длинными волосами и ногтями; об одной ноге с большим животом и с телом летучей мыши, покрытым пухом.

Бари – личность антиобщественная. Благодаря личной связи с одним или несколькими духами он получает привилегии: сверхъестественную помощь, когда в одиночку отправляется на охоту, способность превращаться в зверя, дар пророчества; он знает секреты болезней. Убитую на охоте дичь, первый собранный урожай не полагается есть, пока бари не получит свою долю. Она составляет то мори, которое живые должны принести духам мертвых. Таким образом, она играет в системе роль симметричную и противоположную роли погребальной охоты, о которой я говорил.

Однако бари тоже подвластен одному или нескольким духам-хранителям. Они используют его для перевоплощения, и тогда бари, оседланный духом, впадает в транс и конвульсии. В обмен на свое покровительство дух ни на минуту не упускает бари из поля зрения; именно он является истинным владельцем не только имущества, но и самого тела колдуна. А тот отдает духу отчет за поломанные им стрелы, попорченную посуду, за обрешки своих ногтей и волос. Их нельзя уничтожить или выбрасывать, и бари тащит за собой эти обломки своей прошедшей жизни. Старая юридическая поговорка — мертвый хватает живого — получает здесь ужасный и неожиданный смысл. Связь между колдуном и духом такая тесная, что в конечном счете никогда неизвестно, кто же из двух партнеров по договору является хозяином, а кто слугой.

Из сказанного видно, что для бороро физическая вселенная складывается из сложной иерархии индивидуализированных сил. Если их личная природа обозначена четко, то не так обстоит дело с другими их свойствами, ибо эти силы одновременно являются и предметами и существами, живыми и мертвыми. В обществе колдуны образуют то звено, которое связывает людей с этой таинственной вселенной злокозненных душ, одновременно живых созданий и предметов.

По сравнению с физической вселенной социальный мир имеет совершенно иные особенности. Души обычных людей, то есть не колдунов, наоборот, теряют свое личное тождество и существуют как общество. На деле это общество двойственно, поскольку души распределяются после похорон между двумя деревнями, одна из которых лежит на Востоке, а другая - на Западе. Их держат под надзором соответственно два великих обоженных героя пантеона бороро: на западе - старший, Бакороро, а на востоке - младший, Итуборе. Заметим, что линия, проходящая с востока на запад, соответствует течению Риу-Вермелью. Возможно, поэтому существует пока что неясная связь между двойственностью деревень мертвых и разделением деревни на половину в низовье и половину в верховье реки.

Итак, бари посредничает между человеческим обществом и душами злокозненными, индивидуальными и космическими (мы видели, что души умерших бари являются всем этим одновременно). Но существует еще один посредник, который ведает отношениями между обществом живых и обществом мертвых, причем последнее общество - доброжелательно, коллективно и антропоморфно. Это «Хозяин дороги душ». Его отличают от бари прямо противоположные свойства. Впрочем, оба они, видимо, боятся и ненавидят друг друга. «Хозяин дороги» не пользуется правом на подношения, но он обязан строго соблюдать правила: не есть определенную пищу, быть скромным в одежде. Ему запрещено носить украшения, одежды ярких цветов. С другой стороны, между ним и душами не существует соглашения: те постоянно находятся при нем и в некотором роде имманентны ему. Они не завладевают им во время трансов, они являются ему в снах; если иногда он их вызывает, то исключительно для чьего-то блага. Если бари предвидит болезнь или смерть, «Хозяин дороги» ухаживает за больным и лечит его. Впрочем, говорят, что бари - выражение физической необходимости - охотно берет на себя подтверждение своих предсказаний, приканчивая больных, которые медлят с выполнением его мрачных пророчеств.

Следует, однако, непременно отметить, что представление бороро о жизни и смерти не соответствует нашему. Однажды, показав мне женщину, умирающую от лихорадки в углу хижины, ее называли мертвой, подразумевая, конечно, под этим, что дни ее сочтены. В конце концов этот взгляд вполне похож на манеру военных соединять в одном слове «потери» одновременно убитых и раненых! С точки зрения непосредственной эффективности это одно и то же, хотя, с точки зрения раненого, его положение по сравнению с погибшим имеет определенное преимущество.

Наконец, хотя «Хозяин» и может наподобие бари превращаться в зверя, он никогда не становится ягуаром, пожирателем людей, то есть вымогателем мори мертвых у живых. Он посвящает себя животным, дающим пропитание: попугаю-арара, собирающему плоды, орлу-гарпии, ловящему рыбу, или тапиру, мясом которых будет питаться племя. Бари одержим духами, «Хозяин дороги» жертвует собой ради спасения людей. Даже откровение, которое призывает его к выполнению его миссии, тягостно. Сначала избранник узнает сам себя по сопровождающему его зловонию, безусловно напоминающему смрад, который наполняет деревню недели напролет, когда после смерти труп погребают во временной неглубокой могиле посреди площади для священных танцев. Оно связывается с мифическим существом - айже, чудовищем из водных глубин, отталкивающим, зловонным и нежным, которое является посвященному и ласкает его. Во время похорон эту сцену изображают намазавшие себя грязью юноши, сжимающие в объятиях переодетого соплеменника, который воплощает молодую душу. Индейцы достаточно конкретно представляют себе айже и могут нарисовать его. Такое же название они дают ромбам, которые гулом возвещают о появлении этого животного и подражают его крику...²⁶⁴

Все, что мы знаем о сибирских шаманах и шаманстве, в особенности то, как приобретается шаманский дар, каковы функции шамана, то, что шаман занимает место посредника в общении людей и духов, статус шамана в обществе, побуждает сделать однозначный вывод: бари у бороро – это то же самое, что шаман у тунгусов и всех иных народов Сибири.

Можно попытаться сформулировать те условия, при которых в культуре того или иного этноса можно обнаружить проявления шаманства. Прежде всего это религиозная система, соотносительная с той или иной формой анимизма или содержащая реликты анимизма в достаточно большом количестве. Это воззрения, согласно которым право человека вступать в непосредственный контакт со сверхъестественными существами есть у каждого члена сообщества, причем проявление дара, позволяющего вступать в общение с духами, должно быть признано не только как право, но и как свершившийся факт. Наконец, это специализация практики шамана, благодаря которой эта практика оказывается удаленной от собственно религиозных ритуалов и культов. Внешние признаки шаманской практики – это ее открытость для наблюдений, в отличие от «закрытого» колдовства и безразлично относящегося к присутствию наблюдателей жречества и иных культовых служб. Мы не будем настаивать на том, что в основе шаманства в любом регионе мира лежит именно нагуализм – однако же этого нельзя исключать хотя бы для шаманской практики народов Северной и Южной Америки, где нагуализм зафиксирован как действующая религиозная система.

Шаманы и шаманство в ряду практик общения с иррациональными силами

Чем же шаман отличается от древнеегипетского или древнегреческого жреца? Откровенно – на этот вопрос ответить трудно, потому что жречество как форма религиозного культа малодоступно для этнографических наблюдений. Можно только думать о том, что жречество в отличие от шаманства определяло принадлеж-

²⁶⁴ Левин-Строс К. Пенальные тропики. М., 1984.

ность человека к социальному слою по рождению, оно же предписывало принадлежать к этому сословию всех потомков жреца (мы не будем останавливаться здесь на группах жриц, служивших женским божествам, это отдельная тема для исследования) – такова, к примеру, каста брахманов в Индии.

Чем шаман отличается от тибетского ламы, от патера, раввина, муллы или православного священника? Прежде всего тем, что для превращения в шамана человеку не нужно ни специальное образование, ни побуждение старших к тому, чтобы молодые люди посвятили себя служению тому или иному Богу. Далее, если многие религии четко определяют то, что служителями культа могут быть люди только одного пола – чаще всего мужчины, то шаманами могут быть как мужчины, так и женщины.

Шаманский дар, в отличие от той иррациональной силы, которая побуждает человека посвятить себя служению Богу, – кстати, кто-нибудь пытался дать определение этой силе, побуждающей человека принять жреческие обязанности или статус современного служителя культа? – приходит к человеку извне, из того мира внешних сверхъестественных сил, который населен духами-хозяевами, духами-покровителями, духами-помощниками. Этот дар не приносит человеку ни перехода в иное сословие, ни дополнительного достатка. Шаманский дар, опять же в отличие от имущества и собственности, не передается напрямую по наследству детям, внукам или родственникам другой очереди вместе с имуществом – во всяком случае, никто не станет спорить с тем, что он наследуется, в отличие от скота и хозяйственной утвари, отнюдь не всеми членами семьи. Правила наследования шаманского дара у тех или иных народов существуют, точнее, объясняются особо любопытным посторонним, но даже для представителей какого-то одного народа они не выстраиваются в систему правовых предписаний. Здесь важно одно – сын, дочь или внук шамана могут быть шаманами, но не обязательно будут ими, они сами не предназначаются для этого и от них не ждут этого остальные члены сообщества; шаманом может стать кто-то один...

Шаманы, в отличие от всех служителей культа – это такая социальная группа, которая не воспроизводит сама себя и пополняется исключительно извне, за счет новых избранников духов. Можно предполагать, что при этом количество самих духов-помощников шаманов остается примерно одним и тем же, и эти самые духи переходят от одного шамана к другому – так, как об этом говорят многие народы, и тем самым мы просто выстроим или реконструируем еще одну традицию, которых в шаманской практике, как мы наблюдаем, имеется великое множество, и они носят не догматический, а импровизационный характер. Шаманство – это исключительно мягкая, не догматизированная и не формализованная система практики, открывающая человеку, почувствовавшему себя избранником духов, колоссальные возможности для импровизации, для воспроизведения в культуре чего-то старого (архаического, но знакомого старшим поколениям хотя бы по рассказам), или для создания чего-то нового, которое искусный шаман выдает за редко исполняемый ритуал или особо сильный прием, якобы полученный им от древнего шамана или, еще вероятнее, от его духа помощника, которого мало кто видел из его соотечественников. Как отмечает Е.В.Ревуенкова, шаманство – это система, но система очень своеобразная, нестабильная, которая не имеет жестких рамок и четких границ. Это открытая система, в которой нет устойчивого равновесия, рамки которой легко раздвигаются, включая или, наоборот, исключая какие-либо явления.²⁶⁵ Именно вследствие своего открытого характера шаманство может существовать и может обнаруживаться буквально повсюду.

Колдун совершает свои действия в тайне от других, он имеет достаточно прагматические цели, а его воздействие чаще всего наблюдается уже по результату колдовства или считается его результатом, даже когда на колдуна возводят напраслину. Жрец осуществляет контакт со сверхъестественным существом, стоящим намного выше и обладающим большим могуществом, чем обитатели Среднего мира. И когда жрец присваивает себе право говорить от имени могущественного божества – он получает и повышенный статус. Жречество становится либо наследственным, либо требует специального обучения и получения сакральных знаний, недоступных для непосвященных. Для обыкновенного человека уже нет возможности обращаться к божеству, кроме как через посредство жреца. Для него остаются разве что заклинания, обращенные к каким-то домашним богам или своему покровителю-святому.

Шаман – совершенно иная фигура. Во-первых, он равен всем остальным членам сообщества по социальному статусу, и наличие у него духов помощников не возвышает его над соплеменниками. Скорее, оно налагает на него дополнительные обязанности служить и людям, и духам. Как жрец, так и шаман для обыкновенного человека – это тот, кто является средством соприкосновения с миром сверхъестественных существ. Но если мир жреца – это мир таинственный, загадочный, почти враждебный в силу своего несоизмеримого могущества, то мир шамана – это мир, органически вмещенный в структуру мироздания, мир, наполненный перевоплощающимися духами, из которых кто-то стал помощником шамана, кто-то находится в круговороте перемещения и перевоплощения, как в воззрениях тунгусов, и кто-то ищет человека – своего потенциального избранника, чтобы служить ему и превратить его в практикующего шамана. В конце концов – это мир, знакомый всем носителям традиции по эпосу, сказкам и быличкам. Виртуальный мир шамана доступен каждому – для того, чтобы приобщиться к нему, надо просто пожелать стать шаманом и стать им хотя бы для самого себя, надо мысленно расположиться рядом с практикующим шаманом – и для этого есть все возможности. Главное – для этого нет запретов ниоткуда: ни со стороны людей, ни со стороны духов. Современному человеку трудно себе представить такое положение дел – но это так.

²⁶⁵ Ревуенкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 229.

Что же касается путешествия по мирам, то оно в равной мере предстает всем – в том числе и шаманам, согласно большинству традиций, вечный рай тут не уготован никому: люди, являющиеся носителями данного мировоззрения, просто не имеют представления о вечном лете, вечной праздности, вечной юности, вечной жизни и прочих благах. По их религиозным и, если угодно, философским представлениям, всего этого не может быть в виртуальном мире, потому что этого нигде и никогда не было и нет в реальности.

Кто-то из читателей спросит – хорошо, если шаманом может стать каждый, и это не требует ни многолетнего обучения, ни затверживания каких-то потаенных сакральных истин, ни хранения сакральной тайны, ни зависимости от наставников, ни места в иерархии – каким же образом осуществляется передача специальных шаманских знаний?

Этот вопрос является для шаманской практики центральным. В соответствии с пониманием автора, ответ на него очень прост и крайне парадоксален для современного человека. Передача особых шаманских знаний в обществе, где шаманы практикуют, не осуществляется вообще. Передаваться – по наследству или по желанию самого практикующего шамана, как мы это видим на примере старого селькупского шамана, который желал передать своих духов не кому-нибудь, а Екатерине Дмитриевне Прокофьевой – могут шаманские атрибуты (впрочем, это не обязательно, новому шаману чаще делают новый бубен и шьют новый костюм), передаваться могут какие-то части костюма, например, подвески, изображающие духов, сам видимый образ шамана и видимая часть, так сказать, сценический рисунок шаманских действий и их музыка. Впрочем, могут передаваться и руки в руки и части тела шамана, как это было у юкагиров. Сами сценарии шаманских действий создаются непостоянным их из некоторого количества устоявшихся элементов на один раз, на одно конкретное камлание. У каждого шамана имеется не только свой дух-помощник, являющийся частью его собственности в виртуальном мире – по тем самым имеется и свое окно в этот виртуальный мир. Мы знаем, что духа-помощника может обрести каждый (неважно, каким способом это происходит) – соответственно абсолютно каждый имеет возможность обрести свое окно в виртуальный мир. Причем если шаман призывает духа-помощника – то окно открывается пока только в одну сторону. А если шаман с какими-то целями, или в поисках души заболевшего, унесенной демонами Нижнего мира, или при проходах (или изгнании – понимайте как хотите) души умершего в Нижний мир, сам проникает в виртуальный мир, тогда это окно оказывается открытым уже в обе стороны. В шаманстве, более чем в любой религиозной практике, необыкновенно сильно креативное, созидательное начало, позволяющее шаманящему или шаманствующему в любой ситуации создавать новый текст, а не воспроизводить наизусть какое-то затверженное заклинание, и этот креативный потенциал шаманства постоянно, во всех этнических традициях, хранит мощнейший энергетический импульс, не позволяющий практике ни догматизироваться, ни разрушаться под действием неумолимого времени.

В 1820-е годы Ф.Ф. Матюшкин, на записки которого мы уже ссылались, написал о сибирском шаманстве: «Не будучи произведением одного человека, не будучи основанным ни на каких преданиях и происшествиях, вера шаманская не ведет счет своим божествам и их чудесам, она рождается и умирает с каждым человеком».²⁶⁶ Это рассуждение уникально по точности – Ф.Ф. Матюшкин понял то, что не осмыслено до конца современными учеными, изучающими шаманские практики. Шаманский опыт накапливается одним и только одним, каждым в отдельности человеком, ставшим на путь шамана, его содержательная, психологическая сторона уходит вместе с ним, поскольку в настоящем шаманстве нет ни школ, ни наставников. И только внешние, материальные компоненты, такие, как бубен и костюм, воспроизводятся в обществе в их собственных функциях, а также наряду с этим приобретают роль культурных знаков.

Шаманская практика – это область знаний и деятельности, где индивидуальный опыт практикующего принципиально не передается окружающим. Основная масса шаманских знаний теряется вместе с уходящими к своим духам шаманами. Нет смысла передавать эти знания от человека к человеку, если эти знания и духи-помощники легко доступны, а духи переходят сами к кому хотят. Вот почему современный шаман, самочинно узурпирующий какие-то знания или духов-помощников – это не настоящий шаман. Он не является избранныком духов... Если быть точнее в изложении, в сообществе, где есть шаманы, отсутствует намеренная и целенаправленная передача шаманского опыта. В нем передается – причем не целенаправленно, а на уровне повседневного опыта – знания о природе, хозяйственные навыки, знание об обществе или устная фольклорная или музыкальная традиция. Кстати – умение играть на музыкальных инструментах и репертуар мелодий, куда входят как ритуальные напевы, так и «светские» личные песни или песни-подражания, передавались от одного исполнителя к другому в течение тысячелетий, и при этом не требовали ни элементарной нотной грамоты, ни высших знаний о гармонии и музыкальной композиции. Опыт шамана был сложным по своей структуре – помимо знания о виртуальном макрокосме, то есть о состоящей из многих миров Вселенной, и об обитателях разных миров, он включал также обрядовую пластику и элементы обрядовой драматургии (часть которых так упорно принимается за иллюзии), искусство игры на музыкальном инструменте, искусство вокала, умение импровизировать словесный текст или воспроизводить его фрагменты, а также и искусство декораций – опыт выстраивания того, что сопровождает шаманские ритуалы, например, умение пользоваться освещенностью помещения, его устройством, расположением мест в помещении относительно огня, и так далее.

²⁶⁶ Врангель, Ф.П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах экспедицией, состоящей под начальством флота лейтенанта фон Врангеля. В 2-х частях с приложением. СПб., 1841. 2-е издание, М., 1948. С. 396.

С точки зрения современной теории культуры этот набор шаманских умений и знаний будет таким сложным, что разобраться в нем может не каждый специалист – естественно, что и практикующий шаман не мог бы дать ответ на вопрос, о том, какой именно из используемых им инструментов в какой момент ритуала и в какой именно степени воздействует на зрителя и производит желаемый эффект. Не случайно мы не имеем не только достоверных сведений о шаманском научении, но и не располагаем наблюдениями над тем, как шаманы обменивались опытом. Дело тут не в эзотеричности шаманских знаний и не в тайнах. Просто два шамана или несколько шаманов твердо знали, что производимые ими одинаковые действия вызывают одинаковый эффект, будь то излечение больного с достигнутым или недостигнутым результатом, или проводы души умершего – тут-то, заметим, положительный результат достигим с очевидностью, рано или поздно покойник уходит из воспоминаний живых людей, даром что проводы душ умерших считаются привилегией шаманов высшей категории. Известно – если встречаются два шамана, безразлично, настоящие традиционные шаманы или люди, в силу каких-то обстоятельств в какой-то мере знакомые с шаманской практикой – опять же без разницы, знают ли они практику одного и того этноса, соседей или, так сказать, родственников по духу – эти люди никогда не обсуждают особенности или какие-то детали ритуала, который надо совершить, костюма или атрибутов. И внешние детали, и внутренние знания принимаются такими, какие они есть. Злой шаман, недоброжелатель, посылающий порчу – это сущность во многом иллюзорная, чаще всего это фольклорный мотив или даже литературный образ, реже – проницающееся из ресурсов фольклора иррациональное истолкование событий.

Шаманство, в отличие от многих других практик религиозного характера, оставляет практикующему не только свободу занятий этой практикой, но и свободу выбора собственной техники – настолько индивидуален шаманский опыт и настолько сильным является присутствующее в обществе представление о праве на такой опыт. Право на шаманскую практику в противопоставлении его отсуждению может быть уподоблено праву на постройку собственного дома, которое, как понятно, противопоставляется или полному отсутствию такого права, или обязанности ожидать того, когда этот дом будет построен для человека кем-то другим... Генетически – при тотальном отказе от своих духов-покровителей – эта свобода органически вписывается в культуру. При реверсивном (или рецессивном) развитии культуры, когда эта практика распространяется от меньшинства к большинству – а как раз это наблюдается в наши дни при попытках возродить, реанимировать, насадить, распространить шаманство – разного рода социальные структуры и новые заорганизованные механизмы приобретения знаний не только тормозят распространение этой практики, но и дискредитируют ее. Безусловно, идеи реанимирования шаманства в наши дни обречены на неуспех. Может быть, не всем понятны причины столь скептического отношения к возрождению практики, которую сам автор считает полезной для людей. Однако надо быть реалистом в отношении собственного общества. Невозможно достичь уровня подготовки к тому, чтобы противопоставить себя обществу в роли избранника духов, находясь длительное время под бдительным воспитательским и наставническим оком. Нереально достичь нужной степени сосредоточения, думая о вознаграждении. Опять же хочется сказать о том, что в изобретении шаманского наставничества более преуспели этнографы и писатели, в числе которых оказался и Юрий Рытхэу со своим ранним – очень своевременным для рубежа 1950-х-1960-х годов рассказом «Прощание с богами», нежели сами шаманы или даже те носители традиции, кто попытался сделать культ из признаков-теней шаманов.

Трудно судить о том, насколько правомерна с точки зрения истории стадивальная схема шаманства, выстраивающая ее от поголовного шаманства к шаманству жреческого типа. С точки зрения классообразования она, безусловно, органична и логична. С точки зрения эволюции верований в соответствии с похожими представлениями о генезисе иерархической социальной вертикали, который в применении к любому явлению имеет одну и ту же динамику – от массового до доступного избранным – здесь тоже все в порядке. Только неясно, как быть с характерным для современного сообщества генезисом нарастающих ограничений на ментальную деятельность и свободу выбора религии...

Современные исследователи шаманства очень много говорят о личности шамана, о шаманском даре, об атрибутах и ритуалах. Иными словами, их внимание прочно приковано к шаману как социально выделяющейся из своей среды персоне и к шаманству как культурно маркированному, «сакральному» сообществу. Между тем то самое «профанное» сообщество, в котором бытует шаманство (собственно, не такое уж оно профанное в отношении знаний о шаманской практике, если его представители хорошо владеют техникой предсказания!) представляет не меньший, а, возможно, и больший интерес для понимания шаманства как социального института и шаманской практики как области разнообразных иррациональных практик.

Основная специфические особенности общества, в котором живут и действуют шаманы, таковы. Прежде всего это общество, относительно однородное в социальном отношении. Эту однородность мы понимаем так – в данном обществе нет различных групп, отличающихся друг от друга по приоритетному отношению к собственности, то есть тех групп, которых еще недавно в нашей науке любили называть классами.

Тут кто-то обязательно заметит – но у чукчей и у ненцев были шаманы, и были богатые и бедные. Это верно. Однако олени в семье богатого чаучу, то есть чукчи-оленевода принадлежали персонально всем членам его семьи от глубокого старика, который завтра запросится к верхним людям, до новорожденной девочки, для которой родственники уже придумали особую метку на ухе ее оленей. Это была личная собственность. И еще – «много» оленей или «мало» оленей – это весьма условные оценки: «много» оленей – это, возможно, столько, сколько их стало после нескольких благоприятных зим, а «мало» – это столько, сколько осталось после гололеда, покрывшего снег прочной коркой наста и погубившего большую часть стада. Для того, чтобы оленеводы умножили свои стада, нужна была особая благосклонность природы, а разориться им было куда проще, чем

современному бизнесмену. Кроме того – ведь богатые и бедные были у тех же самых народов и среди шаманов...

Далее – в этом обществе власть имела абсолютно светский характер. Хозяин стойбища, которого чукчи называли *эрымом*, не был избранником божеств – он был избранником людей, и был избираем людьми не за достаток, а исключительно за свои личные качества. Власть хозяина стойбища была продолжительной по времени, но едва ли она была пожизненной, и она ни в коем случае не была наследственной. Разумеется, в такой среде не было такого запрета, чтобы сын хозяина стойбища никоим образом не мог стать хозяином стойбища после того, как его отец покинул этот мир или сложил с себя полномочия, но и соответствующего предписания тоже не было. Кто придет на смену прежнему хозяину – решали люди, и решали самым демократическим путем, находя, как мы говорим, консенсус. Заметим, что никто не предлагал при этом сделать права хозяина стойбища наследственными или закладывать личное богатство в основу властных привилегий.

Хозяин стойбища имел серьезно ограниченные права – он отвечал за благосостояние и военную безопасность своих соплеменников, но никак не вмешивался в личную жизнь своих сородичей. Ему и в голову не приходило решать, кто на ком должен жениться, кто с кем должен жить, решать вопрос, кому иметь сколько жен, как воспитывать детей, какую еду готовить на праздник или что-то еще в этом роде. Хозяин стойбища не вторгался и в отношения сородичей со сверхъестественными сущностями, будь то духи или священные предметы. Хотя, конечно, в его собственном жилище были идолы или священное огняво, но это была его личная или семейная собственность, сила которой не распространялась на посторонних.

В свою очередь, общество, в котором имелись шаманы, имело четкое представление о своих правах. Право на собственность было священным правом каждого, оно не зависело ни от пола, ни от возраста. То пренебрежительное отношение к женщине, о котором писал В.Г. Богораз («Если ты женщина, молчи!» «Если ты женщина, гложи кости!») относится во-первых, к замужним женщинам, во-вторых, к женщинам, уже полностью отдавшим управление своей же собственностью-оленями своему мужу и погрязшим в женском домашнем хозяйстве, таким, о которых соседи чукчей – эвены говорили «К раме очага припишла».²⁶⁷ Право избирать хозяина стойбища было привилегией каждого. Каждый имел и право быть избранным хозяином стойбища, если его личные качества соответствовали имиджу такого хозяина.

Как же все-таки человек обретает положение шамана? В первом приближении – человеку приказывают стать шаманом те духи-помощники, которые приходят к нему, и неважно, передаются ли эти духи по наследству от родственника к родственнику, от одного члена общины к другому, от умершего к живому или как-либо еще. Если так – то здесь с точки зрения носителей шаманского мировоззрения определено две возможности: первая – к кому-то приходят духи и приказывают стать шаманом, вторая – кто-то по собственной инициативе обретает духов-помощников и начинает практиковать как шаман. Для окружающих путь обретения шаманом своих духов-помощников один – для них духи выбирают человека. Но окружающие шамана люди не беседуют с его духами-помощниками – они знают, что духи сильнее людей и именно духи приходят к людям, а не наоборот. Но тот, кто волей обстоятельств неожиданно начинает шаманить, может и сам не отдавать себе отчета в том, что это он сам, добровольно и сознательно приобрел себе духов, а не духи взяли его к себе на службу. Шаман в сущности всегда сильнее своего духа – ведь если бы было наоборот и дух был сильнее шамана, во-первых, было бы неинтересно, было бы очень трудно достигать результата в общении с духами. Во-вторых, и это важно – шаман был бы уже не шаманом, которому служат духи, а тем, кто сам служит сверхъестественным существам. Он превратился бы в такого незадачливого жреца или начинающего волшебника, который вызвал духов и не может с ними совладать...

Значит, каждый, независимо опять же от пола и от возраста, имел право стать шаманом – никто не мог предсказать, когда и на кого падет выбор духов, кто и в каком возрасте будет избран ими и обретет своего духа-помощника. Во-вторых, – и трудно назвать это однозначно правом или обязанностью – никто не имел права противодействовать шаману в осуществлении его практики, и, употребим модный оборот, каждый был обязан проявлять к практикующему шаману определенную степень толерантности. Иначе просто не могло быть – ибо кто знает, не будет ли завтра тот, кто сегодня противодействует новому шаману, сам избран какими-то духами, потерявшими недавно своих хозяев, и кто скажет, будет ли такой шаман сильным или слабым, на разочарование или того хуже на посмешище другим – ведь от шаманского дара и соответственно от духа-помощника практически невозможно избавиться. Иными словами, все общество в целом, независимо ни от достатка, ни от социального статуса, обязано было проявлять максимальную степень терпимости к самому феномену избрания духов и к тем, кто был избран духами и начинал практиковать как шаман.

Теперь нам многое должно стать понятным. Если имущественные права и социальный статус в таком обществе не были дифференцированными, то есть все люди приходили в Средний мир равными, а уйдя из него, начинали новую жизнь в одинаковых качествах, то и шаманский дар, и шаманские умения также не являлись наследственными и были достоянием отдельной личности. Как пишет Ч.М. Таксами, «Каждый шаман любого народа в своей деятельности индивидуален, оригинален и неповторим».²⁶⁸ В таком обществе в сущности никого не интересовало, кто является носителем иррациональной силы и знания – сам избранник духа, его дух-помощник или его дух-покровитель, отождествляемый с каким-то более могущественным духом-хозяином. Да

²⁶⁷ Вообще-то эта характеристика относится к древним старухам. Мы имеем в виду то, что во многих культурах людям свойственно играть в представителей старших поколений – так, дети играют во взрослых, и это знает каждый педагог или этнограф, а взрослые нередко играют в самых старших или во властвующих, делают из своей семьи этакое мини-государство.

²⁶⁸ Таксами Ч.М., Шаман и вселенная СПб., 1997. Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 10.

и сам шаман, рассказывая о своей практике, едва ли смог бы отделить собственное знание от того, что ему внушено духом-помощником – и уж конечно едва ли стал бы делать это, иницируя любопытство современного этнографа. Присутствие духов-хозяев, которые скромно почитались коллективом и отдельными его членами в разных жизненных ситуациях и изредка попадались на глаза кому-то – хозяева стихий и хозяева животных на промысле, хозяин огня – дома в жилище, хозяин воды – на реке или на озере и так далее – никого не обязывало постоянно служить им, а встреча с ними очень редко давала какие-то преимущества. Подобно тому, как каждый носитель анимистических идей – совершенно случайно – имел шанс встретиться с каким-то духом-хозяином, точно также каждый, и совершенно неожиданно для всех и для себя, имел свой шанс обрести духа-помощника и тем самым стать шаманом. В этом сообществе существовало неписаное правило – не противоречить воле духов, точно так же, как духи, все вместе и каждый в отдельности, никогда не противоречат воле каждого отдельно взятого человека. Обладатель шаманского дара уходил из мира людей, а его дух-помощник делал то, что ему, духу, заблагорассудится – или искал себе нового хозяина, или существовал незаметно рядом с людьми, или рассредоточивался в нескольких новых избранниках, которые в свою очередь, неожиданно и вместе с тем ожидаемо для всех становились новыми шаманами.

Шаманский дар – это право каждого, но обретенный шаманский дар – непростая обязанность слушаться своего духа и служить соотечественникам, которые ждут такого служения. Если мотивы избранности шамана его духами остаются тайной для его соотечественников и являются загадкой для самого шамана, то служение шамана должно быть открыто для всех и понятно каждому. Внутренняя, духовная избранность шамана должна быть видна в виртуальном мире, мире душ и духов, и она не обязательно должна проявляться – да она и не проявляется – в повседневной жизни. Внешняя, материальная выделенность шамана может проявляться при его рождении, но чаще маркируется только при совершении ритуала – в виде особой одежды и атрибутов. Опять-таки в отличие от служителей культа организованных конфессий, шаман не обязан и не может постоянно носить одежду, отличающую его от соплеменников, да даже и не во всех этнических традициях шаман даже имеет ритуальную одежду, которую так любят без лишнего объяснений показывать в этнографических и краеведческих музеях. Этнографы могут спорить сколько угодно в применении к какому-то народу или этнической группе, была ли у шаманов этого народа изначально особая одежда или она утратилась по каким-то причинам, все это не принципиально – сам шаман объяснит вам, что его сила не в костюме. Бубен шамана, кроме его ритуальных функций, то есть функции призвателя духов или средства, которое транспортирует шамана в Верхний или Нижний мир, является домашним охранителем.

Как это ни парадоксально, но для шаманства, в отличие от многих известных религиозных ритуальных практик, совершенно чужда таинственность. Шаманский ритуал, какую бы цель он ни имел, совершается исключительно на глазах присутствующих. Р.К. Маак писал: «Мне неоднократно случалось видеть кривляния и заклинания тунгусских шаманов и всякий раз без всякого вознаграждения или за недорогое угощение». ²⁶⁹ Из всех исследователей, наблюдавших шаманов в их практике (а их в начале XX века даже записывали на фонограф!) только И.И. Биллингс однажды отметил, что шаман при нем не стал шаманить. ²⁷⁰ – и то не вполне ясно, идет ли в этом случае речь о шаманстве или о совершении какого-то религиозного обряда. Ведь только во время ритуала соотечественники видят, что шаман – это шаман, а не самозванец, нарекший себя избранником духов. Можно без преувеличения говорить о том, что непрaktикующий шаман – это и вовсе уже не шаман, разве что в такой среде духи-помощники и покровители уже не побуждают своего избранника к активным действиям, потому что они потеряли свою активность, стали никому не нужными. В этом заключаются глубокие различия между двумя такими практиками, как шаманство и колдовство.

Колдовство передается людям от людей посредством обучения и без обращения к сверхъестественным существам, колдовская сила, заключаемая в тот или иной предмет, существует сама по себе, без отнесения ее к действиям какого-то духа. Колдун может быть наказан за свои действия – поэтому он не будет афишировать ни свои познания, ни последствия своей деятельности. Колдун, за редкими исключениями, не станет демонстрировать свои действия всем окружающим – он постарается их скрыть. Наконец, с колдовством связано сверхъестественное осуществление каких-то нежелательных действий, в то время как шаман – это помощник, лекарь, прорицатель, тот, кто совершает положительные действия. Колдун или колдунья может поддерживать свой имидж сплетнями или трактовкой свершившегося в свою пользу, шаман же обязан постоянно практиковать, причем практиковать на глазах у всех, кто заинтересован в его активности. Многочисленные шаманские легенды, вошедшие в фольклор на правах образцов рассказов-бывальщин или быличек, рассказывают по большей части о способностях шаманов вообще, но из них мы никогда не узнаем о действиях ныне здравствующих шаманов. Из истории полевой этнографии и фольклористики, относящейся к нашему времени в сравнении с началом XX века, известно, что чем больше практикующих шаманов имеется вокруг наблюдателя, тем меньше шаманских легенд слышит наблюдатель, и чем меньше шаманов, тем больше легенд о шаманах ему доводится услышать. В этом нетрудно убедиться на любом материале, если сравнить записи несказочной прозы рубежа XIX–XX веков и, например, записи 60-х–70-х годов XX века. Такой известный исследователь шаманства чукчей, как И.С. Вдовин, отмечал, что шаманские легенды способствуют укреплению авторитета шаманов – но его обобщение относится к тому времени, когда сама шаманская традиция была частью угасающей, частью истребляемой, и от нее оставались в прямом смысле одни воспоминания – или же мудрые знатоки традиции, видя преследования ша-

²⁶⁹ Маак Р.К. Восточный округ. М., 1994. С. 295.

²⁷⁰ Этнографические материалы Северо-Восточной... Магадан, 1978. С. 58.

манов, решили переместить знания о шаманах в безобидный повествовательный фольклор, то есть в формальное прошлое, и оставить собственно повседневную шаманскую практику только тем, кто в ней по-настоящему нуждается.

Вспомним о том, что случилось с появлением такого рассказа о шаманах – собственно, рассказа даже не о самих шаманах, а просто о шаманствующем народе, как роман Николая Шундика «Белый шаман». В самом этом романе, автор которого достаточно долго прожил на Чукотке, откровенно говоря, мало что говорится о шаманах и их действиях. Ну имеется в романе малосимпатичный персонаж по имени Вапыскат, по воле автора наделенный способностями творить зло, то есть по сюжету черный шаман (кстати, вне романа, в жизни, он в конце концов оказался репрессированным, о чем почему-то умолчал автор романа), и есть главный герой романа Пойгын – не шаман вовсе, но носитель иррационального положительного начала, а значит, соответственно, белый шаман. Собственно, не произошло ничего странного – просто в атеистическом, и, как модно говорить сейчас, в поликультурном обществе появился роман о народе, который в прошлом имел собственную культуру, свое мировоззрение и свои социокультурные институты. Однако этот роман тут же оказал стимулирующее воздействие на осмысление и вторичное моделирование представленной в нем культуры и мировоззрения по знакомым и привычным образцам из истории классового общества – и все искренне стали считать, что у чукчей и других народов Севера есть черные и белые шаманы, что эти шаманы обладали большой силой. И даже сами народы Севера стали не столько вспоминать, сколько сочинять истории о шаманах, а кто-то рассудил так, что если шаманы были в прошлом, то они должны быть и в настоящем, и тут начали объявлять себя таковыми те, кто совсем не был избран духами, а наслушался рассказов или прочитал книжку...

Почти повсюду, собственно говоря, повсюду шаман осуществляет полезные действия – лечит, предсказывает будущее и может предсказать неблагоприятные события, просит удачу, провожает души умерших в другой мир, поскольку эти души-духи являют собой потенциальную опасность – напомним еще раз, что в некоторых традициях шаман не провожает умерших, а изгоняет их из Среднего мира подальше от живых людей²⁷¹. Существование вредоносных шаманов признается в значительном меньшинстве случаев. Да, у хакасов шамана за зловерные действия могли по суду обществу, то есть нешаманского сообщества, лишит шаманского дара, а буряты могли вынести злому шаману приговор и закопать его живым в землю. Вообще в связи с приписыванием шаманам способности творить зло – ох, немало же шаманов, очевидно, пострадало за этот вымысел! – надо сказать, что зловерные шаманы обнаруживаются по большей части у тех народов, у которых ничего не говорится о такой индивидуальной практике, как колдовство – практике, чаще всего направленной на принесение вреда. Кроме этого, иллюзия шаманской зловерности в немалой степени поддерживается противопоставлением белого и черного шаманства, которое, как можно понять, и существовало, то только у бурят, возможно, у якутов, еще у тувинцев были «черная» и «белая» шаманские дороги, но понятия «черное» и «белое» ассоциировались у них вовсе не с противопоставлением добра и зла.

Шаман – как бы посредник в общении между людьми и теми сверхъестественными существами, которых мы называем духами. Если человек, наделенный шаманскими способностями или шаманской силой (все зависит от того, что нас интересует: художественная техника или иррациональная энергетика) – это человек, стоящий на грани мира людей и мира духов, то духи-помощники шамана – это те виртуальные существа, которые стоят на грани мира духов и мира людей. Выбор духов-помощников, которые приобретает себе шаман, неограничен – как мы видим из этнографических материалов, среди духов-помощников встречаются как духи-люди, так и духи-животные. При этом прямой связи с тем, в каких случаях шаману помогает дух-человек, а в каких – дух-животное, мы не находим. Определенно можно говорить лишь о том, что дух-животное помогает шаману, выступая в роли «перевозочного средства», на котором шаман переезжает из среднего мира в верхний мир или в нижний мир. В общем, с одной стороны, какой дух сам пожелает стать помощником шамана, тот и будет помогать ему, с другой стороны – кого сам шаман захочет приобрести себе в помощники, тот к нему и придет, тот и будет ему помогать.

Дух-помощник шамана – сущность иррациональная, и никто, кроме самого шамана или его помощников типа тех, которых энци называют «дьячками», его не видит. В сущности, о духе-помощнике не имеет представления даже тот, в интересах которого шаман совершает свое камлание. Единственная материальная манифестация духа-помощника – это зооморфная или антропоморфная фигурка, прикрепленная на шаманском костюме, или изображение на шаманском бубне или каком-либо другом предмете, которым шаман пользуется при камлании – например, на колотушке или на специальном поясе.

Связи шамана с его духами-помощниками имеют ту же природу и те же свойства, что и связи человека с предметами, наделенными магической силой. Появление очередного духа-помощника у шамана – это какой-то случай, как и при приобретении человеком амулетов-охранителей. Поэтому среди духов-помощников шамана могут встречаться мужчины и женщины, представители своего народа или выходцы из соседнего народа, люди среднего мира – или те, кто когда-то жил в среднем мире, во всяком случае те, кто носит нормальную человеческую одежду – и совсем сверхъестественные существа, отдаленно напоминающие сказочных персонажей в мультфильме или кукольном спектакле. Откуда мы об этом знаем? Именно об этом говорят изображения духов-помощников на шаманских атрибутах, а сами шаманы свидетельствуют о том, что, во-первых, разнообразные фигурки на шаманском костюме – это именно духи-помощники, и, во-вторых, о том, что внешний вид этих фигурок точно соответствует облику духов, помогающих шаману.

²⁷¹ Карякайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.1. Томск, 1994. С. 100

Сеанс шаманской практики, шаманское действо, или, принято его называть по названию шаманской практики на тюркских языках, камлание (от тюркского слова *кам* «шаман» образуется глагол *камла-* «шаманить», откуда и русские слова *камлать, камлание*) – это довольно сложное явление. Для его осуществления необходимо, во-первых, присутствие самого шамана. Во-вторых, камлание может совершаться только при наличии того, по чьей просьбе или в чьих интересах совершается ритуал. Далее, у шамана при камлании может иметься один или несколько помощников – это те лица, которые или помогают шаману в каких-то реальных действиях, или помогают ему исполнять ритуальные песнопения или монологи, или оказывают ему магическое или выражающееся в чем-то реальном содействие в его возвращении из виртуального мира в мир живых людей. Наконец, обязательные участники шаманского камлания – это посторонние присутствующие, наблюдатели, зрители, одним словом – аудитория. Без зрителей, без наблюдателей шаманский сеанс просто не может осуществляться.

Собственно, именно присутствием зрителей, наличием пассивных участников шаманские ритуалы и отличаются от практики колдунов и от жреческих обрядов. Колдун, использующий некие иррациональные способы воздействия на человека, причем такие способы, в которые никогда не входит обращение к каким-либо богам или духам, может вершить свои тайные дела в одиночестве, и чем меньше у него свидетелей, тем лучше. Его знания недоступны для окружающих, и в этом заключена его колдовская сила. Колдовская практика предельно индивидуализирована – никто не возьмется предсказать, что взбрдет в голову использовать колдуну для осуществления его белого или черного замысла, а проявления бытовой магии отражают лишь хорошо известные предсказуемые приемы колдовства. Жрец, который общается и осуществляет диалог с божеством, а по сути – с таким же духом-хозяином стихии природы или какой-то сферы жизни, также не нуждается в присутствующих. Правда, жреческие ритуалы подчинены определенным канонам, складывающимся с течением времени и существующим столько времени, сколько действует культ божества. Ведь тому или иному божеству посвящается отнюдь не один-единственный храм, их всегда бывает несколько, а это значит, что у божества всегда будет иметься и несколько жрецов, и их практика восходит к единой традиции.

Что же касается практики шамана, то в ней традиция – относительно небольшой набор устойчивых приемов, отличающих шамана от жреца и колдуна – сочетается с широкими возможностями для импровизации. Сила колдуна заключена в тайне его действий, хотя бы его действия и основывались на известной или легко угадываемой магии, конструирующей связи между известными объектами – это его собственная сила. Сила жреца заключена в могуществе божества, которому он служит – это сила знания жреца и сверхъестественная сила божества. Сила шамана складывается из всего возможного – это и сила его иррациональных помощников, и его собственная сила, и в немалой степени – сила, исходящая из всех присутствующих на шаманском сеансе.

Эти же самые обстоятельства влияют на формирование шаманского искусства у человека, который общается к шаманской практике, а также и на то, насколько постоянной в коллективе является роль человека, связанного со сверхъестественными силами или существами. Колдун, однажды освоивший свое ремесло, с ним не расстается. Жрец, посвященный в таинства служения божеству, почти никогда не покидает сословия служителей этого божества. Исключения из этого правила наподобие римских весталок, жриц богини Весты, которые по окончании своего служения могли возвращаться в ряды римских гражданок и выходить замуж, встречаются нечасто – да и сам культ Весты, покровительницы домашнего очага, в римской религии являлся достаточно архаичным. Становление шамана происходит на глазах всего сообщества – в принципе кто угодно мог попробовать себя в качестве шамана, и уже сообщество будет решать, хороший ты шаман или плохой, сильный или слабый, нужен ты в качестве шамана всем или же не нужен никому. В отличие от колдуна и жреца шаман мог прервать или вовсе прекратить свои занятия – и поводов у него для этого было более чем достаточно. Таким поводом могло быть отсутствие необходимости в помощи шамана. Далее, шаман мог отказаться от совершения своих ритуалов по той причине, что его покинули духи-помощники и он еще не приобрел других духов-помощников взамен тех, что оставили его. Разберемся с этим поподробнее. С одной стороны, духи-помощники шамана – это такие же абсолютно свободные существа, как и люди, они вольны помогать тому или иному шаману-хозяину, вольны сменить хозяина или отказаться служить кому-либо вообще. С другой стороны, только шаман может сказать нам, служат ему духи или нет – соответственно, тут и его собственные намерения играют роль. Диалектика отношения человека и сообщества, диалектика отношений живых и виртуальных существ оказывается удивительно последовательной и единой – именно на ней и построена шаманская практика.

Итак, шаман находится на грани между реальным миром и виртуальным миром. Реальный мир, воспринимаемый носителем традиционной этнической культуры или наблюдаемый сторонним созерцателем, к которым можно отнести этнографа, в восприятии разных людей будет относительно одинаковым в его индивидуальных образах. Виртуальный мир, открытый для проникновения лишь тем, кто избран духами или избрал для себя общение с ними, а также конструируемый при каждом акте проникновения в него, неизбежно будет различаться в каждом сеансе проникновения в него и будет иметь столько образов, сколько предпринимается попыток в него проникнуть. Вот почему образ этого виртуального мира, в котором манифестируется шаманский опыт, так различается в объяснениях отдельных шаманов и в интерпретации разных этнографов-шамановедов. Именно такие различия в элементах шаманской практики формируют признаки этнической специфики шаманства, в которой значимыми являются материализованные этнографические элементы – форма и размеры бубна, конструкция колотушки, характер шаманского костюма и его наличие или отсутствие. Понятно, суммарный опыт практики каждого шамана, как об этом справедливо писали исследователи, сугубо индивидуален. Да и личный опыт каждого этнографа, занимающегося шаманством, столь же индивидуален, если не в гораздо

большой степени. Практикующий шаман мог наблюдать действия одного, двух, четырех-пяти шаманов – едва ли больше. Действующий этнограф-полевик, занимающийся тем или иным этносом, может быть знаком с десятком-другим шаманов – тоже не более этого.

Подобное положение дел по существу гарантирует, что в шаманской практике различий будет едва ли не больше, чем сходств, сами же сходства действий отдельных шаманов сводятся к тем признакам, которые имеют системообразующий характер и формируют шаманство как явление – общению с духами-помощниками, использованию бубна, обязательному достижению некоторого результата при совершении камлания. Причем у этих универсальных основных шаманских признаков есть еще одно общее свойство – действия шамана всегда противопоставлены «профанному», повседневному, рутинному существованию, такому течению времени, которое не содержит культурно значимых событий. К таким событиям могут относиться праздники, связанные с календарем или какими-то явлениями общественной жизни, ритуалы, посвященные божествам, или какие-то иные проявления общественной деятельности, вносящие разнообразие в рутину повседневности. Шаманский же сеанс, исполняемый для посетителей определенной культуры, как раз и является во всех случаях и у всех без исключения народов таким культурно значимым событием. У эвенов – одного из народов тунгусо-маньчжурской группы есть особый глагол *матмадай*, имеющий значение «ходить на шаманские камлания, смотреть шаманские камлания». Деятельность шаманов в тех сообществах, где имеются настоящие шаманы, в равной мере занимала место наиболее распространенной формы уклонений от профанности жизни, но таких уклонений, которые были бы доступны для соучастия всем желающим.

Очень важным для понимания того, какой характер имеют отношения между практикующим шаманом и его клиентами, а также и между шаманом и его духами-помощниками, является обязательная внешняя мотивированность действий шамана и отсутствие прямой зависимости иррациональных духов-помощников шамана от своего вполне материального хозяина. Шаман не может камлать, то есть не может обращаться к своим духам-помощникам без наличия внешнего повода. Таким поводом может быть болезнь одного из сородичей или эпидемия, какое-то иное бедствие, имеющее общественную значимость – плохая погода, неудачная охота, что-то иное. Но и при наличии повода для камлания, когда шаман вроде бы по ситуации обязан исполнять свой долг и свое предназначение, он остается свободным в выборе – камлать или не камлать, призывать духов-помощников или сослаться на какие-то неблагоприятные обстоятельства, связанные с собственной персоной или с чем-то еще – например, с утратой духов-помощников или их неподчинением. Дух-помощник шамана тоже как бы свободен в выборе – подчиняться шаману и исполнять его волю или найти повод для отказа исполнять требования шамана-повелителя.

Построение временной или альтернативной – короткоживущей, как и все проявления сакрального в ранних формах религии, модели мира, характерной в равной мере как для религиозного сознания анимистов, так и для шаманской практики – или, в применении к шаманским действиям, короткоживущей модели ситуации, позволяют найти разрешение возникшего конфликта или – в случае невозможности его разрешения – показать возможность альтернативного сценария в перспективе, как это часто бывает в отношениях обитателей Среднего мира с мирами ушедших. Там, где не могут помочь люди, конечные числом в микросоциуме, могут помогать духи-помощники шамана, сменяющие друг друга до бесконечности. В конечном счете люди верят не в сверхъестественные способности шамана, а в существование иных миров и иных существ, не враждебных им – эти в шаманском сеансе не присутствуют! – а в существ, помогающих им.

Способность шамана проникать в виртуальный мир и вступать в контакт со сверхъестественными существами обуславливает еще одно направление деятельности шаманов, имеющее универсальное распространение – это предсказание будущего. Практика предсказания будущего является почти универсальной обязанностью шаманов, но, что очень важно, эта обязанность у шаманов никогда не бывает единственной – а это означает, что предсказание будущего как одно из направлений шаманской практики исторически является производным от какой-то иной деятельности, связанной с проникновением в ирреальный мир. Такой деятельностью могло быть и путешествие за душами больных людей, проводы душ умерших в соответствующий мир, а также розыски пропавших предметов, предполагающие способность видеть невидимое. Эта способность шаманов находила практическое применение в общественной жизни в таких событиях, как нападения врагов-чужеземцев, необходимость знать будущее своих сородичей или какие-то другие активные проявления социальной жизни, при которых у сообщества проявлялась потребность узнать, «увидеть» собственное будущее.

Для того, чтобы шаман мог проявить свои способности и увидеть будущее человека или сообщества, он пускал в ход те же шаманские инструменты, которые употреблялись во всех других случаях – свои шаманские атрибуты и особую манеру исполнения словесных ритуальных текстов. Когда шаман путешествует по виртуальным мирам в поисках души больного соплеменника или при проводах души умершего в мир ушедших, то словесное описание этих миров может быть каким угодно – мол, если не верите, посмотрите сами... Если же шаман предсказывает будущее, то события, которые должны будут разворачиваться в этом будущем, определенно должны иметь связи с предметами среднего мира, мира людей – а значит, эти события будут привязаны к определенной местности, тем или иным (обязательно знакомым) географическим объектам, растениям, животным – ко всему, что знакомо человеку и окружает его изо дня в день. Рутинная динамика повседневной жизни своего сообщества хорошо знакома шаману. Шаман прекрасно осведомлен и о том, чем заняты отдельные члены его сообщества – ну чем могут заниматься оленеводы, если не пастьбой оленей? Чем заняты охотники – понятно, охотой. Кого встретит на своем пути охотник, если не тех зверей, на которых он охотится, и которые, как

шаман прекрасно знает, водятся поблизости? В этих случаях предсказание будущего представляет собой относительно несложное занятие.

Если задуматься над тем, в каких отношениях находится шаман со своей собственной психикой, с виртуальным духом-помощником и с обществом, которое наблюдает его практику, то можно установить следующее. Шаман не раб своего духа-помощника, хотя и имеет право говорить и действовать от его имени. Шаман, поступающий таким образом – не самозванец, у которого на уме личные корыстные цели, и вовсе не сумасшедший, который полностью зависит от какой-то посторонней силы. Надо полагать, что жизненный опыт многих поколений и многих народов позволял отграничить шаманский дар от опасной для окружающих душевной болезни. Те, кто имел шаманов, хорошо знали средства, позволяющие временно проникать в ирреальный иллюзорный мир – таким средством для народов Сибири были мухоморы, и их применение хорошо описано в литературе. Мухоморный дух – это кто угодно: временная жена, собеседник типа собутыльника, дух-повелитель, но ни в коем случае не дух-помощник. Кажется, только корякские шаманы ели мухоморы, но был ли это обязательный компонент сеанса или индивидуальная вредная привычка – сейчас сказать трудно. Кстати, эвенские, корякские и ительменские шаманы, прекрасно знающие опыт употребления мухоморов, при серьезных шаманских сеансах мухомор не использовали, а многие народы мухоморов и не запасали. Вообще виртуальный мир, изучаемый религиозоведением, далек от детских страхов, сновидений и истерических кошмаров – он по своему логичен и предсказуем. Не вызывает особых сомнений то, что он является чисто культурогенным продуктом без всяких медицинских паранормальностей в виде страхов перед непознаваемой природой или наркотического дурмана, а равно как и без социальных спекуляций на тему того, что кто-то кого-то чем-то усиленно запугивает в целях закрепощения. В любой культуре имеется своя логика в отношениях между материальными объектами и существами, и такая же логика устанавливается на отношения между идеальными, ирреальными, виртуальными объектами и сущностями. Самое значимое заключено в том, что имеется своя логика и в отношениях между реальными существами и виртуальными сущностями, между предметами повседневного быта и объектами, так или иначе связанными с виртуальным миром, независимо от того, имеется ли в виду амулет-хранитель, идол – изображение, замещающее сверхъестественное существо или атрибут, связывающий человека-шамана и его духа-помощника.

Является ли шаманский дар и шаманская сила, однажды обретенные человеком, абсолютными и неизменными? Опять-таки, рассматривая особенности анимизма и шаманства по отношению к известным религиозным системам и социальным характеристикам служителей культа, мы должны сказать, что шаманские способности не являются постоянными. Да, в тех традициях, где существуют разные категории шаманов, как у нанайцев, шаман может перейти из более низкой категории в более высокую категорию, вроде как повыситься в шаманской иерархии или, как нам кажется, может приобрести новую специализацию, но он не может перейти из полученной им однажды более высокой категории в более низкую. Но у эскимосов шаман с возрастом теряет силу, особенно, если он при этом теряет зубы. Значит, шаман может не только стать более сильным, но и из сильного превратиться в слабого. У хакасов, по некоторым сведениям, шамана могли лишить шаманского дара его сородичи.²⁷² У кетов считалось лучшим, если сам шаман отдавал духов своему избраннику, иначе духи сами начинали искать себе хозяина-повелителя.²⁷³

Может ли шаман прекратить свою практику? С одной стороны, он не имеет права делать это как избранник духа, с другой стороны – он может сделать это по предписанию своего духа-помощника. В действительности мы как будто бы не знаем случаев, когда духи-помощники приказывали бы своим служителям-шаманам прекратить свою практику, даже в экстремальных для шаманства периодах наподобие 1930-х годов, времени повсеместного гонения на шаманов. Нам известно, что шаман мог передать своих духов-помощников и свои знания другому человеку, как селькупский шаман Е.Д. Прокофьевой, но мы не знаем доподлинно, возвращал ли себе шаман таким образом свое профанное бытие или же он оставался экс-избранником духов с повышенным статусом во всех средах. Впрочем, в шаманстве предусматривается такой вид прекращения практики, как утрата духов-помощников по их, помощников, собственному намерению, что, понятно, спрашивающему очень трудно проверить без специальных способностей.

Вообще в шаманстве, как и в любой культуре на границе между сакральным и профанным есть как минимум две пограничные области – это профанное, которое интерпретирует сакральное в каких-либо формах или является повествованием о сакральном; это как бы «не совсем профанное», чаще всего – знакомое, но не очень понятное непосвященным или невеждам, и, в свою очередь, это сакральное, выстроенное на основе профанного, а это значит «не совсем сакральное», то есть чуждое уж совсем сакрализованным персонам. В шаманстве это видно достаточно отчетливо. Во-первых, очень трудно отграничить друг от друга волевые действия самого шамана и действия шамана, совершаемые по приказу духа, во-вторых, очень сложно отграничить в восприятии носителей культуры рациональное от иррационального в шаманской практике. Это трудно для всех – это объективно сложно для современного шамана, который может наблюдать себя со стороны, это непросто и для этнографа, знакомого с целым рядом этнических культурных традиций и, что в этом случае не менее важно, с многочисленными теориями религии и шаманства. Еще более сложно отделить оценку происходящих в мире и в ритуале действий, которая дается глазами третьих лиц, будь то носители традиции или посторонние наблюдатели, которые имеют какое-то представление о традиции, но интерпретируют все происходящее по-своему.

²⁷² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

²⁷³ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

Эти пограничные области между «совсем сакральным», которое в анимизме крайне неустойчиво во времени, и совсем профанным, которое в том же анимизме трудно отделить от сакрального, то есть сверхъестественного, прекрасно освоены шаманством как социальным институтом и сообществом практикующих шаманов.

Видимо, одним из следствий того, что шаманский дар не обретается по наущению, является усвоение шаманом общих схем ритуала и по существу неограниченное поле для импровизации при совершении шаманского ритуала и любых шаманских действий, начиная от выбора своего духа-помощника: мы говорим, что дух избирает своего шамана, но при этом понимаем, что между шаманом и его виртуальным помощником существует долговременный союз. Шаман имеет большую свободу в маршрутах и средствах своих путешествий по мирам, во встречах с духами и душами, и эта свобода ограничена лишь пределами знаний шамана о мире, что в общем совпадает с пределами знаний об окружающем пространстве, которыми обладают его сородичи. Поэтому в шаманской практике мы вправе усматривать минимум коллективного, социального, и максимум индивидуального, личного. Коллективное и социальное в практике шамана относится к устройству мира, расположению реального мира и виртуальных миров, а также в обрядовых практиках, связанных с отношением к ирреальным сущностям, будь то душа младенца или душа умершего, дух-хозяин стихии или дух-покровитель человека. Все остальное является индивидуальным опытом шамана. Безусловно, немногое оказывается почерпнуто им из наблюдений над шаманской практикой сородичей и полученных в детстве знаний о духовной культуре своего народа – остальное относится к конструированию в размышлениях об устройстве мира и импровизации при осуществлении своих ритуалов. Более того, постоянные наблюдатели шаманских камланий, так сказать, потенциальные клиенты шамана, явно заметили бы повторение приемов одного шамана, усвоенных другим шаманом, и усмотрели бы тут бы явный плагиат, а если бы один шаман начал из сеанса в сеанс повторять одно и то же, в нем разглядели бы не избранника духов, а чьего-то прилежного ученика, который не имеет собственного дара.

Главное отличие опыта шаманской практики от опыта любых других религиозных практик и ритуалов заключается в следующем. Любая религия и религиозная практика стремится догматизировать, канонизировать, так или иначе стереотипировать свои ритуалы, дабы единообразие осуществленного ритуала гарантировало достижение желаемого результата. Если результат не достигается совершением ритуала, неписаное правило устройства религий предписывает умножать данный ритуал в количественном отношении – то есть продолжать молиться своему божеству до тех пор, пока оно выполнит просьбу людей. Вследствие этого знания в области ритуальной практики, в равной мере знания служителей культа и знания его рядовых приверженцев, консервируются в виде догм, и эти догмы устойчиво переходят от одного поколения к другому. Только общественные кризисы, с периодами во многие века потрясающие общества, или образование новых государств могут служить стимулами к модифицированию религиозных догм, созданию новых сект (сейчас чаще говорят «церквей») или новых религий. Шаманская практика позволяет человеку получать желаемый результат за счет бесконечного разнообразия нюансов в проведении шаманского ритуала, и тем самым не только оставляет шаману свободу импровизации, но и стимулирует эту свободу, и предписывает иметь такую свободу, если шаман желает иметь репутацию сильного шамана, обладающего могущественным помощником. И шаманский опыт – это то, что не передается никому и навсегда остается индивидуальным опытом того самого одного-единственного шамана. Если очень повезет – о таком шамане будут рассказывать легенды, производящие сильное впечатление на этнографов и фольклористов и поражающие любителей нестандартной эзотерики. Если не повезет – от шамана не останется ничего, кроме остатков бубна и фигурок духов-помощников на безымянной могиле в тундре, тайге или на горной вершине.

Для современного человека, тем более для ученого-гуманитария такое положение вещей, какое мы видим в шаманстве, выглядит парадоксальным – как же можно не накапливать приобретенные знания и умения в сфере духовной культуры и не передавать их другим, хотя бы в рамках узкой профессиональной корпорации? Ведь, казалось бы, весь опыт истории общества, науки, культуры говорит об обратном! Даже в условиях отсутствия письменности, с которым чаще всего имеет дело этнографическая реальность, существует техника сохранения и передачи произведений устной словесности, в них существует фольклор и в виде своих собственных текстов, и в виде форм их бытования, исполнения и передачи от предков к потомкам. Да в том-то здесь и дело, что на этот культурный опыт, охватывающий время от наших далеких предков до прадедушек и прабабушек, уже давно проецируются наши собственные современные представления, причудливо сочетающие в себе идеи о «примитивности» архаических культур, о несовершенстве технологий, о вечном страхе перед природой, поставленном на службу имущим классам, и одновременно тезисы о социальной целенаправленности всех проявлений духовной культуры, о социальном (если не говорить «о классовом») значении любых действий, связанных с перераспределением имущества, о воздействии индивида на сообщество, о том, что индивидуальная идеология обязательно должна быть производной от коллективной идеологии (подобно тому, как свобода есть осознанная необходимость), а не влиять на нее и, упаси Боже, не создавать основ для коллективной идеологии новой формации, и так далее до бесконечности. Если применить этот устойчивый шаблон к исторической ретроспективе, то может получиться так, что социальные группы, или те же классы, появились в этом мире задолго до появления *Homo Sapiens* – в муравейнике, в улье или в волчьей стае. Тот же фольклор, то есть форма народного словесного искусства, коллективного по сущности, представляет собой такую ценность, которая должна передаваться в неизменном виде, хотя она открыта для обогащения и обновления за счет отражения новых явлений в культуре, новых исторических событий, контактов с соседями. Знания об общей схеме устройства мира, о соотношении реального мира и виртуальных миров, также являются коллективным достоянием, которое

передается из поколения в поколение в неизменном виде. Что же касается реального наполнения схемы устройства мира, в особенности в отношении сверхъестественных существ, эта область знаний и духовного опыта остается открытой – она открыта для каждого индивида и для каждого последующего поколения носителей такого мировоззрения по отношению к предыдущему поколению. Кроме этого, нельзя забывать вот о чем – человек со своими знаниями и умениями может уйти из Среднего мира в Верхний или Нижний мир, может вернуться в Средний мир в новом облике, но приобретенные им знания, умения и иррациональные качества остаются как неотъемлемое достояние его самого или какой-то из его бессмертных душ, а это означает, что суммарный баланс знаний о мире и практик, направленных на взаимоотношения людей и сверхъестественных существ, остается без изменения.

Таким образом, для одних верований и практик характерным оказывается догматизм, а для других – вечное обновление или накопление опыта в единой Вселенной вне разграничения ее миров. Остается единым только распределение ролей, которых насчитывается всего три. Роль первая – это человек как обитатель среднего мира, мира живых существ. Роль вторая – это сверхъестественное существо как представитель виртуального мира, верховное божество, дух-хозяин стихии, дух предмета, дух-покровитель человека. Роль третья – это шаман как посредник между миром людей и миром сверхъестественных существ. Люди, знакомые с шаманством, не делают друг друга зависимыми от себя, сверхъестественные существа-духи живут той же жизнью, что и люди, а шаманы обладают способностью общаться и с людьми, и с духами, и такая организация мира устраивает всех – и людей, и духов, и тех, кто находится в связи с духами.

Послесловие

Итак, в нашем изложении остаются последние страницы. Читатель, для которого в этой книге обнаружилось много нового, заинтригован. А коллеги автора, изрядно озадаченные всем прочитанным, стремятся вынести свой вердикт по поводу данного сочинения.

Какой-нибудь молодой западный человек, увлеченно интересующийся шаманством, непременно скажет:

– Нет, автор прочитал многие книги, но ничего не смог понять в шаманстве. Шаманство – это особая философия, шаманство – это отдельная психология, его нельзя так изучать.

Некая сотрудница этнографического музея, еще не совсем пожилая дамочка, которая много лет со значительностью описывает старые коллекции шаманских предметов, водит экскурсии, читает популярные лекции и время от времени публикует свои соображения на модную тему, выскажется следующим образом:

– Это все совсем не так. Где и у кого был автор? У эвенков? В Магадане, на Чукотке, в Якутии? Этого мало. И вообще – другие тоже этим занимаются...

Кто-нибудь из представителей малочисленных народов Севера, особенно из тех, кто сам получил вузовский диплом пять, десять или двадцать лет назад, не преминет сформулировать свое особенное мнение:

– Автор ничего не знает о том, о чем пишет. Откуда он может все это знать? У нас про это никому не рассказывают, потому что нельзя. Такое только старики знали, а они уже умерли. То, что мы знаем, мы никому не расскажем, это запрещено рассказывать чужим. Шаманы у нас есть, но они своего искусства так просто никому не показывают. Нет, это неправильно. Чтобы стать шаманом, надо иметь наследственный дар, надо долго учиться...

Читатель, который будет серьезно заинтригован тем, откуда у автора имеются знания о шаманстве, должен получить такой ответ – да, учиться не вредно... Автор извлекал сведения о шаманской практике из всех возможных источников: описаний путешественников, этнографической литературы, фольклора, бесед со знатоками традиции (где возможно – на их языке или даже на их диалекте), то есть приобретал свои знания точно так, как и настоящие шаманы. Их, как мы знаем, никто ничему специально не учит, но им не возбраняется учиться самим. И, как настоящие шаманы, автор не считает возможным кого-то в чем-то наставлять, навязывая свою волю или позиционируя себя как носителя особого знания. Что же касается права автора смотреть на шаманскую практику изнутри, а не извне, как большинство этнографов, и ультимативного требования наследственного шаманского дара, то тут, уважаемые ревнители традиций, имейте в виду, у нас тоже все в порядке. Ибо наша прапрабабушка принадлежала к одному из сибирских народов, который и ныне имеет мощнейшую шаманскую традицию, и у этого народа, как говорят специалисты, шаманский дар передается как раз через поколение. И собственный комплект шаманских атрибутов у автора этой книги есть – он подарен друзьями и помощниками (вполне реальными и живыми) как выражение признания компетенции в традиционной культуре, и причем не новый, а примерно 60-летней давности, доставшийся в наследство от весьма авторитетного владельца. Вот только пользоваться им не обязательно, потому что квалифицированный практикующий шаман вполне может обходиться без этнографического реквизита – как материального, так и фольклорного.

Нет сомнений в том, что этнографические исследования шаманской практики еще принесут множество новых открытий – причем не обязательно эти открытия будут относиться к изучению вырождающихся форм шаманства или отражать передачу информации о шаманах из третьих рук, хотя и это интересно по-своему. Есть музейные материалы по шаманству, есть архивы с шаманскими записями, есть непрочитанные и неизученные источники, еще есть возможности для открытий «в поле». Но можно утверждать – все новые факты уложатся в выстраиваемую систему из культурных оппозиций и способов оперирования ими. Новым такой материал будет как факт для какой-то конкретной этнической традиции, или как явление, распространяющееся на какую-то другую традицию, или, наконец, как совокупность редких явлений. Но ничего сверхъестественного в этой об-

ласти ожидать уже не придется. Более того, множество новых фактов, которые можно зафиксировать, оказывается проявлением универсальной по своему характеру культурной компрессии в разных формах – от фантазий, сильно уступающих тем, что фиксировали ученые два века назад, до пересказов фактов из знакомых источников без указания на самый источник и без проверки достоверности. Так, один горе культуролог недавно всерьез написал, что юагиры пускали кожу с шаманов на бубен... И кто-нибудь ему поверил – тот, кто не читал Иохельсона и Линденау.

Правда, этнографическая действительность, из которой извлекается анимизм и шаманство как живые факты культуры, не вечна в своем бытии. Она преходяща, и это хорошо осознают исследователи. Л.П. Потапов писал в заключении к своей книге «Алтайский шаманизм»: «В настоящее время среди алтайцев сохранилась лишь легендарная память о шаманах, их камланиях и жертвоприношениях. Об этом можно услышать и теперь, но уже от людей, как правило, не видевших в своей жизни ни шаманов, ни камланий, от людей, только слышавших об этом от стариков или почерпнувших свои сведения из литературы. Едва ли надо доказывать, что достоверность такой полевой информации более чем сомнительна».²⁷⁴ И несколько ранее он сказал о предмете своего исследования так: «Алтайские ... шаманы исчезли навсегда».²⁷⁵ Добавим – навсегда исчезли не только настоящие шаманы, но и тот социум, который поддерживал шаманство как социальный и социокультурный институт. И в наши дни по существу невозможно возродить шаманство именно потому, что нельзя возродить то общество, где шаманство зародилось, процветало и адаптировалось к начальным этапам цивилизационного воздействия на культуру народов Сибири, Америки, материковой и островной Азии. Мы безнадежно потеряли ту социокультурную обстановку, ту комфортную атмосферу, формировавшую особые коммуникативные намерения и особое, как бы предшаманское состояние психики отдельного человека, которое не обязательно сопровождалось истерией или соматической болезнью – и этого нельзя восстановить никак.

Целостное изучение шаманства как явления, осуществляемое методом достраивания, то есть переноса какого-то явления шаманства, хорошо изученного на материале одного этноса, например, бурят (возьмем для примера то же посвящение в шаманы, прохождение ступеней посвящения), на другой этнос, где оно изучено хуже – скажем, на нанайцев или эвенков и наоборот, с точки зрения логики науки вполне корректно, но на самом деле малоперспективно. Явления шаманской практики, в особенности те, которые относятся к невидимому, виртуальному миру, индивидуальны настолько, что они могут не повторяться даже внутри одной этнической традиции, где уж тут сводить концы с концами по материалам из разных регионов...

Всеми признается, что шаманское лечение – это психотехника. К этому трудно что-то добавить, кроме, пожалуй, одного – сочетание психотехники, причем традиционной шаманской психотехники, а не современной, с другими методами лечения, к настоящему времени недостаточно изучено. Предметом внимания в теме «шаманство и медицина» слишком долго были рассказы о неудачах шаманского лечения, разоблачавшие шаманов. О пользе такого лечения сохраняется в памяти не слишком много свидетельств – кто же запоминает такие случаи, когда доктор, тот, к кому и обращались, помог больному человеку излечиться... Кажется, можно определить доминанту в психотехнике шаманского лечения – это динамика, изменчивость окружающего мира, служащая инициатором изменений состояния больного. Трудно определенно сказать, сколько времени будут разбираться между собой узкие специалисты, выясняя, как же именно сочетаются друг с другом экстаз и транс шамана с гипнотическим состоянием пациента и наблюдателей, хотя по большому счету в экстазе или транс-е едва ли возможно давать сеанс гипноза. Кроме того, шаманская медицина – это единственная область лечебной практики, где одним из средств достижения результата является возможность поменять доктора, то есть пригласить другого шамана: такое действие прямо предписывается, когда результат лечения не достигается в короткое время, и оно никоим образом не наносит ущерба престижу шамана-лекаря, в отличие от репутации современного врача, ибо смена «доктора» – это тоже шаманский медицинский прием, причем такой, о котором лучше других осведомлен сам такой «доктор». По нашему мнению, именно необходимость иметь определенный резерв шаманов-врачевателей разных возрастов и разного пола является тем фактором, который поддерживал совокупность шаманов в количественном отношении и давал возможность заменить мужчину-шамана женщиной-шаманкой или опытного шамана со стажем подающим надежды юным дарованием... Более того, по фольклорным рассказам можно установить, что шаман и пациент находились в определенных устойчивых оппозициях друг к другу по некоторым из названных признаков: каким именно тут был расклад и кто кого должен был лечить с максимальным успехом – это уж вы, дорогие читатели, попробуйте выяснить сами, должны же у автора остаться какие-то секреты...

Шаманское могущество выглядит могуществом с очень большой дистанции. Увы, боюсь разочаровать читателей, но это миф из руин великого прошлого народов, это отражение культурного вакуума, увеличивавшего дистанцию между шаманами и нешаманами. Если бы такое могущество у шаманов было, его бы непременно обнаружили – или в этнографии, или в экспериментах над скрытыми возможностями человека.

О шаманском опыте в наше время писали многие серьезные исследователи и тех, кто так или иначе связан с философией религии или культуры. Известный и признанный во всем мире шаманолог М.Харнер в своей книге «Путь шамана, или шаманская практика» предлагает целый набор упражнений для того, чтобы современный человек мог попробовать себя в роли шамана. В этом опыте есть избрание своего духа-помощника. Но нет общения со зрителями, нет общения с другими духами. Нет общения с пациентами – теми, кто обращается к шаману со своими личными просьбами и нуждами. То же самое получается при пользовании книгой К. Медо-

²⁷⁴ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 325.

²⁷⁵ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.246.

уза «Шаманский опыт», а также в книге Д. Стивенса и Л. Седлетски-Стивенс «Секреты шаманизма».²⁷⁶ В сущности в этих книгах опыт, предлагаемый ими – не шаманский, а нагуалистический, человеку предлагается как бы выбрать собственного Бога и общаться с ним. Практика, спору нет, однозначно полезная, но это не совсем шаманство.

Шаманство – это единственный социальный институт, где контакт со сверхъестественными существами осуществляется по инициативе человека или по инициативе сверхъестественных существ, осуществляющих свой выбор произвольно, не взирая ни на имущественное положение, ни на происхождение человека. Но шаманский статус приобретает и признается обязательно внутри своей социосферы (из своего этноса или из знакомых этносов: постороннего не сочтут шаманом, хотя в другой традиции его же могут счесть за посланца Бога). Это динамическая, изменчивая социальная система, обладающая колоссальным компенсационным потенциалом. Общество признает выбор духов, тем самым признавая инициативу шамана. Собственно говоря, шаманисты – это не те, кто шаманит сам, и не те, кто верит в способности шаманов и признает за кем-то право заниматься этой практикой. Это прежде всего те, кто осознает свое право и чувствует себя способным начать практиковать сам. Просто в этнографии еще не вполне четко разделились собственно шаманские знания и профанные представления о шаманах, характерные исключительно для нешаманов.

Шаманство как социальный институт, не связанный с генеалогией и имущественным цензом, могло возникнуть только в обществах с незафиксированным, неустойчивым семейным достатком, при «рискованной» охоте или «рискованном» скотоводстве, когда человек сегодня богат, а завтра беден и наоборот. Отсюда для шаманства оказывается характерной столь активная динамика контактов с духами, носящая для шамана импровизационный характер и стоящая вне календарной и какой-либо иной традиционной циклической обрядности – шаманство имеет место и действует непосредственно по социальному запросу.

Шаманство не могло возникнуть в обществе с многоступенчатой социальной иерархией, где шаману пришлось бы находить консенсус со всеми властью предержащими – оно возникло в обществе с относительно простыми структурами и не слишком сложной иерархией, и, скорее всего, в обществе без наследственной передачи социальных полномочий. В таком обществе потенциал обретения власти и шаманский дар переходили от одного человека к другому относительно произвольно, за счет личных качеств нового лидера и в зависимости от того, сколько пассионариев было в нем в тот или иной момент. Их запросы однозначно удовлетворялись, но ни в коем образе не контролировались или регулировались обществом.

Любопытно, что «по жизни» традиционное шаманство уживалось с любой религией – с буддизмом, с православием, с исламом. Не совсем ясно, почему, если шаманство – не религия, а особая практика, она становится объектом если не гонения, то уж определенно негативного отношения со стороны разных конфессий. Но если шаман будет призывать не духа-помощника в виде росوماхи, а своего ангела-хранителя – что серьезно – здесь уже не будет никаких оснований для отсутствия толерантности... Дело тут в том, что шаманство как институт – это форма свободы личности, в том числе форма религиозной свободы, доводящая ее до индивидуального выбора. Это форма свободы психической деятельности с креативным началом, форма варьирования и субституции религиозного микрокосма и в конце концов – социального микрокосма. Анимизм, составляющий основу шаманства, – это тоже форма Свободы. В нем нет места для страха. В нем нет социальной пирамиды. В нем властвует свобода отношений к миру, ко всему живому и ко всему иррациональному. В него заложены мощные стимулы к познанию окружающего мира, потому что каждая из мировых религий не терпит альтернативных конструкций мира, а анимизм совмещает разные конструкции этого мира и обладает удивительной терпимостью ко всему виртуальному. В нем скрыто оружие колоссальной мощности против религиозного и общественного тоталитаризма, того тоталитаризма, который имеет поразительно одинаковые социальные основы во всех формах общественной активности человека.

Что такое шаманское состояние сознания – в настоящее время просто невозможно понять. Измененные состояния сознания стали модной темой в психологии, но исследования в этой области ничего пока не дают для изучения шаманства. Исходя из того, что можно наблюдать, экстаз и транс шамана это не что иное, как проявление концентрации его внимания на каком-то реальном или мнимом, виртуальном объекте – и не более того. Транс – это глубокое сосредоточение на данном объекте, экстаз – эмоционально окрашенное сосредоточение, с ориентацией собственного эмоционального состояния на зрителей. Такая практика доступна всем. Далее, то, что наблюдатели, исходя из персональных социальных характеристик шамана и добавляя к этому собственное впечатление, описывающее психологическое состояние, называют шаманским экстазом и трансом, на самом деле может быть описано совсем иначе. Здесь, если рассматривать всех участников ситуации исполнения шаманского ритуала, можно видеть временное блокирование коммуникационного канала со стороны шамана, временное или периодическое выпадение шамана из коммуникации в рамках ритуала. Это явление сходно с тем, что имеет место при транссе или экстазе, органического, нешаманского происхождения – во всяком случае, оно любопытным образом объединяет экстаз и его имитацию, а функциональное различие между этими явлениями тут отсутствует.

Правда, надо иметь в виду, что анимизм и шаманство в их традиционной форме и новое язычество и нешаманизм наших дней – это две принципиально разные вещи, два совершенно разных явления в социальном плане. Насколько демократичными были анимизм и шаманство в традиционном обществе, где все были анимистами и любой мог сам стать шаманом, настолько антидемократичными являются неязыческие общины с их

²⁷⁶ Джоз Стивенс, Линн Седлетски-Стивенс. Секреты шаманизма. Киев, София, 1996.

наставниками, якобы обладающими эзотерическими познаниями, и новые шаманы, желающие противопоставить себя профанному, а значит, недалекому обществу и во что бы то ни стало сохранить грань между собой и своей аудиторией.

Что же получается – в шаманском ремесле нет таинств, зато есть сплошная этнографическая семиотика и культурология. Кажется, дело обстоит именно так. Шаманская практика опирается на целый ряд культурных полей или областей культуры, куда входит и религия в форме веры в духов, и знания о природе, и знания об обществе, причем эти знания задействуются в хорошо систематизированном, свободном от излишней эмпирической насыщенности, так и хочется сказать – структурированном виде. Созидательный потенциал шаманства, реализующийся в полной мере на словесном и музыкальном уровне роднит шаманскую практику с художественным творчеством. Помните, сваха Ханума в одноименной пьесе грузинского драматурга Авксентия Цагарели говорит – Хороший художник – поэт, хороший сапожник – поэт... А плохой поэт? – Уй, сапожник...

Так вот – можно вслед за остроумной грузинкой сказать: – хороший филолог – шаман, хороший этнограф – шаман, хороший культуролог – шаман...- А плохой шаман? Уй, культуролог... нет, не каждый специалист по теории культуры, разумеется, а такой специфический этно-педо-культуролог, тот, кто получил в своем образовании специальную «северную» ориентацию и сам не заметил, как остался без профессионально необходимого минимума знаний.

Единственное приобретение, которое даруют знания в области шаманства – это свобода. Свобода личности, свобода духа, свобода познания, свобода действия. Свобода строить собственные модели мира и находить объяснения тем или иным явлениям, свобода выстраивать стратегии общения с окружающими людьми, свобода находить себе источники энергии в виде иррациональных помощников, в чем-то похожих на людей. Много это или мало? Нужно это человеку или не пужно?

Скажем еще раз – шаманство появляется и выживает только там, где социум признает право и возможность – именно не только возможность, но и право любого человека на контакт с духами и любыми сверхъестественными существами, где имеется свобода избрать себе духа и общаться с ним, где есть свобода обращаться к духам и их владениям. Иными словами, оно может существовать там, где существует максимальная степень толерантности в религиозных системах, и где не на словах, а на деле общество не вмешивается в самые разные, в том числе и глубоко индивидуальные формы религиозной практики.

Более 20 лет назад московский этнограф В.Н. Басилев в заключении к своей книге «Избранники духов» говорил о том, что шаманство как культурный феномен таит в себе опасность возможной связи с оккультизмом и разнообразными эзотерическими учениями, активно распространяющимися в современном мире.²⁷⁷ Такая опасность, возможно, и есть – но она, на наш субъективный (в науке других не бывает) взгляд, заключена не в самих идеях, характерных для анимизма и шаманства, сколько в выстраивании жесткой общественной иерархии, основанной на отношении к окружающему миру, на вершине которой будут стоять самозванные наставники, к которым более или менее терпимо относится государство и общество, а на самой нижней ступени – потенциальные неопиты, которые к тому же обречены на то, чтобы никогда не покинуть этой нижней ступени, ибо не за тем их в такое сообщество приглашали и заманивали... Такая система устройства общества, объединенного общими религиозными представлениями, уже реализовалась в виде разного рода церквей и сект с их тоталитарной иерархией, тщательно скрывающих то, что как раз действующая общественная вертикаль и является смыслом их существования. В этом плане настоящее шаманство является полной противоположностью подобной социальной реальности, и даже более того – человек, хотя бы просто знакомый с социальными основами шаманства, никогда не поставит себя в зависимое положение от каких-то религиозных наставников, он не будет бояться грядущих небесных кар, судов и конца света – он просто будет знать то, что есть такие системы взглядов на ирреальный мир, где ничему подобному просто нет места, и где общество оставляет человека наедине с этим миром. Наверное, в этом нет ничего плохого. Этими знаниями можно даже поделиться в ответ на чей-то навязчивый вопрос «А Вы в Бога верите?», вопрос, в котором есть только один Бог – Бог спрашивающего, но нет Бога слушающего.

Хорошо известна сентенция из одного некогда популярного фильма – очень трудно найти черную кошку в темной комнате, особенно, если ее там нет. Автор, конечно, не руководствовался данным принципом в своем подходе к шаманским знаниям. Однако этот принцип в обсуждаемом вопросе реализовался в полном объеме. В темной комнате сибирского и какого угодно другого шаманства, составляющей важный элемент шаманских материальных и ментальных декораций, нет никаких эзотерических учений, нет тайн, нет секретов – в общем, там вообще нет той самой черной кошки, которую многие пытаются там во что бы то ни стало отыскать. И как ни досадно, но там нет и черного кота по имени Бегемот, который мог бы много чего рассказать о собственной практике общения с духами или о такой же практике своего знаменитого хозяина. Жаль, никто не скажет автору:

- Догадался, проклятый. Всегда был смышлен.

Литература

Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

²⁷⁷ Басилев В.Н. Избранники духов. М., 1984. С. 207.

- Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.
- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.-Л., 1958.
- Баженова Ж.М. Шаманство на Окинаве [Http://diary.ru/~Yamato-Nippon-Japan/?comments&postid=5622405](http://diary.ru/~Yamato-Nippon-Japan/?comments&postid=5622405)
- Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
- Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984.
- Баскаков Н.А., Яимова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.
- Белянская, М.Х. Шаманские представления о мире у народов Восточной Азии (на примере эвенков и эвенков) // Вести. Моск. ун-та. Сер.13, Востоковедение. - М., 1998. - N 1. - С. 38-54
- Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999.
- Богораз В.Г. Чукчи. т. II. Религия. Л., 1939.
- Булатова, Н.Я. Шаманский обряд "алга" у эвенков // Культурное наследие народов Сибири и Севера. - СПб., 2000. - С. 242-247
- Вдовин И.С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. (IX МКАЭН, Чикаго, сентябрь 1973 г. Доклады советской делегации). М., 1973.
- Вселенная шамана. СПб., "Икар", 1997.
- Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
- Диксон О. Шаманские учения. М., "Рефл-бук" 2000, 296
- Диксон О. Шаманское целительство: Защита от несчастий, исцеление от болезней и обретение жизненной силы. М.: РИПОЛ Классик, 2004. – 576 с
- Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. М., 1991.
- Дьяконова В.П. Шаманки и общество у народов Саяно-Алтая // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. - СПб., 1997. - С.36-42.
- Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005.
- Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. т.1. Томск, 1994; т.2 Томск, 1995; т.3. Томск, 1996.
- Кенин-Лопсан М.Е. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.
- Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. М.-Л., 1949.
- Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998.
- Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984.
- Линденау Я.И. Описание народов Сибири (Первая половина XVIII века). Магадан, 1983.
- Маак Р.К. Видюйский округ. М., 1994.
- Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. Новосибирск, 1984.
- Медоуз К. Шаманский опыт. М., 1997.
- Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987.
- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980.
- Михайловский В.М. Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки). 2-е издание, Тюмень, 2004.
- Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Народы Сибири. М.-Л., 1956.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
- Орлова Е.П. Ительмены. СПб., 1999.
- Попов А.А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства Северо-Азиатских народов. Л., 1932.
- Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Попов А.А. Шаманские камлания. Новосибирск, 2006.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX-начало XX вв.). Л., 1976.
- Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири. // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–начале XX вв. Сборник МАЭ, т. XXVIII. Л., 1971.С.5-100.
- Путешествия по Обскому северу. Тюмень, 1999.
- Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989.
- Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.
- Религии народов современной России. М., 1999
- Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990.
- Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–начале XX вв. Сборник МАЭ, т. XXVIII. Л., 1971.

- Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
 Серошевский В.Л. Якуты. 2-е издание, М., 1993.
 Смоляк А.В. Шаман. Личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.
 Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990.
 Токарев С.А. Религия в истории народов мира. 4-е издание, М., 1986.
 Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993.
 Функ Д.А. Телеутское шаманство. Традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997.
 Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей. М., 2005.
 Харнер М. Путь шамана, или шаманская практика. М., 1994.
 Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997.
 Шаманизм народов Сибири /Сост. Т.Ю.Сем. СПб., 2005.
 Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
 Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
 Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований. СПб.; М., 1997.
 Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 2000.
 Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции. 1785-1795. Магадан, 1978.

А.А. Бурыкин, А.М. Решетов

Лар Л.А. Культурные памятники Ямала. Хэбдия я. Тюмень, изд. Института проблем освоения Севера, 2003. – 173 с.

Новая книга исследователя культуры ненцев и талантливого художника кандидата исторических наук Леонида Лара посвящена важным проблемам духовной культуры самодийских и угорских народов. В ней рассматриваются такие вопросы, как священные места, священные предметы, представления о мире, обрядность, культовые скульптурные изображения, фольклорные рассказы-бывальщины, относящиеся к священным местам ненцев Ямала, восточного побережья Обской губы, Гыданского полуострова и прилегающих к ним островов. Ранее читатели могли ознакомиться с двумя другими трудами Л.А. Лара – книгой «Шаманы и боги» (1998), рассказывающей о религиозных представлениях ненцев и их шаманстве, и фольклорным сборником «Мифы и предания ненцев Ямала» (2001). Третья монография автора продолжает его исследования в области устного народного творчества и духовной культуры ненцев, а сам автор представляет новое поколение ученых-фольклористов и этнографов и представителей творческой интеллигенции ненецкого народа, к которому принадлежат такие известные ученые, как Е.Т. Пушкарева, Г.П. Харючи, Г.И. Вануйто, В.Н. Няруй, В.Ю. Вануйто и другие. Актуальность избранной автором темы подчеркивается тем, что проблема культовых мест и святынь в наши дни весьма активно обсуждается как археологами, так и этнографами.²⁷⁸

Книга состоит из шести глав. Наибольший объем занимает первая глава «Священные места» в которой описываются 90 культовых мест и мест захоронений, расположенных на территории Ямало-Ненецкого автономного округа (они представлены на снабженной пояснениями карте, помещенной на с.22-23). Автор подробно характеризует каждое из культовых мест ненцев, среди которых есть и почти забытые, и разрушенные в ходе хозяйственной деятельности, и почитаемые ныне объекты, описывает их географическое положение, фауну окружающей территории, предметы, составляющие атрибутику культовых мест у ненцев, подношения и следы жертвоприношений на этих местах. Существенно, что среди священных мест Тазовского района есть такие места, которые почитаются в равной мере ненцами, селькупами и хантами, и одно из таких мест, некогда принадлежавшее селькупам, было восстановлено ненцами (с.56). Надо обратить внимание, что, по приведенным в книге описаниям некоторых культовых мест (с.34 и др.), эти ценные памятники культуры коренного населения Севера подвергаются разрушению в ходе геологического освоения региона и других видов хозяйственной деятельности. Из описаний ненецких святынь, приведенных в книге Л.А. Лара, становится понятным, что многие из них, и прежде всего те, на которых сохранились образцы культовой скульптуры и комплексы приношений, весьма сходны с культовыми местами манси и хантов.²⁷⁹ К сожалению, сам Л.А. Лар в своем труде почти не привлекает сравнительного материала по культуре угорских народов, и нам хотелось бы, чтобы исследователи духовной культуры хантов и манси в дальнейшем шире пользовались бы данными по культуре ненцев и других народов самодийской группы.

Глава 2 книги посвящена национальным захоронениям ненцев «хальмер», которые, так же как и священные места, являются ценными памятниками культуры ненцев. Здесь автор рассказывает о бытующих у ненцев представлениях о смерти и мире мертвых, описывает похоронный обряд. Связующим звеном этой главы с другими главами книги выступает сходство атрибутов культовых мест и захоронений, а также наличие в тех и дру-

²⁷⁸ См. Святынища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 14-17 ноября 2000 г. СПб., Изд. СПбГУ, 2000; Гомбоев Б.Н. Культурные места Баргузинской долины в контексте этнокультурной истории Байкальского региона. Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 2004. и др.

²⁷⁹ См. Гемуев И.Н., Сагаллаев А.М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986.

гих местах идолов, представляющих культовую скульптуру ненцев, которая составляет предмет третьей главы книги. Другими образцами скульптуры ненцев являются изображения умерших «нггытырма» и «сидрянг» (см. с. 81-82), которые хранились в течение определенного времени в семье покойного. Как известно, сходные обычаи бытуют у хантов, и, возможно, что ненецкое название изображения «нггытырма» соответствует угорскому названию «иттерма», которое вошло в этнографическую литературу. Глава 4 книги посвящена религиозным обрядам ненцев – жертвоприношениям, обрядам очищения, ритуального размещения костей и черепа медведя. В главе 5 дается характеристика пантеона ненцев и мира духов-хозяев природных объектов. Особый интерес представляет глава 6 книги «Легенды о священных местах», где приводятся 14 преданий и рассказов-бывальщин, связанных с культовыми местами ненцев Ямала (с.110-125). Собственно, к бывальщинам могут быть отнесены только 8 рассказов, в которых имеется географическая приуроченность или указывается родовая принадлежность персонажей: 6 других рассказов должны быть отнесены к преданиям или легендам. Различными являются и сверхъестественные персонажи этих текстов: в четырех случаях это дух-хозяин местности, в двух – хозяин оленей, по одному разу в рассказах присутствуют «чукча» (то, что в таких преданиях речь идет о настоящих чукчах, обычно подвергается сомнению), неизвестное чудовище, «хозяин белых собак», чудовище-бог моря, идолы и великан; в одном рассказе старуха превращается в деревянного идола и один рассказ не имеет мифологического героя. Надо признать, что, хотя все опубликованные автором рассказы ценны для изучения духовной культуры ненцев, к теме исследования имеют прямое отношение лишь немногие из них. Рассказы-бывальщинки с повествованием от первого лица в материалах книги не представлены. Отметим, что среди записанных автором бывальщин есть рассказ о чудовище, живущем подо льдом озера (с.111), варианты которого широко распространены у народов Сибири от Урала до Камчатки, и они обычно привязываются к ближайшему сколько-нибудь значительному по величине озеру.

Приложения к книге составляют вопросник анкеты, составляющей основу для сбора материала книги (научный проект «Культурное наследие Ямала») и 10 ответов на вопросы анкеты (с.128-140) – к сожалению, в анкетах не указан пол информаторов, и для выяснения этого вопроса необходимо обращаться к их списку (с.168-169), так как по традиционным ненским именам пол человека установить трудно; сведения о животных и птицах Ямала (с.141-154); а также весьма объемный и достаточно полный список использованной литературы (с.155-162), указатель переводов названий священных мест (с.163-164), который, к огорчению, не имеет отсылок к упоминаниям этих мест в тексте книги; глоссарий – небольшой русско-ненецкий словарь (с.165-167), список информаторов и список сокращений. Книге предпослано краткое предисловие на английском языке (с.3-5).

Однозначно положительными сторонами обсуждаемой книги, равно как и других работ автора, являются владение ненецким языком, позволяющее свободно работать с информантами и пользоваться их особым доверием, хорошее знание традиционной культуры ненцев и должный профессионализм в ее осмыслении. В книге много материала, интересного и ценного для сравнительных исследований – так: привлекает внимание рассказ о том, почему ненцы имеют родовые кладбища: если умершего похоронят в другом месте, его душа будет мучить живых (с.65); обычай выносить умершего через стену чума (с.65) имеет параллели у монголов, у азиатских эскимосов и у некоторых групп североамериканских индейцев. Примечательно упоминание о том, что на одном из святилищ имелось скопление деревьев, торчащих корнями вверх (с.62). Из материалов, отраженных в анкетах, любопытно то, что пожилые ненцы-ревнители традиционной культуры, причем как мужчины, так и женщины, негативно относятся к тому, что современные женщины-ненки проявляют интерес к священным местам ненцев, на которые ранее допускались только мужчины (с.139, 140). Собранные автором ответы на анкеты, кому и в какой мере у ненцев запрещалось посещать священные места, не слишком однозначны и не дают общей картины: отдельные информаторы сообщают, что посещать такие места не позволялось «женщинам молодого возраста» (с.129, 133: это понятие, имеет этнографическую конкретность, не раскрытую автором), «женщинам» (с.130, 131), девушкам и женщинам в определенный период (с.132), «в основном девушкам» (с.134), «ограничения были для женщин, но на мое священное место ходят все» (137), «раньше запрещалось женщинам, сейчас нравы поменялись» (с.138). Что же лежит в основе запретов на посещение культовых мест для женщин – гендер, возраст, семейное положение или физиологические состояния – из этих ответов выяснить, к сожалению, нельзя.

Книга снабжена прекрасными иллюстрациями – графическими рисунками и воспроизведениями масляных полотен, выполненных автором, а также цветными фотоснимками (с.80-81, вклейка).

Книга Л.А. Лара весьма содержательна, написана простым и доступным языком, она соединяет в себе и научность, и привлекательность для любителей этнографической экзотики и эзотерики в сфере духовной культуры. Она представляет собой яркий и вместе с тем позитивный пример рецепции современной культуры ненцев глазами носителя этой культуры, живущего на рубеже XX и XXI столетий. Вместе с тем отдельные частности изложения не могут не вызвать критических замечаний.

Хорошо известно, что основаниями для датировки культовых мест народов западной Сибири и отдельных культовых предметов – приношений и изображений умерших являются монеты, находимые на культовых местах или используемые при изготовлении предметов. Указания на то, что на тех или иных местах обнаруживаются монеты «советского периода» (с.28, 30 и в других местах) по существу ничего не говорят, советские монеты – это и монеты 1921-22 годов, и монеты 1991 года: в каждом конкретном случае нужно было указывать дату наиболее поздней из найденных монет, которая приблизительно отмечала бы последнее посещение священного места, а раскладка найденных или увиденных монет во времени выразительно раскрывала бы картину функционирования почитаемого места, что вошло в практику работы специалистов по культуре угорских наро-

дов.²⁸⁰ Описания предметов на священных местах также выглядят слишком общими: определения типа «современная металлическая и керамическая посуда» (с.41), «изделия из железа и дерева» (с.42), «предметы домашнего обихода, хозяйственной утвари» (с.43, 48) едва ли приемлемы для этнографического исследования, поскольку лишены должной конкретности. В этом плане примером для автора могли бы послужить учтенные им работы Л.П. Хлобыстина, Н.М. Теребихина и О.В. Овсянникова, в которых присутствующие на священных местах ненцев предметы перечисляются и описываются самым тщательным образом – от остатков древней посуды и орудий охоты до современных игрушек и пластмассовых изделий.

Не совсем удачны ссылки на определения некоторых основных понятий анимизма, данные Э. Тайлором (с.15, 64); этот ученый не писал конкретно о ненцах. В изложении материала, в особенности, относящемся к духовной культуре и обрядности, не выделены собственные полевые наблюдения автора, которые с трудом можно отграничить от изложения работ Л.В. Хомич и других исследователей этнографии ненцев. Каким-то образом в большинстве случаев (но не везде) оказались искаженными инициалы выдающегося исследователя искусства народов Севера С.В. Иванова. Описания культовых мест ненцев перегружены зоологическими сведениями с латинскими названиями животных, причем эти названия вполне можно было дать в виде отдельного глоссария в конце книги.

Надо признать, что вряд ли можно относиться всерьез к «геоэнергетической» теории религии, которую пытается излагать автор, представляя религиозные воззрения ненцев (с.7, 15 и отчасти далее). На наш взгляд называть шаманов «лицами духовного звания» (с.163) неправомерно, поскольку шаманы у ненцев не образовывали особого сословия или социoproфессионального единства, а шаманская практика ненцев не заменяла всех религиозных ритуалов.

В целом книга Л.А.Лара является значительным вкладом, вносимым автором в изучение духовной культуры ненцев в конце XX-начале XXI века. В какой-то мере эта книга и сама является этнографическим предметом – не только из-за своих авторских иллюстраций, но и из-за того, что она представляет культуру ненцев в восприятии самих представителей ненецкого этноса.

IV. Традиционный фольклор обско-угорских народов в контексте типологии

А.А. Бурякин

Сказка в ресурсах Интернета и перспективы сказковедения

Пожалуй, в области сравнительной филологии нет и не было области более трудоемкой, и в большей степени требующей от исследователя максимальной профессиональной эрудиции и памяти, нежели сказковедение. Фольклорист, занимающийся сказкой, и в особенности сюжетикой и типологией сюжетов, обязан иметь в своем распоряжении максимальный по объему, приближающийся в идеале к сказочному дискурсу корпус сказочных текстов, представляющих самые разные этнические традиции. Не случайно каждый указатель сказочных сюжетов становится и становится событием в сказковедении и в фольклористике, а каждая объемная и в особенности серийная публикация надолго обеспечивает специалистов материалом. До недавнего времени единственным максимально полезным источником материала для сказковедов были личный архив и личная библиотека, собиравшиеся годами и десятилетиями – и по ряду причин личные библиотеки ученых начала или первой половины XX века были куда объемнее и богаче, нежели библиотеки их учеников и последователей...

Ресурсы Интернета прежде всего как средства хранения и инвентаризации доступной научной информации, ставшие доступными для ныне действующего поколения ученых-гуманитариев и в частности фольклористов, в колоссальных масштабах упрощают задачи поиска необходимого материала. Однако пока нам придется признать. Что так обстоит дело прежде всего с технической стороны. Да, в наши дни мы имеем возможность из любой точки мира посмотреть каталог библиотеки, считывать тексты с сайта того или иного научного учреждения, находящегося за тысячи километров от нас и располагающегося за несколькими государственными границами и аккумулировать нужные нам тексты и материалы на своем домашнем компьютере в таком количестве, в каком они не разместятся в библиотеке академического института. Вопрос в том, в какой мере ресурсы Интернета и электронные версии текстов достаточны в количественном репрезентативном качестве в отношении к такой филологической дисциплине, как сказковедение.

В классической библиотеке разделы «Фольклор» «Фольклористика» систематического каталога обеспечивают специалиста необходимой информацией о наличии или отсутствии тех или иных сборников сказочных текстов по жарам или по этническим традициям. Современные общедоступные электронные библиотеки, которые еще пока не являются эквивалентами национальных или отраслевых библиотек, не имеют столь детализированных систематических каталогов – да и фонды электронных библиотек пока по своему богатству на несколько порядков отличаются от фундаментальных библиотек государственного значения, крупных городских библиотек или библиотек университетов. Даже лидеры среди электронных библиотек – Библиотека Альдебаран, занимающая обычно в рейтингах первую позицию (заметим, она активно пополняется), и старейшая элек-

²⁸⁰ Гельман И.Н., Сарапаев А.М. Урал 2001

тронная библиотека – Библиотека Мошкова пока еще не могут похвастаться даже преодолением полумиллионного рубежа в количестве тех электронных книг, которыми они располагают и которые они могут предложить нашему вниманию. И тут мы с грустью должны признать – в самых крупных электронных библиотеках художественной литературы сказки, причем именно сказки как фольклорный жанр, в отличие от авторских литературных сказок, занимают самое скромное место.

Не все, однако, так уж печально – недостаток сказочных текстов и сборников в электронных библиотеках компенсируется наличием в ресурсах Интернета специализированных сайтов, представляющих самому разному читательскому контингенту сказочные тексты.

Первый из сайтов, способный быть источником сказочных текстов – это сайт www.skazka.org, где выставлены или выложены самые разнообразные сказочные тексты, представляющие разные этнические традиции. Говоря об этом сайте, который и в перспективе останется наиболее значимым для разного контингента – от ученого до молодой мамы, надо сказать, что этот сайт активно насыщается новыми книжными материалами – забегая вперед, заметим, что в Интернете находится только то, что имеется на книжном прилавке или на чьей-то книжной полке – мы пока еще не имеем чисто электронных версий сказок, в отличие от развивающейся электронной литературы и электронных СМИ. Однако во всяком случае пользователи Рунета, то есть русского Интернета могут отыскать на этом сайте сказки. Представляющие самые разные жанровые разновидности и относящиеся к самым разным этническим традициям. Как показывает изучение этнического указателя к этому сайту, основные этносы России и бывшего СССР представлены своими сказками на нем достаточно неплохо. Здесь настает время сказать об одной технической детали, помогающей или мешающей пользователю электронных текстов – любая книга, в особенности сложного состава, в Интернете может найтись в разных вариантах – в одной версии пользователь может встретить многотомное издание в одном файле (в таких версиях есть собрание сочинений А.С. Пушкина или «Тысяча и одна ночь») в других даже роман или небольшая повесть может быть разбита на отдельные самостоятельные части: это не мешает чтению, но существенно затрудняет «приобретение» такого текста, проще говоря – копирование или скачивание. К огорчению пользователей, сайт www.skazka.org, и большинство других сайтов со сказками дает нам возможность копировать отдельные тексты, а не сборники целиком. Главное достоинство этого сайта – его количественное богатство: на нем более 7,5 тыс. сказок. Большой недостаток этого сайта, как и многих других – то, что при сказочных текстах отсутствует указание на источник, и здесь сказковед, копирующий с него тексты, должен или помнить или догадываться, из какого печатного издания извлечена та или иная сказка, а потом при необходимости проводить разыскания о происхождении той или иной электронной сказки. Иными словами, компьютер и Интернет не заменяют собственную голову, и ученому все равно придется объяснять своим оппонентам и читателям, откуда происходит тот или иной текст – кем, где и когда он был записан или опубликован.

Хороший источник сказок, несколько уступающий в количестве текстов первому – это сайт www.storybook.ru. Там можно найти русские народные сказки, белорусские сказки, армянские, башкирские, венгерские сказки, сказки Древнего Египта (мы знаем их пять), иранские народные сказки, китайские народные сказки, японские, польские, румынские сказки, а также сказки А.С. Пушкина, Ш. Перро, Г.Х. Андерсена, П.П. Бажова и А.М. Волкова. Практическую направленность имеет сказочный сайт www.bayushki.ru, однако на нем имеется неплохое собрание сказок для детей, которое будет бесполезно и для исследователей даже при том, что на нем присутствуют тексты, явно взятые с других сайтов, размещающих сказочные тексты. Характерно, что на этом сайте можно найти вполне достаточное для знакомства собрание сказок народов России.

Еще один, пусть не первый по счету, но едва и не первый по разнообразию этнических традиций сказки как фольклорного жанра сайт со сказочными текстами это сайт <http://deb.telenet.ru/book/search>. Создатели и владельцы этого сайта, наполняя его сказками самых разных народов, не ограничиваются в источниках своих материалов изданиями со словом «сказки» на обложке, в ресурсах этого сайта имеются и сказки, взятые из известных сборников, и сказки, публиковавшиеся по другим поводам – например, переводы сказочных текстов, напечатанных как образцы языкового материала. Особенностью этого сайта является то, что сказочные тексты в нем размещены весьма удобно для собирателя собственного архива или библиотеки – они выставлены пользователям в виде готовых архивов, содержащих целые собрания сказочных текстов, сгруппированные по этническим традициям. На этот сайт легко выйти по целенаправленным поискам «эвенские сказки», «селькупские сказки», «казахские сказки», «турецкие сказки» и т.п. Неудобствами данного сайта является отсутствие единого каталога сказок по этносам и отсутствие аннотаций на архивы – пользователь каждый раз скачивает кот в мешке, не зная, что его ждет – сотня текстов, среди которых наверняка найдется что-то неизвестное или четыре-пять хрестоматийно известных образцов, все удобство обретения которых будет заключаться в простоте цитирования.

Еще один исключительно ценный источник текстовой информации для фольклористов и сказковедов – это проект «Мифы нашего мира» (<http://ml.volny.edu>). На сайте этого проекта выставлены в основном мифологические тексты, представляющие самые разные традиции от Древней Греции до Австралии. Однако внутри классификации по этносам – во всяком случае, едва ли не для половины представленных там этнических традиций – публикаторы не делают различий между сказочными и мифологическими сюжетами и текстами соответственно, и это понятно – почти всегда источником выставляемых образцов являются книги из известной серии «Сказки и мифы народов Востока», в которых разграничение сказок и мифов действительно трудно провести. Так, в разделе «Эскимосские мифы» присутствует громадное количество (для Интернета громадное количество – это больше сотни) эскимосских сказок, относящихся к Сибири, Аляске, Канаде и Гренландии. Мы

должны признать, что в размещении сказок, извлекаемых из новых или относительно новых изданий, в Интернете, не усматривается системы – так, если эскимосские сказки из серийного издания размещены среди мифов, то кетские сказки из издания, подготовленного Е.А.Алексеевко, издания, ставшего первым массово доступным изданием кетских сказок, присутствуют на самом известном сайте www.skazka.org.

Кроме тематических сайтов, к которым мы еще вернемся, важным источником сказочных текстов являются разного рода территориальные сайты, представляющие различные культурные проекты того или иного масштаба. К таким сайтам относится сайт <http://www.sakhalin.ru/Region/SKI/tales/alltales.htm>, где выставлены сказки народов Сахалина – эвенков, нивхов, ороков и даже живших до 1945 года на Сахалине айнов. На сайте www.lib.babr.ru (Иркутск), кроме интересной библиотеки исторической и художественной литературы, представлены хорошие подборки сказок народов Сибири. Полезен для фольклористов и этнографов региональный историко-краеведческий проект "Сир Дойду" осуществленный в Якутии (<http://pages.ykt.ru/history/narody/even.html>, где есть и справочные сведения о народах Якутии, и материалы по сказочному фольклору якутов, эвенков, эвенов и юкагиров. Сказки народов бассейна Енисея выставлены в образцах на одном из сайтов Красноярского края - <http://region.krasu.ru/article/82>. Из числа сказок народов Сибири, кетати, наилучшим образом в разных месмах представлены тувинские сказки. На сайтах республики Калмыкия имеется хорошая подборка литературы о монголоязычных народах и калмыках (http://hamagmongol.narod.ru/index_r.htm), среди которой имеется и собрание образцов фольклора – но увы, это не электронный свод сказок, а электронная версия книги Т.Г. Басаговой «Сандаловый ларец», возможно, лишь незначительно пополненная другими образцами. Отметим, что в Интернете доступны и тексты калмыцкого эпоса «Джангар» (<http://djangar.bumbinom.ru>, <http://epos-djangar.narod.ru>).

Крупным достижением филологической науки новейшего времени надо признать собрание русских сказок, выставленное на портале «Русская литература и фольклор» (www.feb-web.ru). Здесь (<http://feb-web.ru/feb/feb/folk.htm>) имеется каталог ресурсов по русскому фольклору по рубрикам «Былины и песни», «заговоры», «сказки».

Сказочный раздел ресурса включает включает сборники сказок, записанных в XVIII–XX вв. – собрания А.Н. Афанасьева, Н.Е. Ончукова, Д.К. Зеленина, И.А. Худякова, М.К. Азадовского, а также аудио и видеозаписи исполнения сказок, хранящихся в архиве отдела фольклора ИМЛИ РАН; к этому добавляются важнейшие исследования по историческому генезису, поэтике и сюжетологии сказок – работы Р.М. Волкова, В.Я. Проппа, Э.В. Померанцевой и других авторов, завершает раздел известный труд "Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов" (1979).

Из сборников сказок на этом сайте должны быть представлены следующие издания: 1) Народные русские сказки А.Н. Афанасьева, т.т. 1-3 (Серия "Литературные памятники"); 2) Сказки и легенды пушкинских мест (М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950, Серия "Литературные памятники"); 3) Русская сатирическая сказка: В записях середины XIX—XX века (М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955, Серия "Литературные памятники"); 4) Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI—XVIII века) (Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1971); 5) Русская сказка. Избранные мастера: В 2 т. (Ред. и коммент. М. К. Азадовского. — [М.; Л.]: Academia, 1932); 6) Старая погудка на новый лад: Русская сказка в изданиях конца XVIII века — СПб.: Тропа Троянова, 2003 — (Полное собрание русских сказок; Т. 8. Ранние собрания)

Названный сайт должен в перспективе обеспечить доступ к серийным изданиям, посвященным фольклору – таким, как «Памятники русского фольклора», «Литературные памятники», «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», «Полное собрание русских сказок», «Русские народные сказки Сибири», «Фольклорные сокровища Московской земли», «Библиотека русского фольклора», а также книге «Сказки народов мира»

Раздел «Сборники сказок» в рассматриваемом ресурсе включает 31 сборник сказок, в том числе Садовников. Сказки и предания Самарского края. — 1884, Ончуков. Северные сказки. — 1908, Зеленин. Великорусские сказки Пермской губернии. — 1914, Зеленин. Великорусские сказки Вятской губернии. — 1915, Сказки и песни Белозерского края. — 1915, Сборник великорусских сказок архива РГО. — 1917, Сказки из разных мест Сибири. — 1928 и другие малодоступные и редкие издания.

Отдельный раздел «Антологии сказок» представляет пользователям такие издания, как Русские народные сказки / Под ред. Капица и др. — 1930, Поп и мужик. Русские народные сказки. — 1931, Озаровская О.Э. Пятиречье. — 1931, Русская сказка. Избранные мастера. — 1932, Барин и мужик. Русские народные сказки. — 1932, Померанцева Э.В. Русские сказочники. — 1976, Русские народные сказки в двух томах / Под ред. Алексеевой. — 1987, Восточнославянские волшебные сказки. — 1992, Русская волшебная сказка. — 1992, Не на небе — на земле...: Русские сказки Восточной Сибири в четырех томах. — 1992, Сказки о животных, волшебные, бытовые... — 1994, а также в самостоятельный раздел выделена литература, посвященная изучению сказки как жанра.

Тексты русских сказок – в разных объемах – могут быть найдены также на следующих сайтах: www.russian-skazki.info, www.skazki.silacheloveka.ru, www.korolek.ru, www.gilibili.narod.ru, www.lubavushka.fromru.com, www.lukoshko.net.ru, www.newchapter.ru/library, www.dedushka.net/lib/skazki, www.skuzok.net, www.fairytales.narod.ru, www.skazki.narod.ru, www.03www.ru, www.skazkihome.info, www.kinderbooks.ru, www.peskar.lib.ru, www.hyaenidae.narod.ru. Одно из богатейших собраний сказок присутствует в электронной библиотеке www.wlibrary.narod.ru.

Сайт www.tales.net.ua - это украинское подражание русским собраниям сказок, и на нем выставлены тексты на русском языке. Белорусские сказки отыскиваются среди собраний сказок народов Мира, обратим внимание на два – www.skuzok.net и www.skazki.narod.ru.

Ничего из текстов сказок нет на сайте www.folk.ru.

Из собраний сказочных текстов в новых записях заслуживает внимания сайт www.ocnt.isu.ru, где выставлены волшебные и бытовые сказки, записанные в Иркутской области, а также разнообразные былички и бывальщины.

Можно заметить, что большинство сказочных ресурсов Интернета является «частным делом» отдельных владельцев сайтов или страниц – именно поэтому выше столько нам встречается указание на портал narod.ru. Еще один пример – это хорошее собрание сказок славянских народов на сайте www.roman-dushkin.narod.ru/fairy_tales с заголовком «Панславизм». Там же имеется приглашение к читателям следующего содержания: «Присылайте свои сказки. Уважаемые читатели. Если вы обнаружили, что в вашей коллекции сказок есть такая, коей нет на этом сайте, то без всяких сомнений присылайте её мне на адрес darkus.14@gmail.com. Однако же учтите, что сказка должна быть славянская, а никакая иная. Да и указать источник её получения (книга или сайт какой) тоже необходимо».

Зарубежные сайты, конечно, также могут быть источником сказочных текстов на славянских или европейских языках. Так, на сайте www.gutenberg.org, дающего нам доступ к литературным текстам на европейских языках, имеется объемное собрание немецких сказок, но, по всей видимости, это собрание братьев Гримм, рядом с которым присутствует огромное количество немецких литературных сказок.

Несколько десятков болгарских сказок на болгарском языке доступно на сайте www.slovo.bg, а Болгарската електронна книжарница (www.book-bg.com), обманывая ожидания пользователя, предлагает книги сказок на продажу.

Из исследовательских сайтов по сказке есть сайт профессора Д.Л. Эшлимана D. L. Ashliman's Home Page - Professor D. L. Ashliman retired May 1, 2000, from the University of Pittsburgh. He now conducts his folklore research from southern Utah. He can be contacted at ashliman@hotmail.com. (Use traditional e-mail punctuation and spacing.)

WWW sites Folklinks: Folk and Fairy-Tale Sites. Folktexts: A Library of Folktales, Folklore, Fairy Tales, and Mythology. Germanic Myths, Legends, and Sagas. Germany Discovers America. An annotated bibliography [in progress] of German-American travel narratives, 1800-1918.

Бесспорно, лучшим из сайтов, представляющих работы по фольклористике, является сайт www.ruthenia.ru/folklore. Размещенная на этом сайте «Библиотека фольклориста» включает работы таких ученых, как Е.В. Антонова, П.Г. Богатырев, А. Брейль, А.Н. Веселовский, Л.Н. Виноградова, Б.М. Гаспаров, С.И. Гиндин, В.М. Жирмунский, Л. Леви-Брюль, Г.А. Левинтон, Б. Малиновский, Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, С.Е. Никитина, Е.С. Новик, С.М. Толстая, О.М. Фрейденберг, Т.В. Цивьян. К этому надо добавить, что классические работы В.Я. Проппа «Морфология сказки» и «Исторические корни волшебной сказки» не только многократно переизданы в последние 20 лет, но и размещены в электронном виде в целом ряде библиотек. В электронной библиотеке Ихтика (Уфа) можно найти даже такое редкое издание, как книгу Дж. Коккьяра «История фольклористики в Европе» (М., 1960), труд, сохраняющий ценность и до нашего времени.

Что дают Интернет-ресурсы по сказке и сказковедению для дальнейших перспектив изучения столь любимого учеными предмета, как сказка? Прежде всего библиотеки и собрания сказочных текстов позволяют исследователям нового поколения в кратчайшее время собрать достаточно объемную собственную библиотеку сказок, на приобретение которой в книжном виде ушли бы годы. То же справедливо и по отношению к наиболее известным работам по фольклористике. Это вполне понятно.

Принципиально новые возможности для сказковедения открываются при работе с электронными сказочными текстами. Здесь поиск общих сказочных единиц – персонажей, ключевых понятий, мотивов, связанных с такими понятиями, а также сюжетов, включающих в себя мотивы и комплексы мотивов в определенных языковых манифестациях, намного упрощается и занимает буквально минуты вместо тех долгих месяцев и лет, которые нужны были ученым для работы с книжными текстами. Несколько образцов выявления сюжетных параллелей для сказочных текстов мы можем предложить вниманию читателей.

Тема мифологических рассказов о медведе у народов Сибири, представляющая собой интересный в исследовательском плане объект на стыке этнографии и фольклора, кажется неисчерпаемой и сама по себе: к ней приходится возвращаться даже по завершении обобщающих работ. В наших публикациях, посвященных рассказам о медведе,²⁸¹ была намечена тема «сын медведя и женщины как культурный герой», но сибирские фольклорные материалы позволяли лишь вынести ее на обсуждение, не давая возможности всесторонне рассмотреть ее. Важным дополнением к материалу по данному мотиву явилась публикация калмыцкой сказки «Сын медведя Адват Хар»²⁸², текст которой позволил перебросить мост от сказочных мотивов и сюжетов к мотивам эпических повествований, в частности, к текстам малодербетской версии «Джангара» и составить доста-

²⁸¹ Бурыкин А.А. 1) Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-Восточной Азии и Северной Америки // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 4. СПб., Кунсткамера, 1996. С. 60-89; 2) О некоторых вариантах удэгейских и ороченских мифологических рассказов о медведе (к проблеме сюжетных и жанровых трансформаций фольклорного текста) // *Altaica VI*. М., ИВ РАН, 2002. С. 56-69.

²⁸² Сказочный дарен. Калмыцкие народные сказки / Сост., пер. с калмыцкого. вступ. статья, справ. аппарат Т.Г. Басанговой. Элиста, 2002. Сайт: <http://kalmyk-skazki.clientinfo.org/skazki-45.htm>

точно объемное представление о взаимосвязи сказочных текстов и некоторых версий эпических произведений, а также начать теоретическое осмысление вопроса о связи эпоса и сказки как фольклорных жанров.

Ценным дополнением к корпусу фольклорных текстов, иллюстрирующих рассказы о медведе и в частности – расказы о сыне медведя как культурном герое является тувинская сказка «Сын медведя», доступная в ресурсах Интернета, содержащих тексты сказок народов мира.²⁸³ Приведем краткое содержание этой сказки:

Медведь ловит в лесу женщину, собирающую хворост, приводит ее к себе в пещеру и заваливает вход в нее большим камнем. У женщины рождается ребенок, сын спрашивает мать, почему нельзя уйти из пещеры, ногой выбивает камень из входа, женщина и сын медведя уходят на север. Сын медведя оставляет мать, дает ей лекарственные травы, в странствии встречает Поднимающего горы, который копит силу для победы над ним (Сыном медведя), Сын медведя побеждает, противники дают друг другу клятвы и становятся братьями. Идя вместе в южную сторону, они встречают Корчевателя леса, который тоже копит силу для поединка с сыном медведя; снова сын медведя побеждает. Втроем герои, ставшие братьями друг другу, находят семистенную кошару с 70 баранами. Спутники Сына медведя по очереди не могут приготовить на всех еду; когда приходит очередь Сына медведя оставаться дома, к нему приходит ведьма-албыс с медными когтями и медным носом, Сын медведя ранит ее ножом в ногу, ведьма скрывается под землю. Сын медведя спускается под землю на аркане, чтобы добить ведьму, на аркане в 60 сажений; его названные братья должны поднять его наверх по сигналу. Сын медведя находит под землей две юрты, в одной две царевны перевязывают ногу ведьме. Он убивает ведьму, поднимает царевен наверх; его названные братья спорят, что делать, один из них перерезает аркан. Сын медведя под землей находит дерево с птенцами птицы Хан-Херети, которых должен съесть мангас, он убивает мангаса, птица Хан-Херети в благодарность. Исполняя его желание, поднимает его наверх. Сын медведя находит своих спутников, от царевен узнает, что Корчеватель леса не хотел его смерти, а Поднимающий горы перерезал аркан, убивает его, женится на одной из царевен. Вчетвером герои приходят к матери сына медведя, конец сказки «Два брата начали охотиться на зверей в тайге и ловить рыбу из озера, еды у них стало в изобилии. Так счастливо они жили-поживали».

Сюжет калмыцкой сказки «Сын медведя Алват Хаар» очень сходен с сюжетом рассматриваемой выше тувинской сказки. Отличия двух текстов сводятся к следующему: 1) к героине калмыцкой сказки приезжает свататься Мангна Мерген из страны Арсаланг, в то время как у нее есть друг – юноша-скотник, которого она любит, медведь похищает ее во время бегства от нелюбимого жениха; 2) у героя калмыцкой сказки, не два, а три спутника, над которыми он одерживает победы; 3) действия богатыря Алват Хаара, цель которых – убить шулмуску, точно так же съедаящую мясо у богатырей, осложнены разными событиями, в том числе превращениями шулмуски; Алват Хаар спасает из Нижнего мира трех девушек, среди которых пропавшая ханская дочь; 4) Когда его спутники перерезают ремень, Алват Хаару помогают мыши, которые лечат его травой; 5) Алват Хаару помогает птица Хан Гаруди, которую он во время полета кормит мясом своей ноги; 6) Ханская дочь узнает Алват Хаара, которому она дала свое кольцо 7) Алват Хаар изгоняет обоих вероломных спутников, женится на ханской дочери и отправляется с ней и со своими подданными к себе в нутук.

Что касается мотива брака женщины с медведем, то этот мотив очень характерен для мифологических рассказов о медведе, бытующих у народов Сибири и Северной Америки, в то же время у монголоязычных народов подобные рассказы являются довольно редкими: нам известны только некоторые сюжеты такого содержания, бытующие у бурят. Правда, мотив похищения девушки медведем, да еще бегущей от ненавистного жениха с любимым, кажется, уникален – чаще медведь спасает женщину, выручая ее из какой-то беды.

Существенно, что у калмыков (с определенностью) и у тувинцев (без уверенности) отсутствуют парные к данному мотиву рассказы о браке мужчины-охотника с медведицей, что, вероятно, и определяет, с одной стороны, превращение сына медведя в культурного героя как человеческого сына неизвестного отца, и, далее, дает возможность включать этот мотив в повествования с иными сюжетами. И калмыцкая, и тувинская богатырские сказки являются сюжетно законченными и без указания на «медвежье» происхождение героя, ибо медведь в обоих текстах после бегства женщины с ребенком более не появляется, и победа героя над силачами – будущими вероломными помощниками как элемент развития сюжета тоже никак не связана с его родословной – предопределенность встречи тут самостоятельна в сюжете и от нее не зависима. Различия между калмыцкой и тувинской сказками в деталях финала тоже никак не связано с происхождением героя, а в калмыцкой сказке мать Алват Хаара исчезает из повествования очень рано и в финале не появляется.

Эпизоды калмыцкой сказки, составляющие единую цепь в сюжете, и совпадающие с ними и выстроенные в такую же цепь комплексы мотивов тувинской сказки, когда героиня сказки попадает в нижний мир и убивает там ведьму – албыс или шулмуску, в этом мире его бросают его спутники, он получает лекарство от мышей и при помощи птицы Гаруды возвращается в средний мир, очень сходны с эпизодами одной из песен «Джангара» в малодербетской версии, и это сходство необходимо внимательно изучать. Становится совершенно ясно, что привлечение значительного объема сказочного материала позволит решить многие проблемы в изучении разных версий «Джангара» и в конечном счете лучше понять истоки калмыцкого героического эпоса, даже если для этого придется пересматривать ставшие привычными представления. Весьма существенно, что у тюркских народов Южной Сибири, у которых также бытует «Джангар», встречаются такие же сюжеты богатырских сказок, которые в мотивах, комплексах мотивов и в конце концов в сюжетах обнаруживают параллелизм с калмыцкими богатырскими сказками, проявляющими сходство с героическим эпосом. Из проблем сказковедения

²⁸³ Тувинские народные сказки / Пересказ и литературная обработка для детей М. Хадаханг, М., 1984; Сайты www.skazka.com.ru/people/tuvinskie/0000037tuvinskie.html или <http://djangar.bumbinorn.ru/index.php?page=45>

привлекает к себе внимание процессы преобразования текста богатырской сказки в виде ее сегментации на отдельные «почти самостоятельные» жизнеспособные комплексы мотивов и «полимеризации» как соединения таких комплексов мотивов, не приводящего к контаминации самостоятельных сюжетов.

Мотив «Богатырь в подземном царстве», характерный и для сказки, и для героического эпоса (он присутствует в нескольких песнях калмыцкого эпоса «Джангар» в разных версиях) был предметом внимательного изучения в одной из наших статей. Этот мотив весьма интересен в плане его материальной реализации, так, в одной из русских сказок, Герой, прежде чем попасть в настоящий подземный мир, попадает в подвал под домом, который содержат срамные девицы; туда падают те, кто принимает приглашения этих девиц. Такая «модель» подземного царства уникальна. Однако любопытная замена подземного мира встречается в одной из турецких сказок «Дильфирип-ханым». Сюжет ее таков:

Князь Али-бей покупает себе жену Дильфирип-ханым, его приближенный Исмаил-ага желает добиться ее благосклонности, потерпев неудачу, обвиняет ее в измене мужу, добивается от него распоряжения о казни неверной жены, родившей ребенка якобы от другого мужчины (на самом деле у Дильфирип-ханым родился ребенок от мужа). Женщина просит палачей пощадить ее, те оставляют ее у глубокой пропасти и приносят Исмаил-аге ее окровавленную рубашку.

А Дильфирип-ханым, когда палачи ушли, заглянула в пропасть и увидела внизу реку, по берегам которой раскинулся зеленый луг. Она очень обрадовалась:

— Судьба моя! Помоги мне спуститься вниз! — И, прижав ребенка к груди, стала спускаться. Через два-три часа очутилась она у подножия горы. Видит, лежит под скалой молодой джигит. Подбежала к нему Дильфирип, спросила:

— Что с тобой случилось? — Вышел я с товарищами на охоту, — говорит джигит, — а они позавидовали мне, выстрелили в спину и бросили здесь. Принеси мне воды, красавица! Дильфирип побежала к роднику за водой, но когда вернулась, юноша был уже мертв.

Дильфирип-ханым остается жить в домике, который она построила сама на том месте, где похоронила юношу. Али-бей с невольницами отправляется на поиски могилы Дильфирип-ханым, приходит к обрыву, видит домик, спускается под обрыв и встречает Дильфирип-ханым с сыном. Исмаил-агу привязывают к хвосту мула: Мул бежит — и он бежит, пока совсем не изнемог и не разметал его мул по степи на клочки. А Али-бей, Дильфирип-ханым жили в согласии во дворце...

В этой сказке топическим аналогом подземного мира или подземного царства оказывается глубокая пропасть — locus вполне материальный и по существу не являющийся границей между мирами. Если в подавляющем большинстве предшественник героя, попадающий в подземное царство играет какую-то активную роль в сюжете, то здесь юноша, упавший в пропасть со скалы, которого нашла героиня, представляет собой угасшую сюжетную линию повествования, никак не связанную с развитием основного сюжета о герое, ставшем жертвой обмана и спасающемся из другого мира — сюжета, весьма характерного для сказок такого типа.

В корейской сказке «Солнце и луна», выставленной на ряде сайтов вместе с другими сказками из сборника корейских сказок «Фей с алмазных гор» (М., 1991) можно найти представления о гендерной отнесенности солнца и луны, которая оказывается весьма изменчивой в представлениях народов Дальнего Востока. Из этой сказки мы узнаем о том, как дети — старшая сестра и младший брат, спасаясь от старого тигра-людоеда, оказываются на небе: старшая сестра становится солнцем, младший брат — луной.

Данный сюжет представляет больший интерес не только фактом наличия многочисленных параллелей к нему и их характером, но в первую очередь своими межжанровыми связями и, что гораздо менее очевидно, этнографической или этносоциологической основой. Нами обнаружена в письменных источниках и опубликована эвенская загадка: Акадмар экэнтэки эммоттэн. Акадмар эмрэкэн, дыккоттэн. (Нелтэн, аткикан). Старший брат к старшей сестре приходит. Когда он приходит, сестра прячется. (Месяц и солнце).²⁸⁴ Сама по себе эта загадка потребовала комментария с отсылками на фольклорные образы совсем других жанров.²⁸⁵ У эскимосов Аляски и Канады имеются мифологические рассказы о происхождении солнца и луны,²⁸⁶ содержание которых явно лежит в основе данной загадки. Такой же рассказ отмечен и у гренландских эскимосов.²⁸⁷ Этот сюжет весьма широко распространен в мифологии североамериканских индейцев.²⁸⁸ Таким образом, ранее рассмотренный нами материал дает возможность проследить межжанровые преобразования мифологического или сказочного сюжета в направлении «от мифа до загадки».

Удэгейцы видели во вселенной три мира, как и большинство тунгусских народов. По этим мирам путешествуют души умерших людей. Солнце мыслилось удэгейцами в образе женщины, месяц — в образе мужчины; весьма интересно, насколько разошлись персонификации луны и солнца у соседствующих друг с другом и близких по языкам и культуре тунгусских народов Приамурья — тут и мужчина и женщина, причем в полной противоположности у негидальцев и удэгейцев, и две девушки, как у орочей, или только солнце представляется женщиной, как у эвенков, нанайцев, ульчей, или же их гендерной идентификации вовсе нет, как у эвенов — и,

²⁸⁴ Бурякин А.А. Малые жанры эвенского фольклора. СПб., 2001. С. 112.

²⁸⁵ Там же. С. 256. К сожалению, по эвенскому тексту загадки, дошедшему до нас в обратном переводе с русского языка, мы не можем разобраться, кто же — солнце-женщина или луна-мужчина — является более старшим по возрасту: использованные термины переводятся как «старший брат» и «старшая сестра» (то есть они оказываются просто старше рассказывающего) или даже «младший брат отца или матери» и «младшая сестра отца или матери».

²⁸⁶ Огненный шар. Легенды, предания и сказки эскимосов. Магадан, 1981. С. 131-132, 242-243.

²⁸⁷ Сказки и мифы эскимосов. М., 1985. С. 484-485.

²⁸⁸ См. Леви-Строс К. Путь масок / Перевод с французского А.Б.Островского. СПб., 2000.

что важно, тут крайне трудно устанавливать историческую типологию этих представлений и сводить их к какому-то одному архетипу. У айнов и бурят Солнце и луна у них не имеют однозначной персонализации – то солнце выступает как мужчина, а луна женщина, то наоборот.²⁸⁹

На отождествление солнца и луны с антропоморфными существами разного пола и варьирование пола в повествованиях об этих существах обращал внимание еще Э. Тайлор.²⁹⁰ Однако сюжет о солнце и луне как существах разного пола имеет и еще один аспект анализа – аспект собственно этнографический, связанный с проблемами норм брака и инцеста как формы нарушения брачных норм. Как удалось выяснить при анализе мифологических рассказов об инцесте – связи сестры и брата в мифологических рассказах народов Дальнего Востока, в тех текстах, где относительный возраст сестры и брата определяется по использованному в оригиналах терминам родства или при имеющихся в тексте объяснениях, во всех случаях нарушением норм брака является связь старшей сестры и младшего брата, причем инициатором этой связи является сестра.²⁹¹ Таким образом, наказуемым в рассказах такого типа оказывается не сам инцест, и не обман, совершаемый сестрой, а нарушение представлений о брачных нормах – по контрасту с этими рассказами у якутов, как отмечал В. Серошевский, в XIX веке считался допустимым брак старшего брата с младшей сестрой, что при отсутствии других невест превращалось даже в предписание.²⁹² Самое существенное здесь для нас то, что герои рассматриваемой нами корейской сказки имеют то же самое возрастное отношение – старшая сестра и младший брат, а гендерная отнесенность солнца и луны в этой сказке соответствует тому, что отмечено у удэгейцев, одного из тунгусоязычных народов. Мотив инцеста в корейской сказке совершенно стерт, однако в ней еще присутствует смещение повествования в иной мир. На этот раз в верхний мир – тот, куда попадает брат и сестра, ставшие луной и солнцем, и откуда падает на землю злобный тигр, превративший архаический миф в назидательную и вместе с тем этнологическую сказку для детей.

Ресурсы Интернета, давшие исследователям доступ к научной информации колоссального объема в сочетании с эффективными методами поиска изучаемых единиц в из языковой манифестации, намного упрощают процесс исследования любого, в том числе и сказочного текста. Надо сказать и о том, что эти ресурсы в настоящее время далеки от своего насыщения, ибо далеко не все сказочные тексты приобрели к настоящему времени свою электронную форму. В будущем, вероятно, в Интернете или среди электронных изданий на каких-либо носителях будет возможно найти любой фольклорный или литературный текст. Однако же это никоим образом не отменяет ни необходимости для фольклориста эрудиции, ни знания иностранных языков, ни умения идентифицировать тот или иной фольклорный текст с известными печатными вариантами.

Т.Г. Басангова, А.А. Бурыкин

Мансийская параллель к калмыцким стихотворениям-приметам «шинж» и фрагментам калмыцкого эпоса «Джангар» на фоне аналогичных образцов фольклора народов Сибири. О соотношении сказочных текстов и афористических жанров в мансийском фольклоре: к проблеме типов загадок и жанра антизагадок

Типологическое изучение образцов разных жанров фольклора обско-угорских и самодийских народов представляет собой весьма интересное и перспективное направление в фольклористике, в особенности после того, как в 1990-е годы в научный оборот вошло большое количество ранее не опубликованных образцов фольклора хантов и манси. Однако же сравнительное изучение сказочных сюжетов и мотивов, равно как и сравнительно-типологические исследования образцов других жанров фольклора обско-угорских и самодийских народов по каким-то странным причинам не пользуется популярностью у специалистов. Тем не менее в изданном массиве текстов, как извлекаемых из печатных источников, так и размещенных в Интернете, обнаруживаются исключительно интересные образцы, требующие разносторонних историко-типологических комментариев и дающие основания для сравнения их с материалами фольклора других народов.

Так, в сборнике сказок хантов и манси приведен следующий мансийский текст, записанный В.Н. Чернеповым и охарактеризованный по своей жанровой отнесенности как сказка. Приведем его:

Кошечка

Ушки-то – листочки,
Глазки-то – две плоски,
Рот мой – палочки с развилкой,
Язык мой – подпилоч,
Лапки мои – совочки,
Нос мой – трута кусочек.

²⁸⁹ Бурыкин А.А. Вера в духов: сколько душ у человека. СПб., 2007. С.72, 75, 87, 94.

²⁹⁰ См.: Там же. С. 56.

²⁹¹ Бурыкин А.А. Мотив наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья: три возможных объяснения // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона / СПб., "Петербургское востоковедение". 2003. С.238-247.

²⁹² Там же.

Ноги мои – сапожки меховые,
Хвостик мой – прутик,
Спинка моя – таганок.²⁹³

Примечание к этому тексту «Детский стишок-диалог»²⁹⁴ относится явно не к данному образцу; оно должно относиться к двум предыдущим номерам этого сборника – текстам «Акврись» и «Заяц» имеющим широкое распространение в фольклоре различных народов Сибири.

Данный текст имеет интересные аналогии за пределами обско-угорского и уральского фольклора. Непосредственную аналогию ему представляют калмыцкие стихотворения-приметы, называемые по-калмыцки шинж. Вот как выглядят образцы этого жанра:

Приметы кошки

С шерстью как у медведя,
С кисточками на ушах как у льва,
С хвостом как у змеи,
С грудью как у лошади,
С подбородком как у ласточки,
С хваткими когтями как у ястреба,
С ушами как у волка,
С носом как у человека,
С глазами как у ворона,
С губами как у зайца,
Сидит как собака.²⁹⁵

Стихотворения-приметы «шинж» как жанр фольклора калмыков представляют собой краткие характеристики описываемого в них объекта – обычно таким объектом оказываются животные. Поскольку в них описываемый объект не называется своими именем, эти тексты близки к некоторым формам загадок, встречающихся у других монгольских народов. Вот как выглядит бурятская загадка-песня (по-бурятски *дуун таабари*):

Из пестрого шелка шуба моя
Без кройки сшита,
От хозяина доставшийся молот мой
Без закаливания создан.
Из черного шелка шуба моя
Без ножниц сшита,
От владыки доставшийся молот мой
Без закаливания создан. (Отгадка - дятел).²⁹⁶

Если у манси рассматриваемый текст назван сказкой, а у бурят тексты такой формы относятся к разряду загадок, то в фольклорной традиции якутов похожие и даже идентичные тексты бытуют в песенном исполнении и представляют собой один из видов песен. Образцом таких песен является песня «Рябчик»: С тупым маленьким клювиком, / С кругленькими глазами, / Со срезанным хохолком, / С изящно вытянутой шеей, / С рыхлым высоким пухом, / С пятнистым пестрым оперением, / С трепыхающимися крыльями, / С распущенным хвостом, / С мохнатыми ножками, / С легко ступающими коготками, / С шепелеватым голосом, / Рябая добыча наша.²⁹⁷

Итак, тексты-характеристики животных существуют как особый жанр у калмыков, как форма загадок у бурят, как песенный жанр у якутов, как жанр детских песен у эвенков и юкагиров, а у манси они считаются разновидностью сказки. Оказывается, что способностью к варьированию в разных фольклорных традициях обладает не только форма (пение или рассказывание), но и прагматика (описание или условие отгадывания). Самое интересное заключается в том, что такие тексты оказываются необычайно сходными с фрагментами калмыцкого эпоса «Джангар», представляющими собой описания животных.

Среди устойчивых сравнений, широко представленных в эпосе "Джангар", в малодербетской версии "Джангара" при характеристике животных встречаются необычные сравнения зоонимической семантики, группирующиеся в параллельные ряды. При изучении песен, принадлежащих к малодербетской версии "Джангара", нам встретились такие ряды устойчивых сравнений, относящиеся к богатырскому коню и к соколу-балабану.

Вот как выглядит в этой версии "Джангара" характеристика коня Хонгора Кеке-Галзана: Прекрасна, как у зайца, его спина, / Прекрасны гладкие бедра его, / Прекрасны, как у тушканчика, передние ноги его, / Картино-

²⁹³ Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В.Лукиной. М., 1990. С.506.

²⁹⁴ Там же. С. 548.

²⁹⁵ См. Борджанова Т.Г., Бурыкин А.А. 1) Калмыцкие стихотворения-приметы "шинж" и их параллели в фольклоре народов Сибири // Филологический сборник. Памяти В.Ц.Найдакова. Улан-Удэ, 1998. С. 82-88. 2) Калмыцкие стихотворения-приметы и их параллели в фольклоре народов Сибири // Теггин герл (Свет в степи), 1999, № 3. С.100-108. Оригинал опубликован в кн.: Саглар ээжин тууль. Сказки бабушки Саглар [на калм. яз.] / Сост. Т.Г.Борджанова. Элиста, 1989, с.11, 13. Перевод с калмыцкого А.А.Бурыкина.

²⁹⁶ Будаяев Ц.Б. Загадки монгольских народов. Улан-Удэ, 1980. С. 57.

²⁹⁷ Якутские народные песни. [т. I]. Песни о природе. Якутск. 1976. С.189.

прекрасна его голова,/ Прекрасны сверлящие буравом глаза,/ Прекрасна широкая грудь у него...²⁹⁸ Похожая характеристика дается коню Джангара аранзалу Ээрде: Прекрасна, как у зайца, ровная спина,/ прекрасны гладкие бедра его, / Прекрасны, словно у тушканчика, передние ноги, / Прекрасны, словно бурав сверлящие глаза.²⁹⁹ Таким образом, у нас имеются основания говорить о том, что подобные развернутые зоонимические сравнения могут считаться одной из характерных особенностей малодербетской версии "Джангара".

Еще одна группа таких же сравнений используется в этой же версии "Джангара" для характеристики хищной птицы, а именно сокола-балабана: ...Быстролетный крапчатый балабан/ С серебристой головкой соколицы/ С медно красноватым оперением,/ С сердцем храброго барса/ С хваткой молодого беркута.³⁰⁰

Аналогичные фрагменты, сооносящиеся с описанием богатырского коня, присутствуют и в песнях "Джангара", записанных от сказителя Ээли Овла: "Грудь у коня львиная,/ Тело в десять маховых сажений,/ Крестец у него как у черного кулана,/ Шея изогнута круто, как у лебедя,/ Чудесную серебристую гриву не обхватить всеми пальцами рук,/ Челка его словно лотос и ятха,/ Уши словно нос кувшина,/ Как у кречета, острый взгляд,/ Как у козы, заостренный нос,/ Зубы серебристо-белые,/ Золотые клыки, словно острие бурава,/ Круп, как у черного барса,/ Икры, как у зайца..."³⁰¹

Сходство этих фрагментов эпических песен "Джангара" с образами примет-шинж и другими приведенными выше образами несомненно. Будучи извлеченными из текста "Джангара" такие отрывки вполне могут быть приняты за калмыцкие приметы-шинж. Причина такого сходства до конца не выяснена. Возможно, что ответами-отгадками для примет-шинж первоначально были не реальные животные, а зооморфные персонажи фольклорных текстов, и содержащийся в приметах-шинж скрытый вопрос соотносился не с животным, а с каким-то фрагментом эпического повествования – например, с каким-то зооморфным героем. Можно думать также, что какие-то образцы малых жанров фольклора, в частности, те же приметы-шинж выступали в качестве своеобразного сказительского мнемотехнического приема по отношению к образам крупных эпических произведений. Но возможно и то, что в изображении животных как обязательного компонента модели мира в фольклорном тексте проявлялись жесткие каноны, не допускающие жанрового варьирования изобразительных приемов, и как раз этим объясняется материальное текстовое сходство образцов принципиально разных фольклорных жанров.

Среди образцов мансийских сказок, размещенных в Интернете, обнаружился следующий текст – сказка с названием «Воробушек»:³⁰²

Моя загадка:

- Воробушек, воробушек, что такое твоя головка?
- Ковшичек для питья весенней воды.
- Что такое твой носик?
- Ломик для долбления весеннего льда.
- Что такое твой язычок?
- Разрисованное веселко для езды вверх по реке.
- Что такое твоя спинка?
- Разрисованная лодочка для езды вниз по реке.
- Что такое твои кишочки?
- Арканчик для ловли семи оленей.
- Что такое твой животик?
- Мешочек для огнива семи ненецких женщин.
- Что такое твои ножки?
- Подпорочки в весеннем домике.
- Что такое твои крылышки?
- Крыша весеннего домика.
- Что такое твой хвостик?
- Корытце для кормления семи собак.

В этом тексте, который имеет в первой строке отнесение к жанру загадок в том самом виде, какая характерна для мансийских загадок (ср. моя загадка – эй!),³⁰³ сопоставления частей тела воробья имеют несколько иную характеристику, нежели в тексте «Кошечка». Эти сопоставления имеют развернутый характер, и именно такой характер сравнения предмета с иными объектами действительности характерен для мансийских загадок. Но данный текст, объединяющий ряд сравнений, выстроен иначе – диаметрально противоположным образом по отношению к загадкам: в нем дается сначала называемый предмет, а затем уже то словесное построение, которое могло бы служить загадкой на данный предмет. Подобные словесные построения, своего рода «антизагадки» до настоящего времени не встречались ни среди образцов повествовательных или афористических жанров, представляющих разные этнические традиции, ни в трудах по теории фольклорных жанров, где могли бы описываться какие-либо переходные жанровые формы.

²⁹⁸ Джангар (Малодербетская версия). Сводный текст, перевод, вступительная статья, комментарий, словарь А.Ш.Кичикова. Элиста, 1999. С. 63, ст. 508-513.

²⁹⁹ Там же. С. 171, ст. 103-108, С. 179, ст. 260-264. См. также С. 51, 53, ст. 255-258

³⁰⁰ Там же. С. 103, ст. 345-348. Такие же описания см.: Там же. С. 129, ст. 133-137.

³⁰¹ Джангар. М., 1990. С. 346-347. ст. 310-322.

³⁰² <http://skazka.province.ru/people/man.html>.

³⁰³ Загадки мансийские (вогульские). Авт.-сост. Т.Д.Савкина. Ханты-Мансийск, 2002.

На существование подобных словесных форм, то есть альтернативных сложных номинаций, которые могут функционировать в роли загадок, и антизагадок – загадок с заданной отгадкой проливает некоторый свет прагматика жанра загадок, наблюдаемая в некоторых фольклорных традициях народов Сибири. Так, у эвенков загадывание загадок как словесная игра отнюдь не сводится только к их отгадыванию. Мы не будем заниматься беспредметной реконструкцией: как и для чего могли загадываться загадки, кто был субъектом и объектом этой игры. По наблюдениям одного из авторов, бытование загадок у эвенков сводилось к реализации нескольких навыков: 1) Умение отгадывать загадываемые загадки; 2) Знание типичных образцов загадок – их наиболее устойчивого корпуса; 3) Умение придумывать новые загадки, частично совпадающие с известным репертуаром. Обучающий характер эвенских загадок отражается в бытовании некоторых запретов, связанных с загадками. Это касается запретов, касающихся загадывания загадок – существуют запреты загадывать загадки о некоторых животных. Эти запреты были не слишком строгими: удается собрать подборку загадок о медведе, волке, россомахе, лосе, однако загадки про морских животных все же отсутствуют у эвенков полностью. Часть таких запретов связана со словесными табу общего характера – запретом говорить о медведе, упоминать промысловых животных, так как это может отвратить охотничью удачу (хотя у эвенков существуют разные названия медведя и других животных, довольно жестко распределенные по формам речи и фольклорным жанрам, тотальные же запреты называть тех или иных животных отсутствуют). Существенно, что два запрета, бытующие у эвенков, предписывают обязательно сообщить отгадку, если отгадывающий не может отгадать загадку самостоятельно.³⁰⁴

Учитывая то, что сюжет сказки о двух птичках или мальчике и птичке, оформленный в виде диалога, содержащего функциональные замены предметов частями тела животного, имеет весьма широкое распространение у народов Сибири, можно полагать, что сказочные сюжеты такого типа представляют собой трансформации сводов антизагадок, эволюционирующие в направлении повествовательного текста, сходного с кумулятивной сказкой и обретающего подобие сюжета.

Рассмотренный материал мансийского фольклора наглядно показывает, что одна и та же форма, эволюционирующая в разных направлениях в различных этнических традициях, может менять свою жанровую принадлежность, свою жанровую идентичность по оценке носителей традиции и свою прагматику в столь широких пределах, какие только допускает система фольклорных жанров и какие определяются существующей номенклатурой, основанной на репертуаре речевых стратегий и полностью использующей этот репертуар.³⁰⁵ Что касается афористических жанров фольклора, таких, как загадки, то разнообразие архаические фольклорные традиции, в частности, традиции обско-угорских народов, не только хорошо сохраняют представления о системности репертуара загадок и его соотносительности с моделью мира, но консервируют в тех или иных образцах такие формы загадок, которые ныне в рамках этнических традиций являются утраченными, а также хранят в составе текстов образцы, иллюстрирующие бытование загадок с точки зрения их прагматики как формы словесного искусства.

В.Н.Соловар

Хантыйская загадка

Загадка – вид устного творчества; замысловатое иносказательное описание предмета или явления, предлагаемое как вопрос для отгадывания; задается с целью испытать сообразительность, развивает способность к поэтической выдумке.

В хантыйском языке слово *моньцунты* происходит от слова *моньци* – сказка, моньцунты – это то, что сказывается, рассказывается, как сказка. В отличие от сказки, которая сказывается только после захода солнца, когда все готовится ко сну, загадка загадывается в любое свободное время, когда человек не занят трудом, когда у него есть желание развлечься. Для привлечения внимания загадывающий произносит: «Ма моньцунтем» или «амамэттем» – моя загадка..., затем загадывается сама загадка. Любая народная загадка состоит из двух элементов: текста самой загадки и разгадки.

Народные хантыйские загадки возникли в условиях отсутствия письменности и в течение веков являлись одним из средств сохранения духовного опыта народа, были способом передачи ценных, иногда необходимых советов и наставлений молодому поколению, а также средством развлечения. Загадки, как и другие жанры устного творчества народа, являются художественной формой отображения объективной действительности, своеобразным средством поэтического выражения общественного бытия и сознания того или иного народа. Возникновение загадок исследователи связывают с верованиями первобытных людей, которые одухотворяли живую и неживую природу. Многие явления природы и животные не назывались прямо, они были табуированными, поэтому их названия заменялись эвфемизмами.

В загадках окружающий мир представлен в конкретных вещах, предметах. Образы загадок зримы и осязаемы.

³⁰⁴ Бурякин А.А. Малые жанры эвенского фольклора. СПб., 2001. С. 58, 220-221.

³⁰⁵ Бурякин А.А. Фольклорные повествовательные жанры как типы текстов // Семантические и коммуникативные категории текста (типология и функционирование). Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. Ереван, 1990. С. 29-30.

Наши предки стремились познать окружающую их природу, природные явления, материалы и орудия своей повседневной трудовой деятельности, сближая и сопоставляя одно с другим. Загадки появляются не в одно время, они возникали в результате наблюдений над жизненными явлениями, над пережитым в течение многих десятилетий и столетий. С социальными изменениями связано появление новых тем в загадках.

Рассмотрим тематический состав загадок.

Загадки в словесной форме сохранили до наших дней многие ныне исчезнувшие из жизни реликты рыболовного и охотничьего быта, мировоззрения, языковые особенности, тонкие и ценные наблюдения над явлениями природы, т.е. весь своеобразный этнографический мир, который отличает один народ от другого. Тематический состав загадки определяется своеобразием истории, хозяйственно-бытового уклада, нравов, обычаев, природы края, в котором обитает этнос. Самыми многочисленными являются загадки об орудиях труда, о предметах домашнего обихода, о предметах охоты, рыболовства. Хантыйские загадки можно разделить на следующие тематические группы:

1. Вселенная и явления природы.

Торэм шурэс нүвни юх. (хātл);

Хотдаңад пирмәң тәхты (хөсәт);

Юх тый хишем нянь пеләк (тылац);

Нуви сух дәрпийәд, питы сух ювәрщәд (ат па хатл);

Сот хө и ссәм (йиңк);

Ишни идпийн шел вух (йиңк посем) 'Под окном серебряная монета висит' (сосулька);

Патлам хот сүңән ләш дөйәд (йиңк посыйәд).

2. Растительный мир.

Жизнь в тесном и постоянном соприкосновении с природой научила хантов хорошо понимать внутренние ритмы ее жизни, научила любить природу и доверяться ей. Встречаются загадки о разных породах деревьев, о ягодах. Приведем примеры:

И сот хойәд дәматсухи, и сот хойд, нярдунәдты (тәдн сүмәт, нохәр юх, вөнши) 'Сто человек в одежде, другие сто раздетые';

Юх тый сәди-вуди (йөм) 'Вершина дерева сверкает';

Юх тый хүв пос (анши);

Юх тый хураң хинт (нохәр) 'Вершины дерева узорчатый кузов для сбора ягод';

Нёрәм күтәпән вүрты ухшамәң ими омәсәд (мөрәх) 'Посреди болота женщина в красном платке сидит';

Карты хот дыпийән и не дыймәд (нохәр сөм) 'В железном доме одна женщина сгнила';

Сер вөнт, мур вөнт сәмән питы түшәп ики дөд (вөш) 'В дремучем лесу стоит мужчина с черной бордой'.

3. Животный мир.

Хумалхан сот сойәм (вүды хөхәдтыты пәнтәд); Юхан кимәдән кивартум турн дәр дөд (вүды пурты вой);

Юх тый всл довәң хө (даңки);

Семн ән ныты вөн дор кимәд сәй панәт сорнең пернайт (тор пантәт);

Хотд ван, дснәд хүв (савис);

Кев семән, пәлән данәт шурәс ата-хәтлә рөнитдәт (хәшңайт);

Ики түш пүн өхтыйн мәнл (нимсар ими);

Йиңк илпи сәмең калаш (панне);

Мүв күтән лупсәх (мәдәң хүд);

Хөдәм вүрәп шөмдәң юх (сох);

Сот оңтап йиңик ворт пух (дар);

4. Человек и его тело.

В загадках о человеке встречаются почти все предметы и явления, которые связаны с его жизнью и бытом.

Антиәд пунмад мәр ай пухәд най сот мүв худыева яңхсәдз (нумәс) 'Пока он надевал пояс, его младший сын сто божественных земель обходит';

Хойми пүтыйсәң (семңән) 'Котелки с золой';

Ай вон өңхийсәң (нюд вүсәң) 'Мышьи норки';

Тәмиты вантдәм вөд, тумиты вантдәм әнтөм (күншкар) 'С одной стороны посмотрю – есть, с другой посмотрю – нет';

5. Предметы материальной культуры.

Данәт хор сух нюкнөңз ими хөс вет оңәт дүв тәйәд, кәт оңәтдүвнәд лыпашңән 'У женщины в шубе из кожи семи оленей двадцать пять ребер, два ребра вывихнуты (нюки хот);

Амамәтшем, илн сот, номн сот 'Внизу сто, сверху сто (хот хәры, хот даңәд);

Хот питәр щел вух (ишни);

Сот хө и йош (ов дүңк);

Ким хот сүңән вөн турпәп йис хө дөд (шухал);

Каврэм йиңки шорс шопи урэм вухсар ваңкары (пўт нор);

Основным занятием хантов до недавнего времени были охота, рыболовство, оленеводство, поэтому появились загадки, связанные с этими промыслами. Например,

Наң пәдаттэн хө мўв вортәд, йиңк вортәд (ссы);

Ухды көккөк шувийәд, хивийәд (тыншаң);

Амамәтшәм, вўр сот сәм (пидт) 'Сто глаз леса';

Йиңк идпи сот сәм (ходәп) 'Под водой сто глаз';

Итак, загадки чутко отражают хозяйственно-бытовые изменения в жизни народа, являются надежным историческим источником, в котором все своеобразие национально-этнографического мира, который в настоящее время быстро исчезает, так, например, не используются уже при охоте пидт 'перевес' (сеть для ловли уток), редко ставят ссы - ловушка для добычи боровой дичи, не ставят в жилище иухал чувал (традиционная печь).

Синтаксическая структура загадок

Синтаксическая структура загадки представлена простыми /односоставными и двусоставными предложениями/, реже сложными предложениями. Односоставное предложение может быть представлено составом подлежащего:

Хойми нўтмийсәң 'Котелки с золой'; Мўв кўтәп дунсах 'Плоский, как земля в разрезе'; Ай вой өңхийсәң 'Мышинные норки'; Юх кўтәп даиты дунас 'В середине дерева лобаз с мукой'; Көрт вўтпи кәды хөс 'За деревней яркая звезда'; Торәм ссәдәп нәп күр 'С неба спущенная нога лосёнка; Йиңк идпи кўмри хот 'Под водой шумный дом'; Вош кўтәп дытәң юх 'Посередине деревни лиственное дерево';

составом сказуемого: Лор кўтәпн исл вуй ан шөпие нөптмийдә;

Дәпәт дор вантәд.

Загадки представлены также в форме простого двусоставного предложения:

Няд: юри ими и ухшам хир дытия дунмәд 'Четыре ненецкие женщины под одним платком скрылись'; И ики сот инь тәхәд 'Один мужчина сто лепешек бросает'; Хотә ван, дөтәд хўв 'Дом=ее короткий, сени длинные';

И пелкәд рўва, и пелкәд пан 'С одной стороны - обрыв, с другой стороны - песчаный плёс и др.

Структура загадки представляет собой сложное предложение: Нөми сывәсәң-кўрәкәң дәридәң, идпи сот хор шәхрийәд; Нуви сух дәрийәд, шиты сух ювәршәд.

Художественная организация загадок

Отличительной особенностью народной загадки является краткость, лаконичность изложения и образность. Обычно загадка состоит из одного, двух или более суждений и при устной передаче должна хорошо запоминаться. Например: Сот хө и ссәд 'Сто человек одну грудь сосут (букв.: ста человек одна грудь); Торәм шурс нўвни юх 'Небесное дерево с тысячей ветвей'; Хотдәдәд ширмәң тәхты 'На крыше шкура с дырками от личинок; Юх тый хўв нос 'Длинная рукавица вершины дерева'.

Основным стилистическим средством загадки является метафора.

В основе метафоры лежит сопоставление двух явлений /предметов/. Загадки о явлениях природы и окружающей действительности построены в основном на метафорах и сравнениях, связаны с образами человека, животных, предметов быта. В хантыйских загадках загадываемый предмет не называется. Вместо него – его метафорический эквивалент. Например, вместо прямого выражения мысли: "Через горячий котел перекинута узкая ручка котла", мы отмечаем метафору – Каврэм йиңки шорс шопи урэм вухсар ваңкары (пўт нор) – Через кипящее море тощая лиса перегнулась; Йис хө ювтәм нәд вўс нөпәт доль (мойпәр хот ов) – Отверстие от стрелы, пушенной древним человеком, век торчит; Па мўв эвәлт китәм вўна пөщка и пелкәд нуви и пелкәд вўрты (карәң пушәх) – Бочка, отправленная с другой земли, наполнена наполовину белым вином, вторая половина – красным вином. В данных загадках также вместо реального мира – его метафорическое обозначение.

В качестве метафоры в загадках чаще всего выступают существительные. Например:

Йиңк идпи сот сәм (ходәп);

Ям тор ўвты сый дәпәт дор едты сәтәд (шаңкан);

Дор кўтәпн исл вуй ан шөпие нөптмийдә (тохтәң). Метафорами в загадках могут быть также глаголы: Дөмдтам, пундтам акань ова хөхәтәд, мўда хөхәтәд (сәдә); дәпәт дор вантты (пидт хор); Тум мўв эвәлт китәм вөңд тәм мўва юхтәс, тәм мўв эвәлт китәм вөңд тум мўва юхтәс (непек); Турн тый варс тый өхтия хөңхәд, тәм омәсты мўв иса кердәдә (идәм).

По способу создания, соотношения образов реальных и метафорических загадки можно разделить на следующие группы:

1. Один загадываемый предмет сопоставляется с каким-нибудь одним же метафорическим предметом. Например: Сер вөнт, мур вөнт сүңәң вўрты ухшамәң ис холдәд (пөңх); Юхан кимәдн кивартәм турн дәр доль (вўды пурты вой); Пәтләм хоти хот хәр хўват нуви пўл хәтд (тыдәң).

2. Один загадываемый предмет выражается через несколько метафорических предметов, например: Кўтдәп вўс дсәс, кәт пеләк ән дсәс (молиши); Карты вош нўмпийн юх вөң, юх вош нўмпийн тухәд вош (карты нәд); Сыры хойд дольәм тахийән юдта хойд доль (вўды оңәт).

3. Несколько загадываемых предметов сопоставляются с несколькими метафорическими предметами, например:

Карты нсңэл дэвэтэл, сүмэт нсңэл вудытэл (пүт кавард, дыялан нёрьалэды); Төрэм пух, күрөс пух нарэсд, лымэщдал-хумэщдал яклэт (вот на тэпэр). В ряде загадок метафорический заменитель загадываемого предмета не называется, только подразумевается.

Например:

Амамэтшем, слдэң – ит (суд) – Вкусное на свете – одно; Йэдн йитгэди – дадь, вана юхэтдэт – ит (васы күйт) – Вдали войско, вблизи – один; Юх тый сәди-вуди (йөм) – Вершина дерева сверкает; Хот даңэл сәди-вуди (хөсөт); И пелкэл рүва, и пелкэл пан (дайэм).

Итак, в основе построения загадок лежит сопоставление различных предметов по их отдельным качествам и признакам. Можно выделить следующие типы образования метафорических загадок:

1. Предметы сопоставляются на основе их общего внешнего сходства. Например:

Карты мухты сухэм стмал (йинтуп па сухэм) 'Через железо нитка прошла (игла и нитка); И пелкэл рүва, и пелкэл пан (дайэм), в данной загадке говорится о топоре, одна часть топора – обух, он сравнивается с обрывом, другая часть топора сравнивается с плесом, т.к. она покатая.

2. Предметы сопоставляются по цвету. Например:

Сер вонт, мур вонт сүңэн вүшдэм нойэй хө додь (сүмэт лыпэт хойса) – В дремучем лесу стоит мужчина, покрытый желтым сукном (береза с пожелтевшими листьями); Сер вонт, мур вонт сәми нуви ухшамэң ими омәсәд (доныц аңкәд) – Посреди дремучего леса женщина в белом платке сидит (заснеженный пенек); Пәтлам хоти хот хәр хұват нуви пұл хәтд (тыдәщ); Нёрәм күтәни вүрты ухшамәп ими омәсд; (мөрәх).

3. Предметы/явления сближаются на основе признаков их внутренней организации. Например:

Паң пәдат икиле төрәм алмәс (сәсы); Нұм мұв эвәлт тўвам пөшка катсыр вұнайи дедтәм (васы пушәх).

4. Предметы сравниваются по их функции в жизни человека. Например:

Хошәм – ит (идәм) 'Теплое – одно'; Кәт хот күти лавәм өхдые тәдәсийәд (пуләщ) – Между двумя домами санки с углем катают; И хөйл, доийәд, и хөйәд няхәд (онтәпәң няврем) – Один его мужчина висит, второй его мужчина смеется (ребенок в люльке).

Итак, в загадках всевозможные предметы и явления реальной действительности вступают в самые разнообразные отношения и раскрываются с самых разных сторон. Рассмотрев загадки об одном предмете мы видим, какими сторонами, качествами он сопоставляется с другими предметами, как создается загадка.

Мир реальный и мир метафорический в загадках по своей тематике в принципе адекватны, но метафорический мир более разнообразен по своей предметности и более значим в поэтическом отношении. Метафорический мир создает художественную образность, придает загадкам поэтичность.

Сопоставляя загадываемые предметы с предметами, выполняющими функции метафоры, загадка усиливает тот или иной признак реального предмета, делает его более значительным, например: Каврәм йиңки шорс шо пи урәм вухсар ваңкары (пүт нор), в данной загадке котел сравнивается с морем, в котором горячая вода, ручка котла сравнивается с тощей лисой, идущей через это море.

Некоторые загадки строятся на звуковом образе. Звукоинвенторами загадка воспроизводит ритм движения или звука, связанных с умалчиваемым предметом. Например:

Ляты-паты ветсот, ляты-паты хөтсот,

Йөнтәд, йөнтәд сора, вәрәд-вәрәд сора (вүды хөхәлты сыйәд)

'Щёлканье пятисот,

Щёлканье шестисот,

Быстро-быстро шьет,

Быстро-быстро делает,

Күлыты, күлыты кәти, дөңх йәсәң, меңк ясәң нөхәмты хот хө (өхәд) 'Двое скрип-скрип, шестеро молитвы читают';

Ухды көккөк шувийд, хивийд; (тышщаң) 'Безголовая кукушка шумит, свистит'

Часто предметы и явления неживого мира сопоставляются с живыми существами, в этом случае возникают олицетворения. Например:

Пәтлам хот сүңән ләщ дойд 'В темном углу дома болотная птица поёт (вода капает); И икиле үңәд вүсд вона тәд, сәмәд-мухдәд худ кәлдәт (хот дыши); И ики сот наңк аләд (дупас); Питы ухәп сот хө и хоп дышийи уддәт (щераңка хушан); Кәт ими няр вәши сәңхәм эвәлт хәтәмәлрәң (сәм йиңк) – Две женщины с крутого берега скатятся (слезы). В данных загадках капаящая вода сравнивается с пением выпя; лобаз сравнивается с мужчиной, который несет сто листовениц; коробка со спичками сравнивается со стами мужчинами, лежащими в одной избе; слезы сравниваются с двумя женщинами, которые катятся с крутого безлесного обрыва.

Олицетворения одухотворяют неживой мир, придают загадке большую поэтичность, создают яркие образы и картины.

При создании образов в загадках используются числа. Общеизвестно, что у разных народов имеются числа, обладающие определенными магическими свойствами. Магические числа в загадках имеют значение преувеличения, необходимого для заострения внимания. Например:

Спдаң ит; Сот хо н ссэм; Сот хо сэвэрд и хо перэтд 'Сто человек рубят, один ворочает; Ям хо тайэм адты кеши тый лапэт дор слты кэд (вушкүв) 'Меч хорошего хозяина через семь озер видно (купол церкви); Тө рэм шурс нүвпи юх и др.

В основе загадок лежит поэтическое/метафорическое мышление. Загадки возникают из необходимости максимально удовлетворить поэтические потребности народа. Процесс загадывания и отгадывания загадок доставляет несомненное эстетическое наслаждение: мы наслаждаемся красотой народного поэтического мышления, восхищаемся яркими метафорами, смелыми поэтическими ассоциациями загадок, их тонким юмором.

ЛИТЕРАТУРА

1. Словарь литературоведческих терминов. М, Просвещение, 1974.
2. Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957.
3. Хантыйские загадки. Ханты амамэтцет. Khanty Riddles. СПб., ООО «Миралл», 2006..

В.Н. Соловар

Хантыйская сказка

Рассмотрим бытовые и кумулятивные сказки. Стиль бытовой сказки снижен. Художественность создается лаконизмом, использованием речевых богатств повседневного языка. Бытовые сказки предельно приближены к реальной действительности. В них высмеиваются различные пороки людей: глупость, жадность, лень, воровство, непослушание, нечестность, скупость, страх людей перед сверхъестественными силами. Их качества доведены до предельной степени – абсурда, поэтому они всегда предстают в смешном виде. Сюжеты бытовых сказок в основном кратки.

Действие развивается в привычной обстановке: герои сказки заняты повседневными делами. Типичное начало сказок: Имсээн-иксээн вөсээн 'Жили-были муж с женой'.

В сказке Вуйаң хайп «Жирный кулик» рассказывается о том, как старик ставит ловушку для ловли рыбы, проверяет ее. Он добыл с помощью лука и стрелы кулика. Сварили они с женой кулика, жиром наполнили всю посуду. Но жира все больше и больше. Взобрались они на постель. Скоро жиром наполнился весь дом. Так они и захлебнулись в жире. В последнем предложении содержится скрытое поучение. Таким жирным оказался кулик. Ханты знают, что речной кулик очень маленький, в нем нет мяса, а жира тем более. Стоило ли добывать его, да еще и луком и стрелой. Насмешка кроется даже в предложении мужа уколоть кулика иголкой.

В этой сказке высмеивается жадность супругов. Они наказаны за то, что были неразумны, не потрудились искать дичь подальше от своего жилья, хотели насытиться маленькой птичкой. Гиперболизация доведена до высшей точки: оказывается, от кулика бывает очень много жира, что даже можно утонуть в нем.

В сказке Пáдтапаң ики «Трусливый мужик» рассказывается о том, как жена поставила тесто и ушла в соседний дом. Тесто поднялось и выплыло из посуды. Муж услышал звук падающего теста, испугался, бросил в ту сторону топор и кинулся к двери. Но зацепился за дверную ручку. Так и висел, пока жена не пришла. В сказке высмеивается трусость, вера в сверхъестественные силы, глупость мужа. Эта короткая сказка оживает за счет диалога мужа с предполагаемым сверхъестественным существом и женой.

В сказке о женщине-кукушке порицается лень, непослушание детей. Сказка поясняет детям, почему в настоящее время кукушка не вьет гнезда и подбрасывает своих птенцов трясогузке и йомдстис. Эта сказка близка к мифам, так как в ней есть превращение женщины в птицу.

В бытовые сказки мы включаем также сюжеты о проделках хитрецов. Такие сюжеты являются мировыми. В хантыйской сказке главным действующим лицом-плутом является Кавц «проказник». Все, что делает плут, основано на обмане. В сказке наблюдается система повторений. Сравним два варианта этой сказки. В варианте А Кавц живет с матерью, но в его проделках ему помогает жена. В первый раз он продает чудесный котел, который кипит прямо на снегу. Во второй раз он продает чудесный нож, который умеет заставить нерасторопную жену быстро готовить еду. В результате котел оказался обыкновенным, жен своих они зарезали. Плу-та призывают на суд к царю, к шее ему привязывают камень, загалькивают плута в бочку, чтобы бросить его в реку. Но мимо шел поп и услышал, что в бочке кто-то чем-то брякает. Хитрец сообщает ему, что он считает в темноте деньги. Поп открыл бочку и сел туда вместо плута. Плут забил бочку гвоздями, и пона утром бросили в реку. Хитрец является к попаде и говорит: «Батюшка просит мешок золота». Попадья дает ему мешок золота, и хитрец отправляется к царю, чтобы сообщить ему, мол, ты приказал меня бросить в реку, меня отпустили и денег дали. Царь отправляется туда же, а его дочь достается плуту.

В данной сказке наблюдается заимствование из русских социально-бытовых сказок, мы видим отрицательное отношение к царю, попу. Высмеивается их жадность, глупость; как можно считать деньги в темноте, кто может утопленного наградить деньгами и отпустить. В сказке царь и поп наказаны.

В варианте Б рассказывается о жене и муже Кавц. В варианте А жена подчиняется мужу, здесь же они как бы действуют сообща. В первый раз они продают собаку, которая, якобы, сама ходит в лес и приносит дичь, зверей. Во второй раз он продает такой же чудесный нож. И жена становится проворной, как быстрый соболь.

Сыновья Вошэң ворт ики только после второго случая поняли, что они обмануты.

Плут собирается с женой в гости, ведь у Тонтон ики есть две красивые дочери. Он опять что-то замышляет. Он убивает жену, но так это обыгрывает, что никто об этом не догадался. Когда он понимает, что младшая дочь Тонтон ики что-то поняла, он отрезает ей язык. Тут призывают мудрую колдунью, чтобы та раскрыла, что же происходит. Но в этот момент плут устраивает панику, все выбегают на улицу, а он в этот момент опрокидывает слепую старушку головой в горячий котел. Хитрец придумывает, как успокоить ее сыновей, он и их обманывает, в конце сказки он получает все их добро. И до сих пор возит их добро к себе.

В обоих вариантах сказки плут обладает предвидением, уже в начале сказки он знает, что к нему придут гости, у него уже готов план действий. Плут совершает зло, но оно остается ненаказуемым, он всегда в выигрыше.

Творцы сказок о плутах дают героям ум, веселый нрав, острый язык.

Основные средства раскрытия образов в бытовой сказке – гипербола, эпитет, приемы контраста и сатиры. Глупость героев преувеличена и доведена до невероятных размеров. Кавц активен, умен, он проявляет необычайную хитрость, изворотливость. Его не наказывают даже после преступлений. Народ любит его. Сказка смеется не над плутом, а над теми, кто попадает на проделки хитреца, кто верит всяким чудесам.

Бытовые сказки направлены на разоблачение общечеловеческих пороков и недостатков.

К кумулятивным сказкам мы относим сказки типа Шовэрле «Зайчишка» и Тепалле «Желудочек». Основной художественный прием этих сказок состоит в повторении одних и тех же действий, пока эта цепь не замыкается. Сказки «Шовэрле» и «Тепалле» представляют собой чистую схему. Они делятся на однотипные короткие предложения, обе сказки состоят почти из одних диалогов.

В короткой экспозиции сказки «Тепалле» повествуется о том, как живет Тепалле. Он занят повседневными делами: рыбачит с помощью ловушки «пуд», добыл щуку, сварил ее, съел и лег на солнце. Солнце стянуло ему живот. Далее идет кумуляция. Тепалле идет к Солнцу, Тучам, к Северному ветру, к Большой горе, Змею, Собаке, к его Хозяину, к Огню и Воды. Тепалле повторяет при этом один и тот же вопрос: «Ты, действительно, велик?» Каждый из девяти опрашиваемых отвечает с достоинством: «Да, я велик, но тот (туча, ветер, большая гора и т.д.) более велик, чем я».

Последним звеном в цепи является Вода. Вода наказывает его молча. Она не отвечает на его дерзкий вопрос.

Сказка осуждает высокомерие, учит не перекладывать свою вину на другого, уважать других и справедливо оценивать их заслуги.

Сказка «Шовэрле» не содержит значительных событий. Композиция сказки проста, она состоит из экспозиции, из кумуляции и из финала. Сказка начинается с самого обыкновенного случая, но это событие приводит к нарастанию отрицательных явлений. Зайчишка ел осоку и порезал губу. За экспозицией следует цепь (кумуляция). Создание цепи вызвано тем, что зайчишка обращается к огню, воде, большому бобру, к мужчинам со стрелами и луками, к мышам. Нарастанию напряжения способствует повторение совершенно одинаковых конструкций. При присоединении каждого нового звена повторяются все предыдущие. Каждый из героев спрашивает, какая же вина у тех, кого нужно наказывать. Высшей точкой напряжения является жалость, которую проявили мыши. Именно они пожалели зайчишку и побежали поргнать стрелы мужчин. С этого момента действие разворачивается в обратном порядке с увеличившейся скоростью. Предложения очень кратки и тяготеют к рифме, к стихам.

Такие сказки, несомненно, предназначены для детей. Сказка Шовэрле имеет четыре повтора, которые различаются только присоединением новых героев. Повторы содействуют лучшему пониманию и запоминанию текста.

Итак, композиция сказки организована цепочным присоединением, но затем действие доходит до мышей и разворачивается в обратную сторону. Действие сказки начинается с обращения зайчишки к огню и заканчивается действием огня. Заяц в начале сказки порезал губу, а в конце сказки у него обгорели кончики ушей и лапки. И только в конце становится ясно, что не случайно в начале сказки заяц порезал губу. Он как бы дважды наказан за то, что натравливал всех героев сказки друг на друга. Нарастание событий происходит только из-за того, что он порезал губу. Каждый из героев пытается дать резкую оценку его поведению, но он не слушает никого. Заяц, оказывается, не только не осмотрителен, но и очень жаден, что подчеркивается четыре раза. Заяц ищет виноватого, но не желает задуматься, что никто, кроме него не виноват. И только маленькие мыши, которые его пожалели, привели зайчишку к еще большему злу. Жалость, оказывается, бывает причиной зла. И зло в конце сказки все-таки наказано.

Сказка Шовэрле интересна и жива еще потому, что здесь говорят, чувствуют, действуют и думают природные стихии: вода, огонь, а также животные и люди. В этой сказке они живут рядом, зависят друг от друга.

За внешней простой формой скрыта глубочайшая мысль о гармонии в природе, о том, что нарушить ее очень легко, и эта гармония зависит от разумного поведения каждого.

Литература

1. Ведерникова Н.М. Русская народная сказка. М., «Наука», 1975.
2. Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, изд-во Томского университета, 1966.

3. Пропп В.Я. Поэтика фольклора, М., «Лабиринт», 1998.
4. Цыбикова Б.-Х.Б. Бурятские бытовые сказки: АКД. Улан-Удэ, 1993.

В.Н.Соловар

Фразеологизмы хантыйского языка, связанные с укладом жизни и обычаями

Фразеологическая единица обладает семантической целостностью, особым фразеологическим значением, не является суммой значений ее компонентов. Фразеология хантыйского языка тесно связана с укладом жизни народа, этническими и культурными традициями, его мировосприятием и психологией.

Мы рассмотрим фразеологизмы, которые отражают особенности духовной жизни ханты. Фразеологизмы чаще всего образуются в результате метафорического или метонимического переосмысления всего свободного словосочетания, например: *нүмэса нушты* 'запомнить' (букв.: положить в мысль). Такие обороты возникают, обычно, в разговорной речи. В основе их лежат наблюдения человека над окружающей действительностью, наблюдения за повадками животных, птиц. Затем они используются для характеристики человека: *пушши кеджи* 'сплетница' (букв.: сорога со сплетнями) – сорога (вид рыбы) очень быстро меняет место пребывания, что послужило появлению данной метафоры. *Наң амп недри* 'Твоя собачья жадность' – так говорят жадному, прожорливому человеку, не знающему меры в еде.

Аппа-сава версайам 'Оскорбили' (букв.: собакой-сорокой сделали); *Дүв ай вой доп хурыйс* 'Жадный' (букв.: образ мышинной жилы); *Лук ики* 'Бесчувственный' (букв.: глухарь (кликча человека)).

Многие устойчивые выражения сохранились в фольклоре, исчезнув из разговорной речи, например: *Нёрал хор кўр эвтсэв, вонт хор кўр эвтсэв* 'Мы охотились (букв.: болотного зверя ногу резали, лесного зверя ногу резали)'; *Дүй тый, паң тый пўл* 'Мало (букв.: кусочек кончика пальца, кончика большого пальца)' и др.

Понимание устройства мироздания отражено во многих устойчивых сочетаниях, называющих небесные тела, например:

Мош хо хур (букв.: облик мужчины Мош); *Кўраң вой (хур)* 'Большая медведица' (букв.: образ лоса). В обско-угорском фольклоре существует миф о лосе, которого догоняет на лыжах Мош хо (видимо, представитель фратрии Мош). Этот же этноним встречается во фразеологическом сращении *Мош хо нымдэң пйит* 'Млечный путь' (букв.: лыжный след мужчины Мош); *Ат тотьлыты хо* 'Вега?'; *Адэң хоньз нос* 'Знак утренней зари'. Возможно метафорическое переосмысление свободного словосочетания, например: *Пайрэ түт* 'Молния' (букв.: грозы огонь); *Торам түт* 'Северное сияние' (букв.: неба огонь); *Нуд юх* 'Радуга' произошло от *нудэсты мх* 'Орудие для снятия мездры со шкур' (данное орудие имеет сходство по форме с радугой). Словосочетание при переходе во фразеологизм подверглось фузии. *Сотпи кәр* 'Созвездие ножи'; *Мош не хот пай* 'Женщины Мош дом'; *Пур вудпи кәр* 'Возничий?'

Рассмотрим фразеологизмы, связанные с обычаями и традициями. Многие фразеологизмы связаны с табу, при этом запретное слово заменялось эвфемизмами, например: *Ай хота питэс* 'Началась менструация' (букв.: в маленький дом попала); во время менструации женщина жила отдельно в специальном маленьком домике; *Ким питэс* 'Началась менструация' (букв.: наружу вышла); *Кўрд морыйдэс* 'Началась менструация' (букв.: нога сломалась).

Как видно из примеров, перечисленные фразеологизмы синонимичны. Приведем еще примеры: *Вудьман вадты* (букв.: прекратив жить), *эз мйанман вадты* (букв.: вдале ушедши жить), *Па щира водты / Па щира водты* (букв.: по-другому жить), *Мошца водты / Кайица водты* (букв.: больной жить) – так говорят о беременности женщины, так как на эту тему налагалось табу для сохранения потомства от плохого влияния. В данных примерах мы наблюдаем лексические, грамматические вариации.

С народными поверьями связаны фразеологизмы: *Коккөкөн атам вантэз* 'Кукушка предвещает плохое' (букв.: Кукушка плохое видит). Кукушка не вьет гнезда, не выкармливает птенцов, поэтому с ней связаны плохие приметы, проклятия, например: *Няд хот сўңен коккөкөн ат дөйдэйт* 'Пусть этот род прекратится' (букв.: пусть четыре угла дома кукушка обпоет) – древнее проклятие сохранилось в фольклоре.

Огонь почитался у хантов, как божественное начало, это подтверждают и фразеологизмы, например: *Түт импе, пайдадан вон йиңкән ад увдайңән* 'Огонь – женщина, уши твои большой огонь, пусть не зальет'. *Түт импе семен давдэ* 'Огонь-женщина, побереги глаз' – эти слова необходимо было произнести прежде, чем лить воду в огонь или что-либо бросить в него.

Рассмотрим еще примеры: *Нуши дов шйни эвэрт питы дов шйниа омэсдэм* (букв.: со спины белого коня на спину черного коня сажусь) – так говорили, когда впервые после зимы, весной садились в лодку, при этом каждый обрызгивал голову водой, оберегая тем самым себя от несчастья на воде. *Имэртыйэм овэң юхан овэда юхтэс, доңх сем питмаң вон дор, кэрт сем питмаң вон дор* 'Наконец он приехал к устью реки, к красному большому озеру' (букв.: к озеру, на которое упали глаза бога, на которое упали глаза богини); *Йиңцута питты* 'Утонуть' (букв.: попасть в выпиваемое, т.е. в воду), здесь прослеживается связь с явлением табу, поэтому использовались эвфемизмы; *Дюхидэс* 'Умер' (букв.: смылся); *Щи үш эвэрт аиндэд йд эвтэсэйтэйт, ата йш,*

кортэди иедна хэд 'С этих пор собаки перестали лаять (букв.: ночью в деревне тишина, комар умирает, слышно)'; *Кāt мўв кўта хойты, Хуй кāt мўв кўта хойса – хунтас* 'Кого ранили (не до конца попали) (букв.: между двумя землями попали – убежал)'.
Сравните синонимичный фразеологизм: *Муйкел нартэн мўн ютеви шок вантэд кāt мўв кўт водэсыйэн* 'Сколько еще поколений после нас будет горе испытывать в ненормальной жизни' (букв.: в жизни между двумя землями); *Сем ванты тарэм шартэт водэт* 'Есть сильные способы колдовства' (букв.: глаза видеть), этот фразеологизм связан с этническими способами предсказания (гадания) каких-либо событий; *Тām ветьша нитдэв ки, вошев эви, пух поди тэмдря* 'Если сейчас начнем драться, то город наш разрушим (букв.: засыпаем гнилыми щепками)'. Это означало, что борющиеся разрушат город до такой степени, что он будет представлять мелкие кусочки гнилого дерева. Древесную труху клали в люльку ребенка, чтобы она впитывала влагу.

Многие фразеологизмы дают характеристику человеку, его качествам, например: *Водты вўсэ а́нто́м* 'Жить не умеет (букв.: жить дыры=его нет)'; *Водты вўсэ а́н тāйэд* 'Жить не умеет' (букв.: жить дыры не имеет); *Вўсды ут* 'Глупый, бестолковый' (букв.: бездырый); *Ропитты вўсэ а́нто́м* 'Работать не умеет' (букв.: работать дыры=его нет). Общая семантика сочетания – неумение что-либо делать. Ясно, что в мировоззрении хантов отсутствие дыры, отверстия характеризует человека отрицательно, ср. рус. *У тебя что, голова дырявая? Ветер в голове*.

Как видно из примеров, это фразеологическое сращение имеет синонимы, оно сочетается почти со всеми глаголами, например: *Вонтыйтты вўсэн а́нто, ма хāнлэм; Няхты вўсэн на а́нто, нāрты вўсэн на а́нто; Юх нāдэт дозь* 'Стоит без дела (букв.: в рост дерева стоит)'; *Имед дьк сүхэд мāнэс* 'Жена перестала сердиться' (букв.: жены злая кожа ушла); *Имед дьк сүхи ким стмэс* 'Жена, обозлившись, вышла (букв.: жена в злой коже (шкуре) вышла)'; *Иядэм шотн пунэртэд* 'Говорит на средне-обском диалекте' (букв.: половиной языка говорит); *Дўн дупам ясэд тэд мўва а́н мāнэд* 'На него можно положиться, он надежный' (букв.: слова, сказанные им просто в землю не уйдут); *Йоци изта похэдэ* 'Не сидит спокойно' (букв.: острием снизу колят); *Пеэдэз вўсыйэт* 'Сглазили' (букв.: душу взяли) – человек при этом сильно болеет; *Ши иеден кўпэдэдэз сзы мāнэд* 'Очень довольна' (букв.: выше половины этой женщины идет); *Ув хө, ват хө* 'Легкомысленный, непостоянный' (букв.: мужчина течения, мужчина ветра) – данное качество человека сравнивается с течением реки, с ветром; он (человек) так же меняет свои решения, поведение, как ветер, как течение реки уносит все прочь, вдаль. *Вонт юх, вўр юх хурасэн* 'Сдержанный, терпеливый' (букв.: как дерево леса, как дерево узкой полосы леса); *Дўн водэсэди тарэм ецадт додьэдт* 'Они хорошо живут, достойно' (букв.: они в жизни прямо перед небом, вселенной стоят); *Мўн ици кўти йоши вўшат пунпан ици амэсэдэв* 'Мы между тем сидим, бездельничая (букв.: сложив руки)'; *Иса ссм лāп хāтвирман дўв хуцада мāна* 'Смело иди (букв.: глаза закрыв)'; *Шитэн на сүхэп ут* (букв.: другую кожу имеющий), *Па сүх пелэка йис* (букв.: стал другой стороной шкуры, ткани), *Па сүха йис* (букв.: другой шкурой, тканью стал) 'Сошел с ума, вышел из себя, стал нервным, вспыльчивым, т.е. изменился в плохую сторону'.

Фразеологизмы описывают психическое состояние человека. Как видим, имеется три синонимичных примера, они варьируют грамматически, лексически: *Мўв хуйат* 'Угрюмый, одинокий (букв.: земляной человек, т.е. смотрит в землю)'; *Йошэда юхтэс*. *Ин икеди па йошэд лāп вўсы*. *Иса кўти вана ици юхтэс* 'Разозлился (букв.: промежуток=их коротким стал, т.е. расстояние между ними укоротилось, уменьшилось)'; *Дўн акаль хотада ици дўцэс* 'Он чувствует себя неловко (букв.: в дом куклы влез, т.е. старается быть меньше, незаметнее)'; *Пасэдэз дайэм лонх иты мāнэд* 'Он говорил убедительно (букв.: слово=его, как обух топора идет)'; *Иса ици кўти а́д стэд, а́д дўцэд* 'Как ни в чем не бывало ходит (букв.: между тем просто выходит, просто входит)'; *Пўй кўшиэм тыдэдэз хўвэдэс* 'Болтает, треплется' (букв.: месяц чесания зада всплыл).

Представляют интерес фразеологизмы, в состав которых входит имя существительное *пумэс*, *Пумэса пунты* 'Запомнить' (букв.: класть в мысль, ум); *Пумэсэз ед пунэ* 'Думай о будущем (букв.: мысль, ум дальше положи)'; *Пумэсэди хўва пунэдэи* 'Думайте о будущем' (букв.: мысли далеко положите) – в данных примерах наблюдаем лексическую синонимию – положить дальше, положить далеко, грамматические изменения возможны для двух других компонентов данного устойчивого сочетания.

Пумэс верты 'Подумать (букв.: мысль сделать)'; *Пумэсэм ици мāнэмэс* 'Подумал (букв.: мысль туда ушла)', семантика этих примеров совпадает, хотя имеются грамматические и лексические различия; *Пумэсэд кāши кем хуйат* 'Человек, который беспокоится, волнуется (букв.: мысль близкая боли)'; *Дўн иси́к ван (рыш) пумэсэи* 'Он плаксивый' (букв.: мысль его короткая); *Пумэсэд вана йис* 'Он скоро заплачет (букв.: мысль=его стала короткой)'.
✦

Как видим, два последних примера синонимичны.

Структура фразеологизмов представлена:

1. фразеологизмами, структурно равнозначными словосочетанию: а) именными, например: *Вўсды ут* 'Глупый, бестолковый' (букв.: бездырый предмет, человек); *Дўд вўйэм сүхэдэз* 'Одежда, в которой человек умер (букв.: дух взявшая одежда)'; *Поры хирьэ* 'Сердитый' (букв.: мешочек икры); *Пирэи икев хуцад кāt кан* 'Старик что-то не в духе (букв.: два желания)';

б) глагольные, например: *Хот вүс тохэртэ* 'После похорон кого-либо принести в жертву животное или птицу' (букв.: закрыть дыру дома); *Кат мүй күта хойты* 'Не до конца попасть'; *Пасан катдалэн* 'Держите стой'; *Там сем тум сем рундэмаз мар* 'Пока моргал';

в) междометные, например: *Хута додь* 'Да где тебе' (букв.: где стоит) выражает недоверие, неуверенность.

2. фразеологизмами, имеющими структуру предложения, например: *Дүй хүд дэты вүед анта* 'Он не может есть рыбу, не умеет (букв.: у него нет дыры есть рыбу)'; *Нумсэд дузад* 'Стал добрее, мягче' (букв.: мысль=его тает); *Ух тунэл* 'Молится' (букв.: голову кладет); *Айен бурца именэн ыадаман тасы* 'Ребенок стал говорить' (букв.: малышу ворона язык принесла); *Дюхидэс* 'Умер' (букв.: смылся).

Следуя классификации В.В. Вишгородова, основанной на различной степени идиоматичности компонентов в составе фразеологизма, мы выделяем в хантыйском языке: 1) Фразеологические сращения, например: *Вуж ицэммтэс* 'Исчез' (букв.: в жир растопился); *Вүсды ут*; *Няд хот сүңен көккөкэн ат дойдайэт*; *Пудши кедши*; *Муй поңх дессэн?*; *Күрэд мөрыйэс*; *Йошэн идта похэлда*; *Адтэм аңки* 'Социальная мать, которая несла новорожденного из дома, где он родился' (букв.: несшая мать); *Адтэм пух (эви)* 'Сын (дочь), которых несла адтэм аңки в общинный дом из ай хот'; *Нумэса пунты*.

1. Фразеологические сочетания, например: *Хур вүты* 'Фотографировать' (букв.: образ брать); *И нурия штеэңэн* 'Поженились' (букв.: в одну постель попали).

Литература

Ширманкина Р.С. Лексикализация фразеологических единиц в эрзянском языке // Лексика и грамматика финно-угорских языков. Саранск. С. 73-77.

В.Н.Соловар

Тексты

Ханты моньш

Имудты арган тарум вош, хон вош вас. Щиты тарум вош, хон вош хуца вэдтади и имсэңан-иксэңан вэддэңан.

Имудты ата йисе, ими няврем ши тайсе. А муй ики вўра, муй ими вўра, ши икиле па ши партса хон хуца, пэп хуца. Ин икилэңки дэматьдэе-пунантэе, тухи ши мәнэе. Ин хэйл дупийл:

- Икиле, муй айкеди юхэтеңи?
 - Муй айкеди юхэтеум, имем няврем тайсе.
 - Няврем тайсе ки, муй неми муй сыйн пундэди. Муй неми, муй сыйн пундрэв, Ети Хэя немэдрэв.
- Я, шитэди ин икилэңки юхи кердэе, юхи мәнэе. Ин имед хуца юхтэе.
- Я, хуты, нявремем муй неми, муй сыйн пунса.
 - Муй неми, муй сыйн пунса, Ети хэя немэтеа.

Щитэңан ед вэдмэтеңан, ед ходмэтеңан, ши вэдмэтеңан. Имудтыин ат күтупа йисе, ими и пух па тайсе. Я щиты, муй ики вўра, муй ими вўра, икиле па ши мәнэе, хон хуца муй пэп хуца. Тухи юхтэе, дупад:

- Имем и пух па тайсе.
 - Я, икиле, пухен Ат Күтуп Хэя немэдрэв.
- Я, шитэди юхи мәнэе. Имед хуца юхтэе.
- Я, хуты нявремем муй неми пунса?
 - Муй неми пунса, ат күтуп хэя немэтеа.

Я, шитэди ед вэдмэтеңан, ед ходмэтеңан. Ши вэдтанан имэдтыин адэң йира ши йисе. Хэньл ши тывэе. Импи и пух па ши тайсе. Щиты, муй ими вўра муй ики вўра, ин ики па ши мәнэе, хон хуца муй пэп хуца. Тухи юхтэе.

- Я хуты, икиле, муй айи-кеди юхэтеңи?
- Муй айи-кеди юхэтеум. Имем и пух па тайсе.
- Адэң Хэя немэдрэв.

- Щитэди юхи мәнэе. Имеди иншэдела:
- Я хуты, нявремем муй неми пунсэн?
 - Адэң Хэньл Хэя немэтеа.

Щитэди ед ходмэтеат, ед вэдмэтеат. Ши вэдтэди күти хон ики хэдум эви тайсе, хэдум эвед худ ши вэтшэсэдэ. Муй идта мәнум ути тэсыит, муй нэмдта мәнум ути тэсыит. Иса худт ши вэтшэсыит. Имэдты арт, и ат хэдум хэ хон икенан тухи ши вохсайт. Хон икен дупийл: «Ши вўш, ма мирем күртэсэе, ның и ат хэдум

хэдүм хэ аи нелы яңхдаты кайшты, мэ эвидам кайшты». Адан Хэньд Хэ лунд: «Кайшты я мандув. Шадга юхатдүв, ух-санал сэварты тэхийн ухев-сандэв шата сэвэрда». Хон ики лунд: «Аи вайтдэдэн ки муй вүра». «Я, шиты ки, па яңхдүв».

Хон ики похатүрд мандмад шивд худас. Таңха, саран хоин мандат. Ин хонан дстутн-муйн дшатты питеайт. Адан Хэньд Хэйд лунд: «Муй, дстутн муй вердүв, и пүнн шай яньшематы хад тэхты мун ши тэсүв». Шитэдн ин хон эх Ас хуват, муй шоре хуват ед довадмасаат. Довадтэдн имадтыин Ас хонан, муй шоре хонан, вантэдн, и хашап тейнд. Вэн яйд педа Адан Хэ лунд: «Я, ювтэ». Ин утд ши юватсэд. Нэдэд мув күгуна аи юхтас, ид керийс. Атд Күтун Хэ яйд педа лунд: «Па нан ювтэ». Күш юватсэд, педал хашап пигара аи юхтас, ид керийс. Ши артан Адан Хэйд юватса хашап мухты педал манас. Хон ики похатүр шадга нух додумтас. Я ши яха вүянтсат, шаен-муен яньшсат, аен-келэн: «Я худга манты эх?» «Хон икен эвед кайши эх». Ши яха вүянтсат, яха манты ши шитсат. Муй Ас хуват мандат, муй шоре хуват мандат. Ши мандэдн ай воша юхатсат, ай воша юхатсат, вүгы катдсат. Ниор доват, мисат тэн шөшидэд. Хога вүянтсат, вадматсат. Я ши вадтэдн Адан Хэйд лунд: «Карты кел паваддүв». Карты кел, таңха, павадты питеат. Карты кел павадтэдн Адан Хэйд лунд: «Тамнты муйнты вадты шитдүв».

Хон ики эхдал педа лунд: «Па яй саты адшантэв муй атам. Эхдал лунд: «Па муй атам. Ма вэн яйм вэн яйм ат вад, ай яйм ай яйм ат вад. Хон ики похатүр лунд: «Нан мет ай яйм вад». «Ма мет ай ат ваддүм». Эхдал лунд: «Шиты ки шиты». Эхдал карты кел павадты мансат. Дстут каварты мет вэн яйд юдн хайсэд. Мис хога яңхас, вуняшак мис хурас, вэн мухты пүтд нык тэхартсэд. Ши пүтд кавартман омасд. Ас педа вантыис, мухты арт турны эхдат стсат, йисат. Вантыйд: исмэдты ути аи талдайт, дыв саттэда йидат, тал эхдат. Турны эхдат йисат, йисат, мис хот хонан шин омассат. И икилэңки турны эхад сам эвэдт ид керийс. Түшан хурнед ишта талдэд. Шитэдн турны эхаддэд тэхсэд, тэхсэд, и турны эхад ши мулсалас. Дүв хушада ши йид.

- И, йивадан-аедан па юхаттем ванта ки ваддан, дстем тэхн па там, яньшем тэхн па там. Ин каварты пүтд йирд эвэдт катдумсэд, юхи яньшемсэд, шитдан кимды педа каремас, тум манас. Турн эхадд хуша юхтас. Шитэдн турн эхадн шашн каремас, тал эхад шашан каремас, Ас педа муй шоре педа манас.

Я ши, нэмасыйд, па ши ин рэпитты эхдам юхатдэд, дстут верты хандүм хэ па ши исмэдты аи версум. Шитэдн мис хога хэхатыде, ай мислэңки хуремас, нык мулсэд, пүтд хаш кавармас, хаш антэ. Эхдал юхатсат. Дсты-яньши шитсат, ин Адан Хэ лунд:

- Там мухты пүтэн аи па кавармал.
- Ма ши күш кавартесм, дүв, аднэмда, каврум верд вентам.

Шиты, таңха, эхат хатда йис, па ин эхдал манты шитсат. Адан Хэйд атэдт ши хашас. «Юхи хашүм тэхела тэдэм». Эхдал ким стмелн пихийдмел сатыд: «Ин мухты утд педа түшдан муй хува талддан, муй вана талддан шадха».

Шитдан ин ай ики мис хога яңхас, мис хурас. Пүтд нык мулсэд, пүтд хаш кавармас, хаш антэ. Вантыйдэд: там турны эхдат стсат, йидат. Йисат, йисат, мис хот хонан юхатсат. Турны эхад сам эвэдт и икилэ ким керийс. Турны түшан хурнед ишта талдэд. Турны эхаддэд ши тэхсэд, тэхсэд, и турны эхадд мулсалас. Ин ут дүв хушада ши йид. Юхи дүңемумал саты түшан хурнед эвэдт күншемсэд, лоңхитум юх хэли ши танилмасд.

Я ши, пүтд каврас, эхдал күш давадд, имадт артан эхдал ши юхатсат, дсты-яньши ши шитсат.

- Хув мухты мар па ши яңхсаты, пүтэм каврас, па шохидад дүвдад эвэдт атэдт лакансат.
- А-а-а, юхи хашүм верэв вермев мар.

Дрэмел-яньшмел юпийн лунд: «Мудхатд пүти аи кавартути там ши вадмад». Эхдал лунд: «Там ши. Ин утэн муй юхи егкесэн, муй кешийн пэхэдсэн, ин утэн ид ши нэраласэн. Дрэмел-яньшмел юпийн шитэдн ин карты кел адумсат, ши шашумсат.

Шиты шашсат, имадт артан кев кимда юхатсат. Шив юхтум тэхедн карты кел вэн кев шаша йирсэд. Вэн яйд ики педа лунд:

- Я, нухды педа тэхуме, ин утд күш тэхумасд, муй күгуна аи юхтас, ид керийс. Ай яйд педа лунд: «Я, нан тэхуме».

Шиты мув күгуна аи юхтас, ин кев шанал карты келад мухдн ид керийс. Я шитэдн похатүр ай яйд педа лунд: «Я, нан тэхуме». Күш тэхумасд, инши хайңал вер. Катдумсэд ин кев шаш нухды педа тэхумасд, карты кел одад нух сухнемас. «Я, - лунд, - шың тата вадаты, ма хув яңхдум, ван яңхдум, шадха юхатдум». Ин карты кел хуват нухды педа йошадд ши пунумсэд. Ши манас нухды, нух юхтас, яна па, дөңх күрмаң йаш, мсцк күрмаң йаш вадмад. Ши йашд хуват ши шатл, ши шашас, шашас, имадт арт вантыйд, и тэхийн турн хот, вэре хот омасд. Самал па ши вохда, нухед па ши нотда. Ши мурта тэюммал сатыд. Шив юхи дуңад, хон ики вэн эви шата омасд. Хон ики вэн эви епалт додумтас.

- Э, лунд, - Адан хэ, нан па там пайң мув, вэртан муба муйн тыв адсайн.
- Ханисхэ и муба-йиңка хэн юхатд.

Шитэдн дүв муй шайн яньшасы муй антэ, хуйн вэды.

Ма. - лупад, - иксем ши юхатд, ма иксем И Ухуп йсмаң вой. Дыдаң па хадум йиңкуп пашкайңан тайд, ов кимсләки омәсдәңан.

Ин ай икен ким стмидас, дыдаң йиңкуп, хадум йиңкуп пашкайңад пелшас. Ид ханематы партеа, ид ханемас. Еша вәс, хәддәдз, икед ши юхатмал сатыд. Икед юхи дуңад, хот дышйин тыв манд, тухи мантад сатыд. «А, - лупийд, - ханты хә кәдаң епәд авад, ханисхә кәдаң епәд авад, ма тамхатд аңкем эвәдт ашәм эвәдт ювум сухдам пәссум.

А, шитдән ин ай ики нух додумтас. Ин утд лупад:

- И пұш дсты кәриәраң муй ешадт йид. Ким стдуми, тахантдуми.

Ин шитдән ким етсәңан, ин ут дудни дәйт таймал, тәдта-тудта дәхдыйдәдз, джаксийдәдз, кәт хә юнты кев кев хара йис. Шци нәда питеәңан. Ин утд и одңад сәвәрләдз, и одңад са одгәсд, и одңад сәвәрләдз, и одңад одгәсд. Имәдт артән ин утд ши хошумса.

Ин утд лупад:

- Я, йиңк яньдуми. Ма тум пәшка эвәдт яньдум, пәң там пәшка эвәдт яньша.

Ин ай ики пәшкайд яньшемәсдз. Ин утд лупад: «Там Адәң Хә ши кем йәра йисен, ши кем тарма йисен, там сухмаң мұв, пунгәң мұв аңкед ай вер ән пәкд и йош тыйн нух адумты». Шци артән ин утд күншемәсдз, шойтәд эвәдт кев хара эвәдмәсдз, нюхелд нюхия шұкадас, дұвд дұва шұкадас. Түти әдсәдз, ид манум сүдтмәд ид сәңкәсдз, нух манум сүдтмәд нух сәңкәсдз:

- Ханисхә йисәң нәпәт тывтади тамиты вәдмәди муй ханты не, ханты хә вәдты шир тайд.

Шитдән дұв муй юхи дүңәтдяс, дұв муй әнтә, ин хә ин йәшәд хұват ед шәшимәс. Дұв хұв шәшмәд хуйн вәды, дұв ван шәшмәд хуйн вәды, мулд артән ши сдәд па ши потгы сатыд, сәмд па ши вохты сатыд. Едды пәда вантыйд: турн хот, варс хот омәсд. Шив ши юхтас, юхи дуңад, хон ики күтун эви шәта омәсд. Ин ут ешадт додумтас:

- Э, Адәң Хә, муй адтән ути адсайн, муй тәтән ути тәсийн.

- Эпумты ханисхә и мұва-йиңка хән юхатд.

Дұв муй шәен-хәен яньшас муй әнтә, хон ики күтун эви лупад:

- Ма иксем кәт ухуп сәвуп вой, ши хадум йиңк, дыдаң йиңк пашкайңан пелша, ма иксем мұв тый эвәдт ши кердәд.

Ин ай икен ким стмийд, дыдаң йиңк, хадум йиңк пашкайңад пеләтд. Ид ханематы партеа, ид ханемас. Еша вәс, ин утд юхтас. Хот дышйин тыв мантад сатыд, тухи мантад сатыд. «Ханисхә кәдең епәд авд, - лупийд. Ин нәңад лупад:

- Муй тахи эвәдт кәдең епәд авад, ма аңкем эвәдт, ашәм эвәдт ювум сухдам там хәтд пәссум.

Шци артән Адәң Хә нух додумтас ханемидум тахел эвәдт. Ин утд лупад:

- И пұш дсты кәриәраң пұл ешадт йид.

Шитдән ин утд лупад: «Ким стдуми, тахантдуми.

Ким етсәңан, тахантты питеәңан, ин утд мулхатд хәйд муй вәс, ши кинша йәр сатыд, ши кинша тарум сатыд. И одәң эвәдт сәвәрләдз и одңад одгәсд, и одәң эвәдт сәвәрләдз и одңад одгәсд. Имәдт артән ин утд ши хошумса. «Я, - лупийд, - йиңк яньдуми. Нәң тум пәшка эвәдт яньша, ма там пәшка эвәдт яньдум. Ин Адәң Хә пәшкайд юхи яньшемәсдз. Ин утд еша яньшас, лупад: «Эвсәңан-пухәңан хәнты тұмая, митрая питман». Шци артән ин ай икийн күншемәсы, кев харада эвәдмәсдз. Ин ут лупад: «Ким стдуми, тахантдуми, ким етсәңан тахантты. Ин ут пәтәр ух дәйт таймал, Ин пәтәр ух дәйтәд тәдта-тудта дәхдыйдәсдз, джаксәсдз, кәт хә юнтты кев хара йис. Тахантты ши питеәңан. Мулхатд хәйн муй вәс, ши кинша йәр сатыд, ши кинша тарум сатыд. И одәң эвәдт сәвәрмәдз и одәң эвәдт одгәсд, и одәң эвәдт сәвәрмәдз и одәң эвәдт одгәсд. Ин ут имәдт арт ши хошумса. Хошуммад артән лупийд: «Я, йиңк яньдуми. Нәң тум пәшка эвәдт яньша, ма там пәшка эвәдт яньдум».

Шитдән ин Адәң Хә пәшкайд юхи яньшемәсдз. Ин ут еша яньшас, лупийд:

- Э, хәнты эвсәңан-пухәңан и тұмая и митрая питман.

Ин ут шойтәд эвәдт күншемәсдз, кев харада эвәдмәсдз, васы давадты васы йәш хәри тывса, пидт давадты пидт йәш хәри тывса. Нюхелд нюхия шұкадас, дұвд дұва шұкадас. Түти әдсәдз, ид манум сүдтмәд ид сәңкәсдз, нух манум сүдтмәд нух сәңкәсдз. «Хәнты хә йисәң нәпәт тывты артән ши вәдманән муй ханисхә вәдты шир тайд» Шитдән дұв муй юхи дүңәтдяс, дұв муй әнтә.

Ин ай ики ед шәшимәс. Дұв хұв шәтшад хуйн вәды, дұв ван шәтшад хуйн вәды. Имәдт артән нухәд па ши потда, сәмәд па ши вохты сатыд. Ходты тахи вантыйд. Иддды пәда вантыйд иши турн хот, варс хот омәсд. Шив шотл, юхи дуңад, хон ики ай эви шәта омәсд. Я ши, хон ики ай эви лупад:

- Я, Адәң хә, муй адтән ути адтсайн, муй тәтән ути тәсийн.

- Я, эпумты-пунши ханисхә, и мұва-йиңка хән юхатд.

Дұв муй шәен-хәтән яньшас муй әнтә.

Хон ики ай эви лупад:

- Ма иксем - хадум ухуп сәвәр вой. Нәң дыдаң йиңкуп, хадум йиңкуп пашкайңадан пелша.

Ин ай ики дыдъаң ииңкуп, халдум ииңкуп пашкайыңал пелшас. Ил ханематы партса. Ил ханемас. Ин утл ималт арт ши юхатмад сатыл. Юхи дуңас. Хот дыпийн тыв манл, тухи манл. Лупийл:

- Ханнсах кайаң епал авал.

Ин неңал лупийл:

- Хута ханнсах кайең епал авал? Ма аңкем эвалт, ашем эвалт ювум сухдам пессум.

«Антә», - лупийл.

Ши артан Алаң Хә нух долюмтас. Ин утл лупийл:

- И пұш деты кариерәң пұл ешалт иил. Ким етлумн. тахантлумн.

Ким стсаңан тахантты. Нуви вух дәйт таймал, ин нуви вух дәйтәд талта-тулта дөхдөйдсәл, дьаксәл, кат хә юнтты кев хара йис. Тахантты ши питсаңан. Мудхатл хә муй вәс, ши кинши йәр сатыл, ши кинши тарум сатыл. И олаң эвалт сәвардәл, и олаң олтәс, и олаң эвалт сәвардәл, и олаң олтәс. Мултты артан ин утл ши хошумса. «Я, - лупийл, - ииңк яньдумн, иаң тум пәшка эвалт яньша, ма там пәшка эвалт яньлум».

Ин Алаң Хә ин пәшкайың катлумсәл, юхи яньшемәсәл. Ин утл йеша яньшас, лупал: «Э-э-я, ханты эвсаңан-пухән и тұмая и митрая питман. Там Алаң Хә шикем йәра йис, шикем тарма йис. Там сухман мұв пунтаң мұв аңкәд и йош патын нух адумдәл, па лота омәсәл. Ши артан ин утл шойтал эвалт күншемәсәл, юнтум кев хараңа эвалмәдәл, пилт давалты хә пилт давалты хәрн дуртла, васы давалты хә васы давалты хәрн дуртла. Дүвал дүва шұкалал, нухел нухия шұкалал.

Түтн әлдәл, ил манум сүдмәл ил сәңкәл, нух манум сүдмәл нух сәңкәл:

- Ханты не йисәң нәпәт тывтын, ханты хә йисәң нәпәт тывты пурайн тамиты вадманән муй ханты не, ханты хә вәлты шир вәл.

Щитәдн ин неңал пида манты питсаңан. Ши шотшанән ималт арт неңал инсәсәл:

- Шоп, ның муй митрайн, муй пиши тыв төсыйты?

- Хот шанш хуша хишем-парем ай даращәңки, ай даращәңки дыпийн васы пушәх дуват путалы. Йош патыя омәсәл, нумсән худта пилт, шив тәдыйн. Мұң тувум митрасе ши. Ма манты хуты худ юремәсем.

- Я, ат хәтәл.

Иши шотшанән дәйт тайсаңан, дәйтәдн пеләтсаңан. Шиты хон ики күтәп эви хуша юхәтсаңан, хәдәм хуята йисәт. Хон ики вөн эви хуша юхәтсәт, нәд хуята йисәт. Шиты карт келәда ши юхәтсәт. Ин Алаң хә лупал:

- Муйвүрн йирсаңдәв, ның имет, ма ики. Ма ныңәт сырыя йирдәдам, мет нүмпеләка ма.

Олаң хон ики вөн эви йирәс, шәлта хон ики күтәп эви йирәс, шәлта хон ики ай эви йирәс, шәлта дүв вәлши. Ин әхләдн, таңха, карты келәд талты ши питса. Карты кел талса, талса, ин ин хон ики вөн эви нух ши етәс, таңха. Вөн йил лупал сатыл:

«Хон ики вөн эви шит я ма имем».

Шәлта хон ики күтәп эви етәм арт, ай йил лупал сатыл:

«Хон ики күтәп эви шит я ма имем».

Шиты хон ики ай эви етәм артән хон ики похатүр лупал:

- Хон ики ай эви шит ма имем. Я, карты кел сәвәрмәдәв, ат хәтәл. Мұң хон ики эвет кәнши ән яңхсәв, и лоти вәсәв, мұң юхи юхәтдәв, ух-сапл сәвәрты тахийн ухев-сапләв шәта ши сәвәрә. Ай йил лупал: «Я хуты, сәвәрмәдәв, карты келәд ат хәтәл».

Карты келәд сәвәрмәсы, ши вәшмәсы. Нөмәсәл: ил мандәм, ил питты тахемн шохем шухия шұкалал, дүвем дүва шұкалал. Нухды ки мандәм, ин мөнты неңем лупәм тахия шив дөдә юхәтсәм ки, па шив яңхләм дөдә. Йош патыдал муйдал, шанш ухләд муйдал пулшәңи ши дьаксәл, дьаксәл ин йошәд нухды пәда ши пунәмсәл. Нухды пәда ши ваңкәс, ши ваңкәс, имәлт артән иши тахәда нух юхтәс. Ши йош хувап па ши шәшмәс иши хотд вөнта. Дүв хува шәшмәл хуйн вөды, дув ван шәшмәл хуйн вөды. Ши ин хотәда моньш хә юхтәс.

Тухи юхтәс, хот шанша шәтл. Янапа, хишем-парем даращәңки. Даращәңки нух пұиләл, янапа, васы пушәх дуватты путалы вәдмәл. Йош патыя омәсәл, ин утл йош патын дәриты шәтәм артән ил манмәл ән вәсәл, нух манмәл ән вәсәл, вәшл хонәңән ши ил керийс.

Щитәдн вәхемийс-мухемийс яришек-петнекләңкия йис. И ух пелкәд күншемәдәл - кари пәрийл, и ух пелкәд күншемәдәл, дыйн худийл. Шиты вәш хулы хувап ши шәтл. И тахийн яришекәт-петнекәт үвәт:

- Э, иаң, карәң ухәп ики, мұң хушава тыв юва. Тәта омса. Хон ики эвет ши төсыйт. Хон поры вұна яньдәв.

- Ма сәр па ванашик яңхләм, - лупийл.

Ши күт әхән шаншән похәлда, ши күт әхән елды похәлда. Шиты мәнәс, мәнәс, шиты хон хот вұша питәс. Хон хот ова юхтәс, хон хот дыния питәс. Ов шанша шаншәд нәрман дөдә. Хон ики эви вөн йил пида омәсәл. Хон ики күтәп эви ай йил пида омәсәл. Хон ики ай эви хон ики похатүр пида омәсәл. Путәртдәт, Алаң Хәдә әнтөм, вантә, тарәм дәлх хәри вәдә. Шәлта хон ики ай эви пәсан эвалт ши дөдәмәтәс, ов пәда яңхемидәс, яришек-петнекләңкен йош пеләк эвалт күншемәсәл, пәсан хонәңа наврәдсәл. Хон ики ай эви лупал:

- Ин тарам дадын ведэм хоен ши юхтэс.

Ёхдад ши артэн омэсдэт, сый антом, кий антом. Щитэди хон ики ишти ухэд сэдман омэс, похатүрд партсэд ух-санц сэвэрти тэхия, ухд-санцэд сэвэрсэ.

- Нāң яйцэлан, - лупийд,- муйвүрн дāңхалдн сүтытты, нāң сүтыталы.

- А, муйвүрн сүтытлэдам. мир яңхты, ёх яңхты йөш кāt пелэка ат йирдайһән на ат дольдэцән шāта, ныкды шөтши хөйн дов атэмн ат тāхдайцән, вүтды шөтши хөйн хāнты атэмән ат тāхдайцән. Щиты сэйды олэц, питды олэц шиты ат пāрдэцән. Я, нāң эвэцэлан хөлөң йиңк адтыйдты, хөлөң тāхи дьухитыйдты углэңкия ат вөлдэцән.

Щитэди ин үпэд ики пида вүна муй кāt дāпэт янысэцән, муй хөдэм дāпэт янысэцән. Ши вүнайн яньшман юшийн үпэд ики хон вудэд на дүвэл мāсы, на шүньбэд-хөдэди на үпэд ики юкана ин на ши омэсд. Моньшсм ши етшэс.

Текст сказки записан у Молданова Константина Тихоновича в марте 1989 г. в деревне Юльск Березовского р-на Тюменской области. Запись сделана Соловар В.Н.

Заклички

Пāдэң акнет, айлта водаты, айлта водаты, доваң күр, вояң күр, йом юх сэвэп, анши юх сэвэп вүрдэн хўват тўвалэн. Ма нивремдам ад пāдтапталэн. Сāмдал мāндāt.

Щāңры-хоңра акем ики, сот педца, шуре педца худ девалды, худ яньшады.

Записано у Ерныховой А.Н. (с. Казым)

Путрэт

Пўни хот

Дāңки кāншман яңхтемән олэң сыры на пўни хот вөйтлэсэм.

Сыры тови вөйтлэссм на ши дāңки кāншман шөшийдтем сат, хөд пайн шөтшсм сат кāришэк мўв пай. Ин мўв пая мāнсэм, вантыйддем, пўни хот ов ши вөз шāта, шāлта мўв пайд өхтыя шөшсэм, сўвән ши пөхэдты питесм. Ин шиты сўвән пөхэдтем сат нымэлцэдам идпийн шāта ши ўмемэс. Ши ўмийд... Щитемн рома долэмэсэм, имэдтыйн сыйд ши роммэс. Сыйд роммэм артэн айлта шāши ши вохэлсэм, йеша на долсэм на щитемн ши мāнсэм. Мāнэм щиремн тўңа шөшсэм на Шўнь юхан тыйн дāңки пāптэн шөшийдтем сат Кушма яюм ики шив стмэс. Шāлта шāта иса на ант лупсэм. Иса мāшьяйн тāйсем щитэт вөйтдюем. Иса на ши хāйсэм. Шив па ёхэт ант яңхсэм.

Шāлта ёхэт ям хўват водсмем юшийн па и шив юхэтсэм, иши Шўнь юхан тья мāнсэв, Хўддор Вөнтөн икен пида яха мāнсэв хөдэм хуят. Шив юхэтсэв, дāңкийн шөшидэтем сат мўв хота па юхэтсэм. Ин пўни хотсма юхэтсэм, овэд вөз лоташэк. Овэд кўш похдыйдсэм, иса потэм лāп. Иши нух мāнсэм па ши сўви пөхэдты питесм. Щит сўви пөхэдтем сат па ши ин уг умемэс. Шив долсэм ям хўват. Ши долсэм, долсэм, имудтыйн сыйд ши роммэс. Айлта ид вохэлсэм па иди па еша долсэм. Ши дāңкия шөшсэм. Хātд мār дāңкия яңхсэм, ети юхи юхэтсэм, хөйцэдам антөмцән. Ши пāтлэты питэс. Щиты омэстем са Кўшма яюм ики юхтэс. Шāлта нөмэслэм, муйвүрн лупцэм, лупты ширсм антом.

Имэдтыйн омэссэм, омэссэм, нөмэслэм, нохэр юх дснэс пўл м өрэмэсэм на нигт дўведа шāшэмсэм. Шāлта ин вой мутшэсдэ. "А муй, - лупийд, - пўни хот вөйтсэн". Шāлта ши путэртман омэссэмн, шāлта ети ин Вөнтөнсмн юхтэс, на омэссэв, шай яньсэв, утсэв па шāлта имэдтыйн на ши нохэр юх дснэсн шāшэмсэм. Муй дўв, пўни төтьлэты вөңцэм уг, вөдэд, ши мутшэсдэ. "Нāң муй пўни хот во йтсэн?" Ма лупсэм: "Вөйтсэм. Төняд и пўш па вантсэм, па шив хāйсэм".

Ши шāлта ат хөдсэв, ёхэт хātд шив ши мāнсэв. Шāлта доньш кўд, союм хўват мāнсэв, па намн, союм тый нёрэм хāрэдн, морням пай воэ, өхэддэв шив йирсэв, шāлта кўрн вўты ши мāнсэв. Шāлта ходин кимэдн мин Кўшма саңи ухрел юхэт всрсэмн. Ши юхдэмн муйдэмән мин сырыя ши мāнсэмн. Шāлта Вөнтөнсмн юдта дснэң юх сэврэс па юдта йид. Шāлта тухи юхэтсэмн на шив шөшсэмн хот ова ухрел юхдэмн кўш ид китыйддэдамн, нух рāкэсэт, шор потэм. Кўш еша утсэмн, ов иса антөм. Юхи па кўш ювтыйдсэм. ин Вөнтө немн шāташэк долэс еди, тыв ши хātэмэс. "Муй, - лупийд, - тāmэщ тāхийн пўни хот хон вөлдэд. Нāң потэм ай кўвш кимэддан рупсэмэсэт. Ши сый хөдсэв". Ши нух мāнсмэс тухи хот дāңада ма нух яңхты тāхсма. Ши пөхэдты питесэд сўв юхи. Ин уг шāңкап иди па ши умемэс. Ин уг умемэм са хөхэдман йира ши мāнэс ед. Мин шāта ши долсэмән. Шāлта хуты всрда, худша овэд вөйтда. Щиты хо йцэдам йира мāнсэцән на йирнишэк тута ши долдэцән. Ма ши тыйң юх воңхсэм па нарэмсэм пөхэдты мухадая. Кўш пөхэдсэм, пөхэдсэм мухадая, иса

хот ов ан вөйтсэм. Я ши, хәтлэв еги пса ши питэс, тәд хәтл ван хәтл. Шәдта ма па ши йира партсайм па пушканем муеми едн ши дольдэм. Дын па пур павэрт сэвэрти ши сонгэмсэңэн. Шиты пур павэрт сэвэртсэңэн па шәдта ши хот даңад ши нурсэв пур павэртэн, хот даңдэн лән павэртэн нурсэв. Павэртдад шив келн сэвиман восэт. Шәдта олд шәта. Нюрам сүмэт хотдаңадн тайс. Ин нюрам сүмэт идни эвәлт овал йидпа вермад. Тум хот овал па лән теммад, ширн ши лән ши потса. Шәдта ши овал ан па төхрыйдсэв, ши ширәди пелка ши вос. Дандәд пурн верман вос па ром вәдмад дүв, иса па эхәт сый ан верантас.

Шиты ши вохәдтәсэв, иса ромуммад артэн юхи-муйн хөдәнтсэв, иса ан нохад, роммас, шәдта ши пур павэртдад йира вүсөв па ма ид ши вохәдсэм дыния. Ид вохәдсэм, мүвдәд йира утсэм па ромэммад, шәдта келн пунәдсэм, па нух мәнсэм, нух ши тәдсэв. Ши сүхәсмев етшумән ата ши йис. Атлән па хотхәрәва мәнсэв.

Текст записан у Молданова В.А. в селе Казым Березовского района в 1988 г.

И пугәр тәйдэм. Мүң вантмэм әнто. Кәт хотән көрт. Кәт ими һавремдән пида вәлдәңэн. Икидән вонта мәнсәт даңки вәднәсәдәты. И юкан икәд ими кәт һаврем тәйәд. И юкан имәд и ай һаврем тәйәд.

Ин имәңән күти атма вәддәңән, вөбша әнт вантдәңән. Шиты вәдтан күти и имәд вөюма мәнәс. Йис пур-райн хәнтәт лупийдәдәт: «Ар дөмгүтәң сүмәт аңкәд ад сәвра. Шит Вөнт утәт». Ши күш хути са шөшиәд. Вөнт ут эвәлт ши пәдтамәд. Юхи юхәтәд, па вөн шухалсә хот, вөн пүт нык ихәтдәд, каврәм йиңк кавәртәд. Шәдта каврәм хойәм юхи хәтдәд. Шәдта тум хотәң имәд дүв хушала ши юхәтәд. «Нәң па мулды мушәсан?» Тәм имәд лупад: «Муй ма мушәсэм, икәм хөләң сухләдәд пәсты мөсл». Шәдта ата йис. Ши пәтләс. Имәдтйән хөддәд, кәт һавремәң имән хотн шухләң ши тывәс. Ай һаврем хөддәд. Тәм имән ши дывәсәс, Вөнт Ут ши юхтәс. Пәдман ши омәсәд, һавремәд шанша вүсәд. Шәдта овдәд ай өвиет, ин утд ухәд юхи мстишәмадн, каврәм йиңки өмшиән ши темәтсәдәд. Ин утд түңа питәми ин ампи өхәд кирәс. Шәдта һавремәд дедтәс па ши хунтас. Ванән, адпа, көрт вөс. Көрт хәрия юхтәс, сәдди итгәс, пугәр уш иса әнтөм. Ши көрт эвәлт хуятәт вөхәс. Көртдә ши мәнәс. Тум имәд һавремәңәд пида иса шәпийүмәт. Аңкәд шиңн аңкәдә ух пәшхәд шив өмсәдтәм. Ин һавремәд па шухал рат хонәңа шив өмсәдәс. Шәдта ин имән па юхтәм көртәдә ши мәнәс.

Аңкидәвән шиты ши пәдтапәдтйән: «Ның пәтләман ад хөхәтәдәты, карымийн кәтдәйты».

Пугәртәс Тоголмазова У.Г. Касәм вошн 1988 өдн

Тәм пугәртты пугрем әнто хүв йис пугәр. Хөдәм хотән вөн көрт йохәм. Шәдта мир ши юхтәйдсәт. Ши вөн көрт атәдт тәдгы хәшәс. Шиты тәдгы хәбд, и мулды икидәңки вүдтә ши йид. Шив юхәтәд па кәт хотны тәйәд кирман. И хотәдә дуңәс, түбюх ан тәйәд. Вөнт ут тәмиты омәсәд, күрңәд ова вортмад. Ад тәхәд павәрта вортман омәсәд. Шәдта ин хәнты икән пәдтанән юхәтәд. «Мулды вүрн ким ат юхәтдәм», - иөмәсыйәд. «Тәм хотем түбюх ан тәйәд», - дүв лупәс па ким стәс. Ким питмадн, хөптәңәд шума һавәрдәңән. Хөптәңәд дүвдән-нохидән мөриты муртән ши мәндәңән пәста. Я, шәдта эхәм күтәпа перна шүртәмәд. Ши мәнты ширәдән Амьна вөн көрт эхәма ши юхәтәд. Шив па вәдмәтәд. Пугрем па шив ши мәншәдәс.

Хөс хотән көрт вөс. Увәс Вөрт ики хөс хотән көрта юхәтәд. шәта вөдәм мир худыйәва вәдсәд. Төп пирәш имәңән-иксәңән дыдәңә хәшәсәңән. Ин Увәс Вөрт икән тәм көртән кошәя вөдәм икәд ими имия вүсәд. Дүв кәт пух тәйәд. Ин Увәс Вөрт икән лупад:

– Пухәдәдән ши вәддәдәм.

– Пухәдәдәм ки вәддән, мәнты па тәта вәдә.

Ши хөс хотән көртән вүдәдәд Увәс мүй пәдә худ ши кәкөрмәсыйәт. Ин Увәс Вөрт имәд пәдә лупад: «Пухәдәдән хур дыния өмсәды, дын мүй авәт ад вантсәңән, әнт ад артадәсәңән».

Хүв тәхәд хүв мәнсәт, ван тәхәд ван мәнсәт. Вүды рүбшәнтәты шив ши дөләсәт. Юхан тый дорәд кәрәпсәң. Шәдта ин ими пухәд хур эвәлт ким стдгәсәд. Ин Увәс Вөрт ики ин имәд пәдә хишәмтәс: «Муй пәта һавремәңәдән ким сәдсәдән, дын шәха мүй-йиңк ши артадәдәңән». Ин имәд па лупийәд: «Муй тәмкәм һавремәңән мәншәя вөнтәрән хөн вәддәңән, иши кишты дәңхәдәңән». Увәс Вөрт икән лупад: «Ин һавремәңәдән мүй авәт иши мурт ши артадәдәңән». Шәдта аңкәд лупад: «Тәмкәм һавремәңән муй уш тәйдәңән мүй йиңк артадәты».

Иә, шәдта хүв тәхәд хүв мәнсәт, ван тәхәд ван мәнсәт. Увәс Вөрт икәд вөдты тәхнйә юхәтәдәт. Дәпәт һуки хот дөль. Шив юхәдәд па и ат хөдсәт, шәдта Увәс Вөрт ики лупад: «Тәта ванән хөс хотән көрт вөд, пирәш имәңән-иксәңән шәта вәддәңән, ай пухән шив мәты мөсл, вөн пухән тәта ат хәбд». Шәдта Увәс Вөрт икән көртдәд вантты ши мәнәд. Дүв мәнәд па сора ан юхәтәд.

Пухәд вөнәшәк йис, аңкәд ишьсәсты итл: «Аңка, мүй муй аши тәйсәв?» Шәдта аңкәд пухәд пәдә лупад: «Ашән хөс хотән көртән мирд пида вәдә. Ашән тәта ванән хөс хотән көртән вөд. Пухийә, йәңхә ши хөс хотән көрта, ашән шәта. Ашән шәха, һавремәт йунгдәт, һавремәт кишә пәста хөхәд, һавремәт пида күла ки итл, дүв нүмшәләка итл. Нәң ши ай икән йира вөхә, лупа: «Нәң ма ашәм, аңкәнән вөхсайән, аңкән хуша мәндәмән». Ин вөн пухәд партәм тәхәдә ши мәнәс. Хөс хотән көрта юхтәс, йәна, ашәд шәта ши вәдмад. Вөхты

питсэдэ. Ин ай ики лупад: «Хе, ма аңки хон тайдэм, ма аңкеңодам-ашеңодам тата ши вөлдөңөн». Щадта йайэд лупийэд: «Иаң айа вөдменэн там Увэс Ворт икенэн ад тыв тосыйэн, аңкеми тута нуки хот хуша вөд». Иа, щадта ин ашчед номосыйэд: йа, мандэмэн ки мандэмэн.

Щадта нуки хота юхөтсөңөн, юхи дуңсөңөн, ай пухэд вүты йн манад. Аңкед лупад: «Вүты йүва. Ма пухем нәир». «Хе, ма аңкеңодам-ашеңодам хөс хотөн көртөн вөлдөңөн, пирөщ икеңэн-иксөңөн».

Щадта ин ими ай пухэд педа лупад: «Пухийе, аңкен Ки ма, тадта пулшөң лакса, пулңен ма үңэд вүсема ки питд, нәң ма пухем, аңт ки питд, нәң па хуйат һаврем. Щадта ин ай ики аңкед үңэд вүса пулңэд лаксөддэ, аңкед үңэд вүса пулңэд ракнөс. Щадта аңкед лупад: «Пухие, вүты юва». Пухэд вүты йис, аңкедн эвөмдэсы-мослдэсы. Аңкед лупийэд: «Тадта данөт ма́ра вөтас пойдөм. Нын ашен мўва мана́тн, тадта пухцөн сыйды-хөсды вүты йаңхатн, ашен төрама а́льөм йсцк хөптәрка вүды катдадөн па йухи вангдадөн. Там йсцк хөптәрка вүдөн кирадн, ши мана́тан йит мана́дөн, вүдөн муй иты тўна манд, үккөдөн тывөдт ад таладөн, тухөдт ад таладөн. Карөсаң тыйни Мосөм юхан тый дора тухи юхөтдөтөн. Щадта ша́ха товийа йнд, йицк дант кўта ши дыддөд. Дөды йсрөмтанөн ши хөптәрка вүдөн ша́та хурадөн».

Ин пухцөн ашен мўв педа ши мана́сөңөн. Имөдтыйөн товийа ши йис. Щадта нўр дор йсцкөт ши дуласөт. Ин һаврөмцөн хон вөрсөңөн па дөп вөрсөңөн. Щадта ин юханөн хўват есда́йа ши мандөңөн. Щадта шиты мана́тан кўти ин Мосөм юханөн шөпа карты Варн вөрөм, мātтыри, Увэс вөрт икидан ша́та. И ики вард дөвөд. Ин утөт худ вуйөмтүмөт. Ин ай икед вон дөн вүс па Увэс Ворт икед вон дөнн шаритсөдэ, ши хәдөс. Па өхлад ши нармөдсөдэ дөнн, хуй төса хойса – хәдөс, хуй кәт мўв кўта хойса – хунтас. Ин ай иксөң хонөн вар сўң эвөдт тәдсөдөн, па ши дөдсөңөн хөпөна.

Шиты мана́тан кўти йайэд лупад: «Тата ши, ида́мпа, көрт вудэв там ай ваншаң тәхийөн». Шив вүты катдөсөңөн, вүты шөшөсөңөн, и хотые хуша тўт сўдмие нух етд. Шив юхи дуңсөңөн, мātтыри, пирөщ икеңэн-иксөңөн тўти ши хөрдэты вўбшөмад. Щадта ин ай икеңөн лупдөңөн: «Шашөңөн-шатышашөңөн, нын?» Ин шашөңөд-шатышашөңөд лупдөңөн: «Хидыйсөңөн, муй нын юхөтсөтөн?»

Йэд хөдмөтсөт, йэд вөдмөтсөт. Щадта ай хиддэ шатышашөд педа лупад: «Шатышаша, ма нөсмө муй?» Шатышашөд лупад: «Ма нөмен а́н вөдөм муй, вөдты-хөдты питдөн па нөм вөйтдөн». Шатышашөд педа лупад: «Мана́ем хўд вөдпәсдөты няш вөра». Шатышашөдн няшн вөрда́йцөн. Йайэдөн йаңхдөңөн юхана, хўды вөлдөңөн, хўды кәрие юхи алдөңөн. Шатышашөд лупад: «Па нәң ай хидые, нөм ки а́нт тәйсөн, Юхды Нэрэм Нөрмаң Вөрта нәң вөда. Хөнты йисн ака́нь вөшшөн иөңөң мухэд, ака́нь вөшшөн хөйөң мухэд мўдөттыйөн Мосөм тый икия өмса».

Путәртэс Тоголмазова У.Г. Касөм вошн 1988 өдн

Кавиц

Кавицөңки аңкед пида вөс. Имөдтыйн хөддөдэ, мойөң утөтөн ши йнды. Щухал эвөдт кавөртты пўт адемөддэ, дөныша өмсөддөдэ. Мойөң утцөд юхөтдөңөн, вангдаңөн: дөныц өхтыйөн пўт кавөрад. Ин пўтд Кавөцил адемөддэ, юхи төддэ. Мойдөты өхцөд юхи ши вөхдөдэ: «Юватөн, пўтөм ши йөтшөс».

Юхи дуңдөңөн. Пўт дөдөт. Ин хөйцөн ши лупдөңөн: «Пўтөн тыныйе». Вангдадөн, ям пўт. Дўв а́нт тыныдөддэ: «Там пўтөм мана́ем мосд. Вөнта мана́дөм па пўтөм такда муйнты вөлдөм».

Пўтд ши тыныдөддэ. Хөйцөн ши мандөңөн. Имөд педа лупад: «Йөша вөд хөйцөн юхды ши юхөтдөңөн».

Имөд сапөд кәды хирн йирдөдэ: «Щә́ха хөйцөн юхөттөнөн ма нә́нты шай кавөртты партдөм. Нә́ң ад хөдөнта. Хөдмит пўш луптөмөн нә́ң хушена йидөм па сапдөн шөпа эвөтдөм». Ин ут ид ши ракнөд. Щи үвөд.

Ин хөйцөн ши йидцөн, дыкцөн. Муйнты путрөмөсцөн, шиты ши вөрсөңөн.

Ин Кавиц и үвөд:

– Тә́ха, шай кавөрта! Нә́ң па ид худты удөсн.

Имөд а́нт па хөдөнтөд, Хөдмит пўш үвөтмөд юпийөн ин имөда көшгэд пида ши шә́көд. Ин имөд нух һавөрмөд, шай кавөртты питд. «Вөр кә́дөн нух еса́дөсөм па вөдши питсөн кавөртты». Ин хөйцөн Көши вөхты питсөңөн. Көшгэд тынысөддэ.

Шиты ин вөн шухлөңа ши питсөңөн ин хөйцөн. Пўтдөн шўкәтсөңөн. Имөдөн вөдсөңөн. Щадта Кавиц хон ики хуша сўтытты ши төды. Хон икийн сапдөд көшн йирты партда па Аса ши есөдда, һөщкайа сөңкда па Ас хөнөңа ши төды. Пә́тлама йнд. Дўв көви һөщка дыпийн юнтөд.

И хө мухты шөшөд па ши сый хөддөдэ. «Хуй ша́та? – нышөсдөдэ. «Ма пә́тла́м тә́хийн вух дўрөддөм. – Кавицен йәсөддэ».

Тумийн һөщка һөлка ши пунда. Щадта дўв юкөнөда һөп ики дыпийа өмөсөд. Нөн икед һөщкайөн өмөсөд, па лупад: «Нөмөдты вух тә́та йитөм».

Кавицен лупад: «Пә́тла́ма йнд па шывөддөңөн».

Ин хө йира ши питэс.

Адэжа пөп икен йиука ши китда, күйш үвэд: «Ма Кавиш хөн!»

Кавиш пөп имед хуца мэнд. «Пөп ашем ики сорни вух хир вохэс». Тум имеди вухи хирн ши мэсы. Ши хирд пида хөн икел хуша мэнас па лупэд: «Мэнты йиука вушкийдсэн, ма вухи мэсийэм па есэдсайэм».

Ин хөн ики сонгэмэс и шив. Шорэса ши есэдса. Кавиш хөн эви йоша ши павэтсэдэ.

Моньшэс Г.А. Пендахова.

Нспека ханшман вөд 1989 оди

Хусэн хө Йихэн хө Суваң вөрт

Йайиңэн па апэлне вөддэт. Апэлэд мэнд нарс йүх верты йүх эвэтты. Шанш мэдат тохиэм мэд йөш хүват мэнд. Хүв мэнас, муй ван мэнас, вандэдэ: мыва омсэм күд йүх нурахэн мудты арат дүвшүк, ханнэхө дүвшүк.

Юхэд сэвэрдэдэ, ид питтади овэт хон вуда овэтда, хумлат хон вуда хумлатда. Юхэд сэвэрдэдэ, нарс юх верэд, юхи мэнд. Нарэсты питд. Дүв нарэсты рүвэдэн дэпјэд, хотд пөшасд тел дунда күрәң, тухдәң во-ятн; ханты ки вөс, ханты юхтэс. Шиты хүв-ван нарэсэс, имэдтийэн хө кат пух юхи дундәңэн: «Йайиңэн давэлдайн, өхэд өхтийэн давдэсман омэсэд».

Шиты шурэмэд, нух долдэмэд. Апэлнэјэдэн йит есэдда, дүвела күншэмэд, ов вөнта тэдэсэд. Йайэдн шухрийэн доньшэмда па ши пјэрэд. Ши юпийэн Ким ши етэд, йайэд икийэн давэлда. Ши мэндәңэн. «Мойна мэндэмэн увэс юрнэт хуца.

Тухи юхэтдәңэн, йанана, вош кјэд, тумидал дынэт давэдман вөдмел. Вана юхэттан артэн ин утдади нөди ши китда, шјэдта шјашн адмийлдда. Хүв-ван далдэссэт па йамашсэт па поры вердэт. Нбар нанк павэрт эвэдт поры верты пјата хот омэсдэт. Мудты вөддэт па вөн пүт ихэтдэт, вүна йаньши ши нарэмдэт. Йайэд икийэн тајда: «Ад күйшәптыда».

Дүв күйшәма йис. Тум шуши ай вөртэд нјерең телэн шөшийәл. Пүт ши кавэрмал, артадэддэ, ширн алты кешелди пүт нөрэд шөпа сэвэрмэддэ. Хот пөсәңа каврэд, ин утэт ши мјр Ким питсэт. Дүв атэдт ши хјшэс. Ши холи дјхрэд ши еңхда. Шиты хјхтэд па лјп төхәрда. Нух вердэталди ишкийэн ши потда. Йеша вөд, ов пүншмады, кат не ов эвэдт юхи вантдәңэн: «Йихэн хө Хусэн хө Суваң вөртле, вөддэн?»

Вүды акань дүвэн вушкады мевд хүват, ши кјашадады. Шиты хүв-ван тјйса төхәрман, нухед худас, дүвэд худас. Немэсэд: «нөрэм күтәни дөхөйиңэн тјйдэм, тыв ки юхэгдәңэн, дыдем етдтады». Шиты нөмэдмэмад юпийэн атдэн дөхөйјэд юхэтдәңэн па ши төды. Шјата дапэтда, йаньшәды көсәңа йилад вөнта. Шиты көсәңа йил, лупэд: «Мэндэм нјр кәншты».

Дөхөйиңэдэн дјхәрэн мэды. Шиты мэнал па вөртдал воша юхэтэд, ин утдал хунгамел, дапэт вөрт төп вөд. Мухэддэдэ, пәнтдал вөйтдәлэ па нөхәдты юдта питдэдэ. Вантдәлэ: кәти мэндәңэн. И нөд ювэтэд, и нөд вөйа кјрәтдәлэ. Шив мэнемэд, ух сухлад хуремәлдэ, антәпа ихэтдәлэ па ши хјйдәлэ. Ин утцәд пүтәртдәңэн:

– Мэнты муйа катдсэн?

– Ма хөн катдсэм. Хусэн хө Йихэн хө Суваң вөртэн и нөд вөя кјртсәймән.

Хусэн хө Йихэн хө Суваң вөрт па мэнд, па кат хө шивәлэд, шјэдта па кат хө. Дапәтмит хөйәл пица ши кјртсәл. Йөхәлдән-нөлдән худыева ювәтдәңэн, йөрдэн иса худадэт. Шјэдта вантдәлэ: ин хөйәл дүв дјхрэд тјйәл, төп вүшә дүйәдән хөл тјйәл. Шјэдта есәлдәлэ па ид омэсэд. «Йамашдәмән», – ин хөйәл лупэд.

Йамашсәңэн, көрта мэндәңэн, апәлнэңәл икийа мэлдэ. Пору всрдэт. Хүв йаньшсәт, ван йаньшсәт, вүдәң анасән дүшатда па юхи ши сонгэмәдәңэн. Ши мэнэм ширәңэн ин па вөддәңэн.

Моньшэс Молданов В.А.

А.А. Бурякин

Материалы по фольклору финно-угорских и самодийских народов в коллекциях фонограммархива ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН

Уже в наши дни специалисты по языкам и фольклору малочисленных народов Севера РФ испытывают недостаток в материалах по языкам и фольклору этих народов, поскольку с каждым годом становится все труднее записывать новые фольклорные тексты, а количество опубликованных записей, сделанных в XX веке, оказывается удручающе малым. Столь минорная перспектива, во-первых, побуждает обратиться к истории науки с намерением выяснить причины того, почему в золотое время исполнительских традиций исследователи уделяли так мало внимания собирательской деятельности, и, во-вторых, заставляет обратиться к архивным материалам, которые еще не были востребованы специалистами.

Настоящая работа призвана представить вниманию специалистов и заинтересованных лиц обзор материалов по языкам и фольклору саамов, обско-угорских народов и самодийских народов, хранящихся фонограммариуме Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.¹ Рассмотренные коллекции включают записи на фонографических носителях, выполненные в 190-е 1930-е годы, и магнитозаписи, относящиеся к 1950-1970-м годам.

Наиболее ранние записи из фондов Фонограммархива ИРЛИ – это записи Г.Д. Федорова по фольклору коми и ненцев записи и В.И. Анучина, предположительно относящиеся к селькупам (колл. №№ 27, 65). Позднее, в 1920-е-1930-е годы, образцы фольклора обско-угорских и самодийских народов записывали ленинградские музыковеды и фольклористы З.В. Эвальд, Е.В. Гиппиус, А.П. Пырерка (колл. №№ 35, 124, 133, 146); к этому же времени относится уникальная коллекция хантыйских записей, собранная В.К. Штейнином (колл. № 127). Фольклор саамов записывали в эти годы З.В. Эвальд и М.И. Чулаки (колл. №№ 148, 191). Записи музыкального и отчасти словесного фольклора уральских народов Западной Сибири вели в то же время и исследователи-студенты и преподаватели Московской консерватории (колл. №№ 427, 436, 437, 443, 449), но эти материалы вошли в научный оборот лишь недавно, только после передачи их в Фонограммархив ИРЛИ.

В 1955-56 гг. в составе коллекции № 268 было записано несколько образцов фольклора хантов, манси и ненцев, к этой же коллекции относится часть материалов Рукописного фонда Фонограммархива (папка 65).

Только в последние годы были каталогизированы материалы по фольклору ненцев, записанные З.Н. Куприяновой и Б.М. Добровольским (колл. № 515). А.М. Щербаковой и В.В. Коргузаловым (колл. №№ 516, 517), предположительно Г.А. Меновщиковым (колл. № 515) и материалы, записанные И.А. Богдановым (Бродским) (колл. № 519). В рукописном фонде Фонограммархива имеются записи текстов в ненецкой графике к магнитозаписям А.М. Щербаковой и их переводы на русский язык (папка 66). Из числа документов рукописного фонда стоит также назвать материалы, относящиеся к саамам и содержащие тексты на саамском языке с переводами (папка 28), и материалы: относящиеся к ненцам и также представляющие собой ненецкие тексты с переводами на русский язык (папка 34).

Общий обзор материалов по языкам и фольклору саамов, обско-угорских и самодийских народов, хранящихся в разных коллекциях Фонограммархива ИРЛИ: представлен в следующей таблице:

Номер коллекции	Количество записей в коллекции	Количество записей по уральским народам	Собиратель	Народы
027	19	15	Г.Д. Федоров, 1914 г.	Коми 1, ненцы 14
035	111	17	З.В. Эвальд, Е.В. Гиппиус, 1927- 1929 гг.	Ненцы 15, саамы 1, ханты 1
065	19	4	В.И. Анучин, 1908 г.	Селькупы (тазовские остяки) 4
091	3	3	Неизвестен, до 1931 г.	Ханты
124	68	64	Е.В. Гиппиус, 1934 г.	Ханты 7, манси 57
127	44	44	В.К. Штейнин, 1935 г.	Ханты
133	25	3	Е.В. Гиппиус, 1934- 35 гг.	Ханты 2, манси 1
146	33	33	З.В. Эвальд, А.П. Пырерка, 1937 г.	Ненцы
148	22	22	З.В. Эвальд, 1937 г.	Саамы
191	17	17	М.И. Чулаки, 1937 г.	Саамы
427	20	20	В.В. Сенкевич-Гудкова, 1934 г.	Манси
436	38	38	И.А. Штейман, Г.С. Фрид, 1938 г.	Ненцы
437	77	77	Л.А. и Н.М. Бачинские, 1938 г.	Манси
443	10	10	Л.А. Бачинский, 1939 г.	Ненцы
449	29	10	В.В. Малин, 1939 г.	Селькупы 9, ненцы 1
268	72	18	Б.М. Добровольский, В.В. Коргузалов, 1955-56 гг.	Ханты 4, манси 2, ненцы 12
489	174	161	Г.Г. Григорьева, 1978 г.	Нганасаны
514	6	6	Г.А. Меновщиков, 1959 г.	Ненцы
515	17	17	З.Н. Куприянова, Б.М. Добровольский, 1959 г.	Ненцы
516	31	31	А.М. Щербакова, В.В. Коргузалов, 1966-67 гг.	Ненцы

517	8	8	А.М. Щербакова, В.В. Коргузалов, 1970 г.	Ненцы
519	118	30	И.А. Богданов (Бродский), 1977, 1982 гг.	Саамы 25, ненцы 5

Основная масса материалов по фольклору уральских народов, как и материалы из других коллекций Фонограммархива, представляет образцы песенных жанров и мелодий. Песенную форму имеют и многие образцы обрядового фольклора, в том числе шаманские записи. Эпические и сказочные записи, по понятным причинам вызывающие наибольший интерес у лингвистов и специалистов по словесному фольклору, представлены в коллекциях Фонограммархива сравнительно небольшим числом образцов. Приведем их краткий перечень:

Колл. № 27 содержит две внешние героические сказки.

Колл. № 124 включает среди прочего три мансийских шаманских камлания.

Колл. № 127 (записи В.К. Штейница от хантов) содержит наряду с другими материалами две сказки и четыре шаманских записи.

Колл. № 146 включает четыре образца ненецкого эпоса.

В Колл. № 436 имеется как минимум одна ненецкая сказка.

В Колл. № 437 представлены две мансийские сказки.

В Колл. № 489, являющейся самым богатым собранием нганасанского фольклора, присутствуют эпос, сказки и шаманские камлания нганасан.

В Колл. № 514 имеются две эпические песни без обозначения жанра по-ненецки, один хынабц и два прозаических рассказа, возможно, былички.

В Колл. № 515 присутствуют одна сказка, один хынабц и шесть эпических песен, из которых одна обозначена как сюдбабц.

В Колл. № 516 хранятся четыре эпических песни сюдбабц, четыре хынабц и семь песен ярабц.

В Колл. № 517 присутствуют восемь песен ярабц.

В Колл. № 519 среди других материалов имеются две саамские сказки.

Материалы по фольклору саамов, обско-угорских народов, ненцев и других самодийских народов, хранящиеся в Фонограммархиве ИРЛИ, представляют интерес в равной мере как для изучения устного народного творчества и музыкальной культуры уральских народов, так и для истории отечественной этнографии и фольклористики. Наряду с документами Рукописного фонда Фонограммархива эти материалы имеют большое значение и для изучения финно-угорских и самодийских языков. Особый интерес для исследователей представляют объемные материалы по фольклору ненцев, хорошо документированные записи саамских песен, а также тексты к антологиям диалектов хантыйского и мансийского языков, составленных в 1955-1956 гг. А.Н. Баландиным и М.П. Вахрушевой-Баландиной, хранящиеся в Рукописном фонде (папка 65).

В заключение следует отметить, что многие записи образцов фольклора уральских народов и других народов Севера РФ, хранящиеся в Фонограммархиве, представляют собой материалы, почти готовые к изданию, и публикация этих записей должна существенно обогатить науку о фольклоре уральских народов и народов Севера России в целом.

1. Изучение записей осуществлялось в 2003-2005 гг. по российско-голландскому проекту «Голоса тундры и тайги» (руководители проф. Т.де Грааф и проф. Л.В. Бондарко.) См.: А.А.Бурыкин, А.Х.Гирфанова, А.Ю.Кастров, Ю.И. Марченко, Н.Д. Светозарова, В.П. Шифф. Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома. СПб., 2005.

А.А.Бурыкин

Краткий обзор научных публикаций собирателей фольклора народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока и сведения об отдельных исполнителях записей фольклора этих народов.

Библиографическая информация к материалам, хранящимся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

Среди тех ученых – этнографов, фольклористов, языковедов, этномузыкологов, кто помимо исследовательской работы собирал коллекции фонографических и магнитофонных записей, ныне хранящиеся в Фонограммархиве ИРЛИ, представлены имена крупнейших российских и зарубежных ученых-специалистов по языкам, фольклору и этнографии народов Крайнего Севера, Сибири, Дальнего Востока России и Американской Арктики – Л.Я. Штернберга (1861-1927),³⁰⁶ В.И. Иохельсона (1855-1937), С.М. Широкогорова (1887-1939),³⁰⁷

³⁰⁶ См.: Гаген-Торн Н.И. Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975.

³⁰⁷ См. Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров. Его жизнь и труды (к 100-летию со дня рождения) // Полевые исследования ГМЭ Народов СССР. 1985-1987 гг. Тезисы докладов научной сессии. Л., 1989. С.25-27; Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам.

В.К. Штейница (1900-1967) и многих других. Перу этих ученых принадлежит множество монографий и статей, которые были написаны на основе материалов, собранных ими в тех же экспедициях, во время которых они вели фонографические записи образцов языка и фольклора. Многие исследования, опубликованные собирателями, перекликаются по своей тематике с материалами записей на фонографических валиках. Поэтому, с одной стороны, рассказ о коллекциях и их собирателях был бы неполным без краткого библиографического обзора трудов собирателей, с другой стороны, представляется интересным выяснить, в какой степени сами собиратели смогли воспользоваться собранными звучащими материалами в своей дальнейшей работе.

К сожалению, мы должны признать, что между персональными собраниями звучащих материалов, ныне хранящимися в Фонограммархиве ИРЛИ, и публикациями, принадлежащими перу их собирателей, почти нет точек пересечения. Это обстоятельство имеет несколько различных объяснений. Прежде всего надо сказать о том, что в 1910-е – 1930-е годы звукозапись на восковые цилиндры могла осуществляться только в тех учреждениях, где имелись фонографы – в то же самое время, как это явствует из истории фондов Фонограммархива, коллекции записей на валиках в эти годы перемещались из одного учреждения в другое, а собиратели многих коллекций по несколько раз меняли место жительства и объекты научных занятий. С.М. Широкогоров и В.И. Иохельсон эмигрировали из России и тем самым навсегда расстались со своими богатейшими собраниями фонографических валиков. И хотя С.М. Широкогоров в последние годы своего пребывания в России, уже во Владивостоке обратился к проблемам шаманства у тунгусов³⁰⁸ – напомним, что в его коллекциях имеется множество записей шаманских ритуалов – он не мог воспользоваться своими записями на валиках. В.И. Иохельсон до отъезда в США успел опубликовать ряд статей, связанных со своими алеутскими материалами,³⁰⁹ но, работая над образцами фольклора алеутов в США, он не имел возможности изучать те фонозаписи, которые имели параллели с рукописными материалами. То же самое можно сказать и о собранных В.И. Иохельсоном материалах по фольклору ительменов, которые были опубликованы много лет спустя после смерти собирателя известным американским лингвистом Д.С. Уортом.³¹⁰ Как можно полагать, В.К. Штейниц, коллекция которого впоследствии была передана в Фонограммархив, также не имел возможности пользоваться собранными им же материалами в своих дальнейших исследованиях в области хантыйского языка, фольклора и этнографии обско-угорских народов, хотя при этом опубликовал большое количество трудов и в их числе собранных материалов.³¹¹ Л.Я. Штернберг, который начал публиковать результаты своих этнографических наблюдений и собственные полевые материалы со второй половины 1890-х годов,³¹² во втором периоде своей жизни, а именно, после своих экспедиций конца 1900-х годов, отошел от описаний конкретного материала и сосредоточил внимание на более общих вопросах этнографии Сибири и теоретических проблемах этнографии.³¹³ Из его богатого собрания образцов традиционного фольклора народов Приамурья и Сахалина изданы только материалы по фольклору нивхов.³¹⁴

В.И. Анучин (1875-1943), опубликовавший объемную и необыкновенно содержательную работу по кетскому шаманству,³¹⁵ постепенно отошел от полевой этнографической работы и последние десятилетия своей жизни занимался преподавательской деятельностью и литературным трудом. Н.К. Каргер, собравший ценные материалы по фольклору кетов, ныне являющиеся ценными образцами документации кетского языка, насколько мы можем судить, не успел опубликовать каких-либо научных работ, относящихся к этнографии народов

Т.5, ч.1. Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» Москва, Россия, 7-12 июня 1999 г. М., 1999. С.23-30.

³⁰⁸ Широкогоров С.М. 1) Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919; 2) Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Этнографические исследования. Книга 1-2. Владивосток, 2001-2002. См. еще: Широкогорова Е.Н. Северо-Западная Маньчжурия (географический очерк по данным маршрутных наблюдений). Владивосток, 1919. (Ученые записки Историко-филологического факультета, т.1, отд. 1). Из литературы о С.М.Широкогорове см. также: Мюльман В. С.М.Широкогоров. Некролог (с приложением писем, фото и библиографии) // Этнографическое обозрение, 2002, № 1. С.144-155.

³⁰⁹ Иохельсон В.И. 1) Этнологические проблемы на берегах Северного Ледовитого океана. // ИРГО, т. XLIII, 1907, с.63-92; 2) Материалы по изучению алеутского языка и фольклора, собранные и обработанные В.И. Иохельсоном. т.1. Образцы народной словесности. вып. 1 Тексты на уналашкинском наречии. Пг., 1923; 3) Опись фольклорных и лингвистических материалов В.И.Иохельсона, хранящихся в Азиатском музее Российской Академии наук. 1. Алеуты. ИАН, Серия VI, 1918, т. XII, вторая часть, № 17. Пг., 1919. С.1979-2003. См.: Корсун С.А. В.И. Иохельсон и его экспедиция на Алеутские острова // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 17-19 октября 2001 г. СПб., 2004. С.83-89 с чрезвычайно ценной библиографией.

³¹⁰ Jochelson W. Kamchadal Texts edited by D.S. Worth. Los Angeles, 1961.

³¹¹ Steinitz W. 1) Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten t.1. Tartu, 1939. XI, 460 S.; 2) Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten t.2. Stockholm, 1941. =208 S. 3) Geschichte des finnisch-ugrischen Vocalismus. Stockholm, 1944. 144 S.; 4) Geschichte des ostjakischen Vocalismus. Berlin. Akademie-Verlag, 1950. 138 S.; 5) Ostjakische Grammatik und Chrestomathie mit Wortverzeichnis. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1950. 169 S.; 6) Ostjakologische Arbeiten. Bd 1-4. Bd 1 Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten Budapest, 1975. – XXVI, 468 S. 7) Ostjakologische Arbeiten. Bd 1-4. Bd 2 Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Budapest, 1976. – X, 320 S.; 8) Ostjakologische Arbeiten. Band III. Texte aus dem Nachlass, Budapest, 1989; 9) Ostjakologische Arbeiten. Bd IV. Beiträge zur Sprach-Wissenschaft und Ethnographie / Akademie der Wissenschaften der DDR. Ungarische Akademie der Wissenschaften. Budapest: Akademiai Kiado, 1980. 493 s.

³¹² Штернберг Л.Я. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела ИРГО, 1896, т.1. Вып. 2. С.1-133.

³¹³ Штернберг Л.Я. 1) Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1929; 2) Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933; 3) Первобытные религии в свете этнографии. Л., 1936.

³¹⁴ Штернберг Л.Я. 1) Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранных на острове Сахалине и в низовьях Амура // Известия АИ, 1900, т. XIII, № 4. С.387-434; 2) Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Образцы народной словесности. СПб., 1908.

³¹⁵ Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков СПб., 1914. (Сборник МАЭ, т.2, вып. 2). См., также: Анучин В.И. В стране черных дней и белых ночей (Туроханский край). Пг., 1916; 2) Енисейские остяки по данным В.И.Анучина, обработанным Н.А.Синельниковым / Под ред. Д.Н.Анучина. М., 1911.

Западной Сибири, все его известные опубликованные работы относятся к народам Приамурья и основаны на материалах его экспедиционной поездки на Дальний Восток.³¹⁶ А.Н. Липский, который производил фонографические записи на Алтае, позже, наоборот, занялся этнографией народов Дальнего Востока.³¹⁷ Н.М. Ковязин (1903-1972) проявил себя в дальнейшем как специалист в области экономической географии и истории народов Севера РФ в XX веке.³¹⁸ Л.Э. Каруновская работала в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН.³¹⁹

Виктория Вячеславовна Сенкевич-Гудкова (1912-1981?), студентка Московской государственной консерватории (МГК), позднее – известный специалист по этнографии и языку финно-угорских народов.³²⁰ Она в 1934 г. в городе Берёзово Берёзовского района Ханты-Мансийского Национального округа Тюменской области производила записи фольклора манси (Колл. № 427).³²¹ Данная коллекция была передана собирательницей в фольклорную секцию Научно-исследовательского музыкального института (НИМИ) при Московской государственной консерватории, а в 1937 г. поступила в Кабинет народной музыки МГК имени П.И. Чайковского. В 1986 году фонографические цилиндры этой коллекции были переданы в Фонограммархив ИРЛИ.

Антон Петрович Пырерка (1905-1941), в краткой и насыщенной событиями биографии которого заметным эпизодом является участие в работе по звукозаписи ненецкого фольклора – к сожалению, этот факт остался без внимания его биографов и тех, кто занимается его научным наследием – составил и издал два небольших сборника ненецких сказок,³²² которые основаны на его личном собрании ненецкого фольклора,³²³ принимал участие в работе над учебными пособиями по ненецкому языку для школ, а также получил известность как один из ненецких писателей.³²⁴

Единственная работа, в которой автором были в какой-то степени использованы собственные фонограммы, выполненные им же в экспедиции – это известная фольклористам и музыковедам статья Д.Н. Анучина.³²⁵ Из собирателей, являвшихся сотрудниками Фонограммархива, одну статью об эвенкийских песнях опубликовала С.Д. Магид в соавторстве с Г.М. Василевич.³²⁶ Интересно, что эта статья является единственным свидетельством внимания фольклориста и этнографа к архивным фонозаписям на протяжении довольно длительного периода времени.

Учитывая то обстоятельство, что какое-то количество материалов, содержащих фольклорные тексты на языках народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, было опубликовано в виде книг или находится в архивах в России и за рубежом (материалы В.К. Штейница – в Германии, материалы В.И. Йохельсона – в США, возможно, в какой-либо из стран сохраняются архивные материалы С.М. Широкогорова) при дальнейшем изучении отдельных фонографических коллекций и сравнения их состава с печатными изданиями и рукописными собраниями станет возможным выявить такие тексты, которые станут доступными нам одновременно в авторской расшифровке или параллельной записи на бумагу с переводом на русский язык, и в фонографической записи на валиках. Такие записи позволили бы нам составить представление о звучании фольклорного текста, записанного почти 100 лет назад, и оценить характер исследовательской работы собирателя над фонографической записью.

³¹⁶ Каргер Н.К. 1) Классификационная система родства у гольдов //Сборник этнографических материалов. № 2. ЛГУ, 1927. С.26-34; 2) Отчет об исследовании родовой состава населения бассейна р. Горин. //Известия комиссии по изучению племенного состава СССР в сопредельных странах. 1929, № 3. С.3-24; 3) Родовой состав ульчей //Советский север, 1931, 3 5. С. 110-125. О нем см.: Решетов А.М. 1) Отдание долга. Часть первая. Памяти сотрудников Института этнографии, погибших в блокадном Ленинграде // Этнографическое обозрение, 1995, № 2. С.40-62; 2) Отдание долга. Часть II. Памяти сотрудников Института этнографии АН СССР – воинов Великой Отечественной войны // Этнографическое обозрение, 1995, № 3. С.3-20; № 4. С.3-24.

³¹⁷ Липский А.Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов //Чита, 1923. О нем см.: Репрессированные этнографы. М., 1999; Репрессированные этнографы вып. 2. М., 2002. См. также: Решетов А.М.1) Репрессированная этнография: люди и судьбы. Ч.1. //Кунсткамера, Этнографические тетради. Вып. 4. СПб., 1994. С.185-221; 2) Репрессированная этнография: люди и судьбы. Ч.2. //Кунсткамера, Этнографические тетради. Вып. 5-6. СПб., 1994. С.342-368.

³¹⁸ См.: Ковязин Н.М.1) Очерки по промышленному хозяйству и оленеводству Крайнего Севера. Л., 1936; 2) Ковязин Н.М., Кулаков К.Г. Советская Эвенкия (экон.-геогр. очерк). Л., 1963; Абульханов А.И., Ковязин Н.М. Ненецкий автономный округ. Архангельск, 1977;

³¹⁹ См. о ней: Решетов А.М. Работала не награды ради. Памяти Лидии Эдуардовны Каруновской // Этнография, история, культура стран Южных морей. Макашевские чтения 1995-1997 г. СПб., 1997. С.233-244.

³²⁰ Гудков И., Сенкевич В. Два года среди хантов //Советская этнография, 1940, № 1.

³²¹ См.: Сенкевич В. Моя поездка к хантам (остякам) для собирания фольклора в 1934 г. //Советское краеведение. 1935. № 1.

³²² Пырерка А.П. Ненецкие сказки. Л., 1935; Пырерка А.П. Пухуня //обню Сын старушки. Ненецкие сказки. Л., 1939.

³²³ Об А.П.Пырерке см.: Бармиц М.Я. Антон Петрович Пырерка – первый ненецкий ученый // Липтвистика в годы войны: Люди, судьбы, свершения. Материалы Всероссийской конференции, посвященной 60-летию победы в Великой отечественной войне. СПб., «Наука», 2005. С.167-176; 2) Канев Ю.В. А.П.Пырерка – прыжок через тысячелетия // Там же. С.177-185; Меньшакова Е.Г. Документы и вещи личного происхождения семьи А.П.Пырерки и Н.М.Терещенко в собрании Ненецкого окружного краеведческого музея // Там же. С.185-192.

³²⁴ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч.2. М., 1999. С.80-83.

³²⁵ Анучин Д.Н. О применении фонографа к этнографии и в частности о записи шаманского камлания в Средне-Колымске, Якутской области. // Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2. М., 1911. С. 288-293.

³²⁶ Василевич Г.М., Магид С.Д. Эвенкийская песня // Советский фольклор, 1941, № 7. С.72-81. Имеется также небольшой сборник эвенкийских песен: Василевич Г.М. Дви изезэл (десять песен). Л., 1934.

Сведения о некоторых исполнителях записей образцов фольклора и поэтического творчества народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, находящихся в коллекциях Фонограммархива ИРЛИ

При знакомстве с данными об исполнителях записей на фонографических валиках и на магнитных носителях, хранящихся в Фонограммархиве ИРЛИ, встречаются имена представителей первого поколения интеллигенции малочисленных народов Севера РФ, а также имена первых писателей и поэтов из среды этих народов. Последнее обстоятельство имеет особую значимость для истории культуры народов Севера РФ в XX веке, поскольку, во-первых, в материалах Фонограммархива ИРЛИ мы имеем уникальные записи голосов выдающихся людей своего времени, много сделавших для своих народов, во-вторых, на основании этих записей можно сделать вывод о том: что в коллекциях Фонограммархива имеются не только записи различных фольклорных жанров, но и озвученные образцы авторской поэзии народов Севера.

К большому сожалению, надо признать, что время для собирания биографических сведений об исполнителях фонозаписей, сделанных в 1920-е-1950-е годы, да и в более позднее время, безнадежно упущено. Мы имеем возможность найти в специальных изданиях биографии литераторов из среды коренных народов Севера (хотя и в этих справочниках данные оказываются неполными и не всегда точными), в таких же изданиях приводятся сведения об изданиях книг писателей и публикаций образцов их творчества в коллективных сборниках и периодической печати. Однако мы не имеем специальных справочных изданий, которые давали бы сведения о сочинениях литераторов-северян, опубликованных на языках оригинала без русского перевода, особенно это касается произведений, включаемых в учебники родных языков и печатавшихся в газетах и других местных изданиях.

Биографические материалы об исполнителях отдельных записей, имеющихся в коллекциях Фонограммархива ИРЛИ, имеются в различных энциклопедиях, биографических и библиографических справочниках, составленных по региональному или профессиональному принципу, которые частично повторяют друг друга и в какой-то степени дополняют друг друга.³²⁷ В этих же изданиях, особенно в насыщенном малодоступной информацией справочнике В.В. Огрызко, приводится и достаточно полная и подробная библиография литературных сочинений и научных работ тех лиц, чье исполнение образцов фольклора и собственных сочинений записывали сотрудники Фонограммархива и фольклористы-полевики. Библиографический указатель учебной литературы для школ народов Севера, подготовленный В.А. Владыкиной,³²⁸ хотя и не дает биографических данных об авторах учебных пособий и тем более об их помощниках, но все же позволяет установить, что среди исполнителей записей образцов фольклора были и авторы или помощники авторов учебников и словарей по родным языкам народов Севера, Сибири и Дальнего Востока - и имеются случаи, когда упоминание фамилии исполнителя в этом указателе является единственной возможностью найти какие-нибудь сведения об исполнителе той или иной записи. К сожалению, мы не располагаем систематизированной библиографической информацией о переводчиках общественно-политической и художественной литературы на языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, среди которых также могут встретиться имена исполнителей тех записей, которые хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ.

Айнана Людмила Ивановна (р.1935) – педагог, специалист по эскимосскому языку и методике его преподавания, автор нескольких учебников эскимосского языка для начальной школы.

В собрании Фонограммархива ИРЛИ имеется 5 записей песен Л.И. Айнаны - Танцевальная песня «попывочная», песня про морских и пушных охотников, походная песня, песня «Ворон» без слов (МФ 0228.12, 0228.13, 0228.14, 0228.15), а также напев старинной танцевальной песни и песня про охотников (Колл. 268, МФ 0229.20, 0229.21).

Алексеев Иван Егорович (р. 1944) – языковед, доктор филологических наук, автор ряда исследований по фонетике якутского языка. Широко известен как исполнитель мелодий на якутском национальном музыкальном инструменте – хомусе.

В Фонограммархиве имеется более десятка разнообразных мелодий, записанных от И.Е.Алексеева (Колл. 513, МФ 3976-1.09 – 3976-1.21)

Ашкамакин Иван Иванович – (1911-1991) – эскимос, в 1930-е годы – студент Института народов Севера, один из первых представителей своего народа, получивший высшее образование, активный участник советского строительства на Чукотке. Принимал участие в составлении учебников эскимосского языка для школ. В 1958 году стал председателем колхоза в пос. Яракыннот Провиденского района Чукотского автономного округа, был секретарем парторганизации. Награжден орденом Ленина. Воспитал 10 детей, которые организова-

³²⁷ Северная энциклопедия. М., 2004; Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. т.1-3. Ханты-Мансийск. 2000; Ямал. Энциклопедия Ямало-Ненецкого автономного округа. Салехард. 2001; Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч.1. А-Н. М., 1998; Ч.2. О-Я. М., 1999; Писатели Дальнего Востока. Хабаровск, 1975. 2-е издание – Хабаровск, 1989; Писатели земли олонхо. Якутск. 1996, 2-е издание – Якутск, 2001; Писатели Чукотки /Сост. Е.Ф.Рожков. Анадырь, 1993. Ученые-североведы / Сост. Н.М.Артемов. СПб., 2001. О тех, кто участвовал в Великой отечественной войне и погиб в боях, см. также: Горохов С.Н. Героизм сынов Севера на фронтах Великой Отечественной войны. СПб., Наука, 2005.

³²⁸ Учебные пособия для школ малочисленных народов Севера. Начальные классы. Библиографический указатель. 1927-1994 гг. / Сост. В.А. Владыкина. М., ИНПО, 1999. – 102 стр. О других указателях учебной литературы на языках народов Севера специалисты пока могут только мечтать...

ли семейную общину. Рассказы И.И. Ашкамакина вошли в книгу «Пусть говорят наши старики»³²⁹. Один из рассказов – «Унесенные во льды» опубликован отдельно с краткой биографической справкой об авторе.³³⁰

В коллекции 206 Фонограммархива ИРЛИ имеются 4 записи мелодий Ашкамакина, исполнявшихся им совместно с П.Н. Отке - парный чукотский танец «Драка», эскимосский танец «Нга ёйа», эскимосский танец Ворона, «Танец резчиков по кости» (Колл.206, ФВ 5420.01, 5420.02, 5420.03, 5420.04).

Аяя (?-?) – исполнительница эскимосских песен.

В собрании Фонограммархива имеется 10 записей песен, записанных от этой исполнительницы И.А. Богдановым (Бродским) (Колл. 519, МФ 4016.06-4016.16). Соисполнителями в этих записях являются известный исполнитель танцев и мелодий эскимосов Я. Тагъек и другие участники национальных музыкально-хореографических ансамблей 1960-х-1970-х годов. Имеется небольшая брошюра с мелодиями и текстами песен исполнительницы.³³¹

Вахрушева (Баладина) Матрена Панкратьевна (1918-2000) – лингвист, кандидат филологических наук, преподаватель обско-угорских языков в ЛГПИ имени А.И. Герцена, автор и соавтор учебников мансийского языка. Писала стихи и прозу на родном кондинском диалекте мансийского языка.³³²

В Фонограммархиве ИРЛИ имеются две записи песен, сделанные от М.П. Вахрушевой (Колл. 268, МФ 0229, 24, 0229.25).³³³

Вуквол Михаил (1914-1942) – чукотский художник, косторез, скульптор и поэт. Родился в Уэлене. В 1926 году начал ходить в школу. В 1936 г. был направлен в Москву на учебу, позже попал в ИНС. Участвовал в составлении учебных пособий по чукотскому языку для школы и в составлении русско-чукотского словаря, подготовленного П.Я. Скориком и вышедшего в свет летом 1941 г. Перевел на чукотский язык рассказы Г.Ф. Байдукова, участвовал в работе над переводами сказок А.С. Пушкина вместе с соотечественником Гойгом и Л.В. Беликовым.³³⁴

В одной из фонографических коллекций, поступивших в ИРЛИ на хранение из Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского, имеются записи песен и мелодий в исполнении Вуквола – «Летчики» (Колл. 447, ФВ 6373.01), «Председатель правления», «Про продавца», «У чайки болит живот» (Колл. 447, ФВ 6374.01, 6374.02, 6374.03), танцевальная мелодия (Колл. 447, ФВ 6375.01), «Птице кулику», «Морским и тундровым чайкам», «Снегирию» (Колл. 447, ФВ 6377.03, 6377.04, 6377.05.), танцы «Сазан» и «Кустарь (саюн)» (Колл. 447, ФВ 6379.01, 6379.02). Две последние записи исполнены Вукволом совместно с эскимосом Татаком (о нем см. ниже), с которым исполнитель, вероятно, был знаком по учебе в Институте народов Севера в Ленинграде.

Захарова Христина Михайловна (р.1940) – исполнительница и импровизатор эвенских песен. Ее творчество получило широкое признание в 1990-е годы и сейчас она пользуется широкой известностью, в основном как народная певица,³³⁵ однако имеются также публикации ее литературных опытов.³³⁶

В собрании записей Фонограммархива имеются по крайней мере 5 записей, сделанных от Х.М. Захаровой – три рассказа и две песни-импровизации (Колл. 492, МФ 3355-1.02, 3355-1.03, 3355-1. 04, 3355-1.05, 3355-1.06).

Каляя (? - ?) – один из первых студентов народов Института народов Севера, член коллектива переводчиков на чукотский язык Конституции СССР 1936 г. и ряда официальных документов.

В собрании Фонограммархива (Колл. 451, ФВ 6425.03) имеется записанная от этого исполнителя эскимосская танцевальная песня (первым исполнителем этой записи назван является Каляя, запись коллективная).

Кимонко Джанси Батович (1905-1949) – удэгейский писатель. После окончания ИНСа вернулся на родину. В 1949 г. трагически погиб на охоте. Вместе с автором - Е.Р. Шнейдером работал над школьным учебником удэгейского языка. Писал стихи и прозу, от него писательница Ю. Шестакова записывала образцы фольклора.³³⁷ Его повесть «Там, где течет Сукпай» выдержала около 20 изданий на разных языках.³³⁸

Среди материалов Фонограммархива ИРЛИ имеются как минимум две записи Д. Кимонко – песня (Колл.124, ФВ 4016.01), и сказка, записанная на двух валиках (Колл 133, 5028.01, 5029.01). К сожалению, текст на этих записях прослушивается очень плохо.

Комарова Любовь Прокофьевна, литературный псевдоним Любовь Ненянг (1931-1996) – ненецкая поэтесса и писательница, журналист, собирательница ненецкого фольклора, занималась антропонимикой ненцев

³²⁹ Пусть говорят наши старики. Рассказы азиатских эскимосов-юнок. М., 2001. Об этой книге см.: Крупник И.И. Возвращение знаний //Северные просторы, 2004, 1/2. С. 66-68.

³³⁰ Ашкамакин И.И. Унесенные во льды //Северные просторы, 2004, 1/2. С. 39-40.

³³¹ Аяя. Здравствуйте, наши друзья! – Магадан, 1966. – 15 стр.

³³² Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч. 1. М., 1998. С.135-139.

³³³ В документальных данных в текстах ошибочно указано отчество исполнительницы – Матрена Пахомовна. Уточнение атрибуции этих записей при их прослушивании осуществлено при участии Д.В.Герасимовой, которой автор выражает глубокую признательность.

³³⁴ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч. 1. М., 1998. С. 158-160. По каким-то странным причинам имена Вуквола и Гойгоя совершенно незаслуженно перестали упоминаться при переиздании переводов сказок А.С.Пушкина на чукотский язык, вышедших в 1950-е-2000-е годы.

³³⁵ О ней см.: Павлова Т.В. 1) Образцы музыкального фольклора эвенов Якутии. Якутск, 1996; 2) Песни эвенской мелодистки Христины Захаровой. Якутск, 2000.

³³⁶ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.1. С.229.

³³⁷ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.1. С.285-291.

³³⁸ Из новых исследований биографии и творчества Д.Кимонко см.: Оганезова Л.В. Творчество Джанси Кимонко как основоположника удэгейской литературы. Автореф. дис. ...канд. филол. наук. СПб., 2004.

Таймыра. Родилась на Таймыре, окончила Игарское педагогическое училище и Ленинградский педагогический институт имени А.И. Герцена. Автор более десяти книг стихов, прозы, фольклора и множества публикаций в периодической печати.³³⁹

В Коллекции №268 Фонограммархива ИРЛИ обнаружены три записи ненецких мелодий - песен без слов, исполняемых Л.П. Комаровой (Колл. 268, МФ 0227.03, 0227.04, 0227.05).

Костеркины Дюмное и Тубяку – известные иганасанские шаманы, информанты множества лингвистических и этнографических экспедиций на Таймыр.³⁴⁰

Несколько десятков записей шаманских камланий, произведенных от членов семьи Костеркиных хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ (Колл. 489).

Нёмысова Евдокия Андреевна (р.1936) – педагог, методист, кандидат педагогических наук, специалист по хантыйскому языку; автор ряда учебников хантыйского языка для школ, автор и ответственный редактор учебника хантыйского языка для педагогических училищ, публицист.³⁴¹

В Рукописном фонде Фонограммархива, имеющем отношение к материалам Коллекции № 268 (Папка 65), имеются записи хантыйских сказок, сделанные от Е.А. Немысовой (Дуси Немысовой).

Никитин Гаврил (?-?) – эвен, уроженец Булунского района Якутии, знаток традиционного фольклора и культуры эвенов Якутии, информант А. Сотавалта. В 1928 году провел 2 месяца в Финляндии, где с его помощью финские ученые изучали эвенский язык. Материалы, собранные А. Сотавалта от Г. Никитина, были опубликованы только в 1978 г.³⁴²

В одной из ранних коллекций записей, собранных сотрудниками Фонограммархива от студентов-северян, имеются 2 песенные записи Г. Никитина (Колл.35, ФВ 1401.01, 1401.02).

Отке Павел Николаевич – (1905-1956) – известный общественный деятель: избирался депутатом Верховного Совета СССР от Чукотки. Его имя носит одна из главных улиц города Анадыря – столицы Чукотского автономного округа.

В собрании Фонограммархива ИРЛИ имеются записи четырех мелодий, записанных от Отке и исполнившихся им совместно с Лшкамакиным - парный чукотский танец «Драка», эскимосский танец «Нга ейя», эскимосский «Танец ворона», «Танец резчиков по кости» (Колл. 206, ФВ 5420.01, 5420.02, 5420.03, 5420.04).

Платонов Алексей Николаевич (1912-1939) - эвенкийский поэт. Родился в Аимском кочевом наслеге, жил среди учурских эвенков, был вынужден прервать учебу в ИНСе из-за болезни, вернулся на родину. Перевел на эвенкийский язык стихотворение А.С. Пушкина «Памятник». Одна книга стихов А.Н. Платонова издана при жизни, другая посмертно, ряд его стихотворений был опубликован в периодической печати.³⁴³

В Фонограммархиве ИРЛИ имеются записи четырех песен, сделанных от А.Н. Платонова и представляющих собой песенное исполнение сочиненных им стихотворений – «По ленинскому пути», «В тайге», «По сталинскому руководству», «Женская песня» (Колл.126, ФВ 4063.01, 4063.02, 4063.03, 4063.04). В Рукописном фонде Фонограммархива хранятся различные варианты текстов стихотворений А.Н. Платонова на эвенкийском языке и их русские переводы.

Рахтилин Владимир Григорьевич (р.1947) – выпускник Магаданского педагогического института, преподаватель чукотского и эскимосского языков, бывший редактор Санкт-Петербургского филиала издательства «Просвещение».

В собрании Фонограммархива имеется 12 песен, записанных от В.Г. Рахтилина (Колл. 519, МФ 4015.01-4015.12).

Салаткин Алексей Михайлович (1914-1956/7) – эвенкийский поэт и прозаик. Окончил ИНС в середине 1930-х годов. Автор трех поэтических книг, участвовал в переводах просветительской литературы на эвенкийский язык. Подробности биографии А.М. Салаткина в последние 10 лет жизни почти неизвестны.³⁴⁴

Среди материалов Фонограммархива ИРЛИ имеются 2 записи, произведенных от А.М.Салаткина – песня без названия и песня «Восток светает» (Колл. 133, 5130.01, 5130.02).

Самар Аким Дмитриевич (1916-1942) – нанайский поэт и прозаик, основоположник нанайской литературы. Родился в с. Кондон. Окончил ИНС в 1941 г. Автор поэтических сборников «Песни нанайца», «Стихи», повести «Сын бедняка». Участвовал в составлении учебников и учебных пособий по нанайскому языку для начальной школы, переводил общественно-политическую и художественную литературу на нанайский язык. Погиб под Сталинградом. Три поэтических сборника А. Самара изданы посмертно.³⁴⁵

В коллекции 206 Фонограммархива ИРЛИ сохранились записи четырех песен от А.Д. Самара - песня о Сталине, прощальная песня (Колл.206, ФВ 5416.01, 5416.02), и песни «Расписная оморочка» и «Мой дружок» (Колл.206,ФВ 5417.01, 5417.02). В рукописном фонде Фонограммархива нами обнаружены два автографа А.Д. Самара – рукопись песни о Сталине и деловая записка.

³³⁹ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.1. С. 496-504.

³⁴⁰ См. о них: Гривчева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.

³⁴¹ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.1. С.482-487.

³⁴² A.Sotavalta. Westlamlutische Materialien. Bearbeitet und herausgegeben von Harry Halen. Helsinki, 1978. См. также: С.И.Шарина, А.А.Бурякин. 1) Образцы фольклора булуцких эвенов в записях А.Сотавалта // Фольклор и этнография народов Севера. Якутск, 1998. С.88-96; 2) Материалы по шаманству эвенов Якутии в записях А.Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера (Материалы IV Сибирских чтений). СПб., 2000. С.247-254.

³⁴³ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2.М., 1999. С. 57-59.

³⁴⁴ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2.1 С. 73-176.

³⁴⁵ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2. С.187-191.

Сахаров Никита Васильевич (1915-1945) – эвенкийский литератор. В 1932 г. поступил в ИНС, после его окончания работал в Витимо-Олекминском райкоме комсомола, добровольцем ушел на фронт. Погиб в Германии. Получил известность как прозаик благодаря книге «Красный суглан» (Л., 1938). Перевел на эвенкийский язык рассказ М. Горького «Старуха Изергиль». Публикации стихотворений Н.В. Сахарова довольно многочисленны, хотя его стихи ни разу не были собраны в книгу.³⁴⁶

В Фонограммархиве ИРЛИ сохранилось 12 записей, характеризующих Н.В. Сахарова как исполнителя эвенкийских песен-подражаний, а также как импровизатора – автора стихотворений, исполняемых в форме песни. Среди этих записей имеются два варианта «Песни о богатом Нганагире», «Новая песня об эвенках», «Песня во время поездки на санях по реке», «Песня на мотив Хэнгэ-Аста», любовная песня, песня «Бирагачин» – «Как река...», тотемная песня, две хороводных и две плясовых песни (Колл. 126, ФВ 4039.01, 4039.02, 4040.01, 4040.02, 4045.01, 4045.02, 4040.03, 4049.01, 4049.02, 4049.03, 4050.01, 4050.02). Некоторые из этих текстов имеются в материалах рукописного фонда Фонограммархива.

Слепцов Владимир Титович (? - ?) – эвен, выходец с Колымы, в середине 1930-х годов студент Института народов Севера, один из участников работы над первыми учебниками эвенского языка для начальной школы. В одном из учебников эвенского языка, составленном В.И. Левинным и опубликованном в 1934 году, опубликованы два его рассказа. Образцы поэтического творчества В.Т. Слепцова остаются неизвестными.

В материалах Фонограммархива ИРЛИ имеются три песенные записи В.Т. Слепцова – «Песня девушки», припев к круговому танцу «Хэденэк» и «Песня лошади» (Колл. 124, ФВ 4017.01, 4017.02, 4018, 01).

Сусой Елена Григорьевна (р.1933) – родилась в Ямальской тундре, выпускница Ленинградского педагогического института имени А.И. Герцена, педагог, методист, собирательница ненецкого фольклора, автор и исполнитель ненецких песен-импровизаций, кандидат педагогических наук. Ею написаны и изданы три книги образцов ненецкого фольклора, ряд учебников ненецкого языка, биография ненецкого поэта Л.В. Лапуца, который был ее мужем, а также две книги в ее переводе на ненецкий язык.³⁴⁷

В Коллекции 268 Фонограммархива ИРЛИ имеются две подборки записей, сделанных от Е.Г. Сусой – песня «Моя русоголовая» и три песни без слов» (Колл. 268, МФ 0227.06, 0227.07, 0227.08, 0227.09), а также эпическая песня «Сестра двух Вай» и песня ненецкой женщины (Колл. 268, МФ 0229.01, 0229.02).

Тарабукин Николай Саввич (1910-1950) – эвенкийский поэт и прозаик: первый яркий представитель эвенской литературы. Окончил ИНС в 1937 г. Еще во время учебы принимал участие в подготовке эвенского букваря под редакцией В.И. Цинциус. Его стихи публиковались в учебниках эвенского языка, составившихся В.И. Левинным в 1934 и 1937 гг. В 1936-1938 гг. вышли в свет два сборника его стихов «Песни тайги» и «Полет золотой девушки», и книга стихов и рассказов «Мое детство» в двух изданиях (на латинице и на кириллице) в переводе В.И. Цинциус.³⁴⁸ После 1939 г. почти ничего не публиковалось, третья поэтическая книга Н.С. Тарабукина «Серебряный ключ» осталась неизданной, но ряд его стихотворений публиковался в учебниках эвенского языка и коллективных сборниках,³⁴⁹ причем не все его стихотворения собраны и атрибутированы. По некоторым данным, Н.С. Тарабукин занимался также рисованием и живописью. Имеются сведения о том, что в последние годы жизни Н.С. Тарабукин сотрудничал с Якутским НИИ ЯЛИ, однако его научные публикации нам неизвестны.³⁵⁰ Во время войны и в послевоенные годы Н.С. Тарабукин работал в Якутии учителем, оленеводом, заведующим красным чумом.

В Фонограммархиве ИРЛИ в трех различных коллекциях сохранилось не менее 12 записей, сделанных от Н.С.Тарабукина, которые в основном представляют собой его стихи, исполняемые автором в песенной форме. Это стихотворение-песня «Потерял Валю» (Колл. 126, ФВ 4061.01). Песни «По следам отца я не иду», «Комсомольская походная» (Колл. 133, ФВ 4177.01, 4177.02); «Детская песня о Сталине», «Охотничья песня», «Песня бедняка» (Колл. 206, ФВ 5411.01, 5411.02, 5411.03.), «Песня девушки», песни «Пушкин» и «Весна утра» (Колл. 206, ФВ 5416.03, 5416.04, 5416.05), песни «В Ленинград от бабушки», «Потерял Валю» и эскимосская песня об охоте (?)³⁵¹ (ФВ 5421.01, 5421.02, 5421.03).

Татак (?-?), эскимос, по всей вероятности, один из студентов Института народов Севера. Совместно с другими студентами (Ачиргин и Касыга) принимал участие в работе над одним из учебников эскимосского языка и русско-эскимосским словарем Е.С. Рубцовой (Л., 1941).

Участниками экспедиции Московской государственной Консерватории на Чукотке были сделаны записи нескольких мелодий от Татака (Колл. 447, ФВ 6375.02, 6375.02, 6375.03, 6375.04, 6376.01, 6376.02, 6376.03, 6376.04, 6377.01, 6377.02, 6378.01, 6378.02), и в двух записях Татак является соисполнителем М. Вуквола (Колл. 447, ФВ 6379.01, 6379.02.). Последний факт чрезвычайно интересен, поскольку такие записи являются очень ранним документирующим свидетельством чукотско-эскимосских связей и взаимовлияний в области песенного творчества, музыкальной культуры и хореографии.

Таян (?-?), эскимос, житель острова Врангеля, был начальником фактории.³⁵²

³⁴⁶ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2. С.216-219.

³⁴⁷ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2. С.249-253.

³⁴⁸ См.: Бурыкин А.А. Вера Ивановна Цинциус – ученый и педагог // Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Веры Ивановны Цинциус (13-14 октября 2003 г.), СПб., 2003. С.12-17.

³⁴⁹ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2. С. 266-270.

³⁵⁰ О творчестве Н.С.Тарабукина см. также: Банаканова Е.Е. Быт и культура эвенков. Пособие для учителя начальной эвенской школы. М., ИНПО, 2001.

³⁵¹ Так в каталоге записей.

³⁵² См. о нем: Минцев А.И. Остров Врангеля. М.-Л., 1946.

От него участниками экспедиции Московской государственной консерватории были записаны две эскимосские мелодии – «Таян охотится», и «Про старушку» (Колл. 451, ФВ 6426.01, 6426.02).

Тетевев (Тепетев) Дмитрий Павлович (1905-1942) – один из первых хантыйских поэтов. Учился в Остяк-Вогульске (Ханты-Мансийске) в школе работников политпросвета, встречался с И. Гудковым и В.В. Сенкевич-Гудковой во время их работы в Ханты-Мансийском автономном округе. Литературное наследие Д.П. Тетевева немногочисленно,³⁵³ но оно дает понять, что запись «Песни о Ленине», которая была произведена от него сотрудниками Фонограммархива: не была случайным эпизодом его жизни и деятельности.

В собрании Фонограммархива ИРЛИ имеется одна запись Д.П. Тетевева «Песня о Ленине» (Колл.124, ФВ 4013.03). В Рукописном фонде имеется рукопись этой песни на хантыйском языке (кириллицей, возможно, автограф), несколько разных машинописных экземпляров оригинального текста этой песни и ее перевода на русский язык.

Ходжер Богдан Иванович (?-1938). Окончил Институт народов Севера в середине 1930-х годов, был на ответственной работе в Напайском районе Хабаровского края, публиковал рассказы и очерки в малотиражных изданиях начала 1930-х гг. Участвовал в составлении учебников нанайского языка для школ, перевел на нанайский язык повесть А.С. Пушкина «Дубровский», избирался председателем нанайского райисполкома, Незаконно репрессирован.³⁵⁴

В Коллекции 133 Фонограммархива ИРЛИ имеются звукозаписи пяти песен от Б. Ходжера (Колл.133, ФВ 4172.01, 4172.02, 4173.01, 4173.02, 4173.03).

Хромов Афанасий Вячеславович (1926-1979) – эвенкийский исполнитель песен и поэт. Родился в Качугском районе Иркутской области, учился на факультете народов Крайнего Севера ЛГПИ им. А.И. Герцена, не окончив учебы, вернулся на родину, работал в Иркутской и Бурятской филармониях, позднее жил в Эвенкийском автономном округе. Трагически погиб в 1979 году, перевернувшись на моторной лодке.³⁵⁵ А.В. Хромов под своим именем выведен в качестве героя повести эвенкийского поэта и прозаика А.Н. Немтушкина «Дорога в Нижний мир».

Поэтическое наследие А.В. Хромова не собрано, известны только единичные стихотворения.

В Коллекции № 268 Фонограммархива ИРЛИ имеются три песенные записи А.В. Хромова – два варианта песни «Козырькан» (Колл.268, МФ 0228.16, МФ 0229.22,) и песня «От изгороди до изгороди» (Колл.268, МФ 0229.23).

Собирание коллекций фонозаписей, которое в работе ученых-этнографов и фольклористов сочеталось с полевой работой исследовательского характера и кабинетной научной работой, остается в тени при обсуждении очень многих биографий выдающихся ученых, которые по праву считаются основоположниками современной отечественной науки о народах России, в том числе этнографии, фольклора и языков народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока. Безусловно, эта деятельность ученых должна получить более полное освещение. Биографии ряда собирателей коллекций остаются почти неизвестными, и здесь, очевидно, есть возможности для продолжения разысканий и исследований.

Данные об исполнителях образцов фольклора, музыкальной и музыкально-хореографической культуры малочисленных народов Севера РФ, собранные в ходе изучения состава коллекций Фонограммархива ИРЛИ, существенно дополняют наши представления об истории культуры этих народов на протяжении XX века, хотя бы они и оказывались неполными и фрагментарными – и все же предпринятые нами разыскания в этой области дают некоторые результаты и восполняют пробелы в архивной документации и паспортизации отдельных записей и целых коллекций. Пролетанная работа, помимо изложенных в настоящей статье конкретных результатов и итогов, позволяет вынести на обсуждение еще один вопрос, весьма актуальный для этнографии и смежных с нею дисциплин – проблемы своевременной систематизации и каталогизации архивных полевых материалов, формы их архивации и хранения, в том числе перевод на новые носители, а также направления исследований целью которых является научное сопровождение архивных материалов и коллекций.

А.А.Буркин

Эвенкий фольклор

Фольклор эвэнков как явление культуры одного из самых малочисленных этносов самодийской группы народов изучен недостаточно. Основной объем записей и публикаций фольклорных текстов эвэнков осуществлен на русском языке, что является причиной сложности изучения его наиболее характерных особенностей, поэтики и языка.

Считается, что первая эвенкийская сказка была опубликована А.П. Степановым в книге «Енисейская губерния» еще в 1835 году. Самые ранние образцы эвенкийского фольклора в XX веке записывал и опубликовал в 1930-е годы М. Опаров, наиболее полное на сегодняшний день собрание различных жанров фольклора эвэнков принадлежит Б.О. Долгих (1904-1971), который опубликовал два больших собрания эвенкийских фольклорных текстов и устных рассказов (см. библиографию). В 1990-е годы в связи с ростом национального самосознания народов Крайнего Севера РФ в Таймырском автономном округе, где проживают эвэнки, возрос интерес к традиционному фольклору, и в связи с этим была возобновлена работа по собиранию образцов фольклора коренных народов

³⁵³ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2. С. 299-300

³⁵⁴ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2. С.377-379.

³⁵⁵ Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера... ч.2. С.315.

территории, а также стало осуществляться издание фольклорных текстов, собранных ранее. Значительный вклад в собрание и издание фольклора энцев внес К.И. Лабанаускас (1942-2002), опубликовано собрание фольклорных текстов, записанное И.П. Сорокиной и Д.С. Болиной.

Согласно классификации самих носителей фольклорной традиции у энцев, все повествовательные жанры фольклора делятся на две группы. К первой группе относятся повествования: называемые *сюдобичу*, исторически соотносящиеся с жанровой группой *ситаби* у иганасан и группой *сюдбаби* у ненцев. Энецкие сюдобичу – это большие эпические повествования о богатырях. Герои этих сказаний наделены сверхъестественной способностью летать по воздуху, они живут в медных, серебряных и железных домах-чумах, носят медную, серебряную и железную одежду, имеют большие стада домашних оленей, а также сздовых оленей. Богатыри, выступающие в роли героев энцких сюдобичу, имеют ненецкие имена, в самих текстах встречаются названия ненцких родов, что дает исследователям серьезные основания полагать, что сам жанр сюдобичу и основные его образцы были заимствованы энцами у ненцев в относительно недавнее время. В некоторых образцах сюдобичу («Звездный миф» и нек. др. тексты) встречаются осколки космогонических и разнообразных этнологических мифов, например, миф о происхождении особо почитаемого идола («шайтана» в русской речи энцев), а также мифологический мотив о камнях, похожих на людей и на жилища-чумы. Заметное место в энцких фольклорных текстах-сюдобичу занимает мотив чудесного рождения героя, в них очень часто встречаются мотивы, связанные с одинокими людьми, выжившими после эпидемии, при которых умерли их родичи. Очень большое место в фольклорных повествованиях энцев занимает тема голода и добывания еды.

Ко второй жанровой группе текстов, представляющих фольклор энцев, относятся рассказы, называемые по-энецки *дёречу*. Название этого жанра происходит от энцкого слова дёре «весть, известие». Исторически эта жанровая группа соответствует жанровой группе *добруме* у иганасан, а также ненцким повествованиям *яраби*. Жанровая группа дёречу включает сказки, в том числе волшебные сказки, исторические предания, повествования о шаманах и их действиях, разнообразные бытовые рассказы. Интересной особенностью бытования энцких дёречу является их парность – исполнитель мог рассказывать последовательно два рассказа-дёречу один за другим, причем такая попарная связь текстов являлась постоянной и сохранялась в исполнительской традиции. В тех дёречу, которые представляют собой исторические предания, имеющие реальную событийную основу, отразились разнообразные контакты и военные столкновения энцев с пенцами, хантами, иганасанами, эвенками и предположительно чукчами. Значительное место среди энцких дёречу занимают рассказы об охотниках на диких оленей, в которых исследователи видят лесных энцев.

Среди тех энцких фольклорных текстов, которые можно однозначно отнести к сказкам, встречается сюжет об умном и глупом брате («Похождения Баручи»), который имеет параллели у эвепков, эвенов и других народов Сибири, а также сюжет о действующих предметах – шиле, половинке иголки, пузыре, пестике, напоминающих аналогичные сюжеты у эвенов, юкагиров, эскимосов. Отличительной особенностью сказочных мотивов в энцких фольклорных текстах является изменение функций сказочных персонажей, достаточно свободное комбинирование известных мотивов и последовательностей мотивов, а также трансформации мотивов: к сожалению, дальнейшее изучение сказочных мотивов у энцев осложняется отсутствием вариантов таких текстов и невозможностью определить степень устойчивости сюжетов. Распространенный у народов Севера сюжет о появлении пятен на солнце (такой сюжет есть у якутов и эвенов) в энцкой традиции связывается с шаманством: согласно одному из рассказов, на луне видна фигура шамана с бубном. Мифологические рассказы о медведе у энцев сильно трансформированы: в единственном варианте мужчина по имени Нгэла Муттади выкармливает своей грудью медведя, медведя убивают люди; этот мужчина делает женскую работу лучше женщин. Мотив, в котором герой подглядывают за семьёй купающимися девушками, у энцев по существу лишен сказочного фона (героини этого рассказа не превращаются в птиц, как в известных по другим традициям вариантах) и низведен до уровня бытового рассказа: его герой наказан тем, что через него переступает одна из девушек и тем самым наводит на него порчу.

Среди бытовых рассказов энцев, представлявших собой разновидность дёречу и зафиксированных Б.О. Долгих в качестве этнографического материала, много рассказов об историческом прошлом энцкого этноса. В качестве тем таких рассказов выступают брачные обычаи, допускающие брак отработкой или уводом невесты, развод супругов, погребальные обычаи и обряды, суд, различные проявления бытовой магии, в том числе магического лечения, и добывание охотничьей удачи, а также охотничьи рассказы, в которых повествуется о промысле диких оленей или об охоте во льдах. Среди этих рассказов имеются повествования о происхождении отдельных энцких родов. Довольно большое место в рассказах-дёречу занимают шаманские мотивы, в преданиях о шаманах присутствует описание иллюзионистской практики шаманов, среди этих текстов был записан подробный рассказ об изготовлении шаманской одежды у энцев, а также рассказы о духе болезни, вызывающем массовые заболевания и гибель целых семей. Рассказ «Приглашение в гости солнца и месяца», в котором действуют два шамана, явно имел смысл как повествование о могуществе шаманов и вместе с тем демонстрировал страх перед сверхъестественными силами, с которыми соприкасается шаман в своей практике (оба шамана в этом рассказе погибают). В рассказе «Худое яйцо» описывается появление яйца, ставшего источником мора для людей и для оленей: это яйцо появилось на том месте, где был похоронен ребенок, родившийся от брака брата и сестры – детей бога, спустившихся на время в средний мир. В рассказе об ослеплении дикого оленя человек, проявивший жестокость к оленю, вырвавший ему глаза и живьем снявший с него шкуру, наказывается безумием, проделывает то же самое с собой и погибает. В рассказе об объединении двух энцких родов Бай и Муттади

причиной объединения является то, что князец рода Бай потерял свою грамоту (аналогичный сюжет отмечен у бурят).

Если говорить о сюжетном составе повествовательных жанров фольклора энцев и степени сохранности отдельных текстов, здесь материал свидетельствует о том, что энецкий этнос относительно недавно пережил какой-то культурный стресс, в результате которого собственная фольклорная традиция понесла непоправимый урон (сходное явление наблюдается в фольклоре юкагиров по всем известным нам материалам). К большому сожалению, мы лишь в небольшом количестве располагаем опубликованными записями фольклорных текстов на энецком языке с переводом, и это обстоятельство долгое время не позволяло изучать поэтику фольклора энцев. На представлениях о фольклоре энцев отражается и то, что записи образцов фольклора энцев, сделанные Б.О. Долгих, производились с целью фиксации этнографического материала, в результате чего какие-то элементы устной традиции (например, сказки с заимствованным сюжетом, бытующие у всех народов Крайнего Севера, но редко публикуемые собирателями), вероятно, выпали из поля зрения исследователя. Другие жанры фольклора энцев, прежде всего песенные и афористические жанры, изучены фрагментарно и недостаточно.

Литература

- Добжанская О. Э., Лабанаускас К. И. (сост.). Древние легенды энцев // Древние легенды Таймыра. М., [б. г.]. С. 85—94.
- Долгих Б.О. Мифологические сказки и исторические предания энцев. М., 1961.
- Долгих Б.О. Бытовые рассказы энцев. М., 1962;
- Древние легенды Таймыра. М., 2000.
- Лабанаускас К. И. Энецкий фольклор. Дудинка, 1992.
- Лабанаускас К. И. Родное слово: Энецкие песни, сказки, исторические предания, традиционные рассказы, мифы. СПб., 2002.
- Ошаров М. Северные сказки. Новосибирск, 1936. 2-е издание – Новосибирск, 1958.
- Сказки народов Севера. Л., 1959;
- Сказки народов Сибирского Севера. Вып. 4. Томск, 1982. С. 144—159.
- Сорокина И.П., Болдина Д.С. Энецкие тексты. СПб, 2005
- Фольклор народов Таймыра. Дудинка, 1992;

V. Традиционная культура и музей

А.А.Бурыкин

Градации этнической культуры и меры этничности культуры (по материалам разных социотерриториальных групп малочисленных народов Севера РФ)

Этническая культура в ее двух составляющих – материальной и духовной – разумеется, принадлежит этносу, который является ее носителем. Однако феноменом современной культуры является то, что почти каждый этнос стремится дистанцироваться от собственной традиционной культуры, являвшейся объектом изучения этнографов, в сторону приобщения к современной надгосударственной культуре, государственной культуре или региональной культуре как варианту последней. Это парадокс – этнос в исторической перспективе эволюции сознательно отходит от своей культуры, образа жизни, хозяйства, системы духовных ценностей. Однако при этом речь идет не об утрате этнической культуры – речь должна идти о переходе этнической культуры в некоторое иное состояние, хотя бы оно и измерялось степенью дистанции между этносом и исторически принадлежащей ему культурой.

Можно выделить и установить несколько различных форм или состояний традиционной культуры, которые будут характерными для разных социальных групп представителей этноса на каком-то определенном синхронном срезе или характеризовать динамику этнической культуры для ее носителей во времени. Эти состояния этнической культуры в первом приближении выстраиваются в следующую систему: 1) производственно-бытовая культура – и хозяйство, и быт представляют этническую культуру; 2) бытовая культура – повседневная жизнь представляет в основных чертах традиционную культуру, но с ней не соотносятся занятия; 3) “праздничная” или “ритуализованная” культура – элементы этнической культуры сохраняются в духовной культуре в виде некоторого множества предметов, представляющих традиционное искусство (костюм, образцы изобразительного и декоративно-прикладного искусства), а также в виде определенной системы ценностей, ориентированной на этнически маркированные объекты; 4) “профессионализированная” культура – отдельные элементы этнической духовной культуры сохраняются среди представителей этноса в виде знаний, умений и навыков относительно узкого круга профессионалов (народные мастера, члены творческих коллективов, исполнители фольклора и т.д.), творчество которых находит отклики в духовных запросах соотечественников; 5) “музейная” культура – единственным средством соприкосновения с этнической культурой является способность опознавать предметы в музейных экспозициях или книжных иллюстрациях, а также соотносить с этнической культу-

рой деятельность национальных ансамблей, творчество отдельных поэтов и писателей и т.п.: креативное начало, поддерживающее культуру в таком состоянии, находится большей частью за пределами этнического коллектива и составляет содержание определенной официальной политики. Таковы возможные градации изменений этнической культуры, и эти градации могут выступать в качестве своеобразных мер этничности культуры той или иной социальной группы этноса.

Процесс дистанцирования этноса от собственной традиционной культуры – процесс достаточно длительный и сложный. В разных социальных группах он протекает неравномерно. При территориальной консолидированности этноса городское население раньше начинает отходить от традиционной культуры (в первую очередь материальной) и утрачивает традиционную этническую культуру быстрее, нежели сельское население. При территориальной дисперсии этноса процесс отхода от традиционной культуры характерен в большей мере для этнической диаспоры, которая может быть представлена разными территориальными и социальными группами.

В современности разные состояния культуры одного и того же этноса для малочисленных народов Севера: Сибири и Дальнего Востока РФ можно наблюдать в разных социальных группах, и прежде всего в диаспоре малочисленных этносов – во-первых, среди городского населения крупных поселков, районных и окружных центров, и, во-вторых, среди жителей городов областного, краевого и республиканского значения, Москвы и Петербурга.

Носителем этнической культуры является не индивид, принадлежащий тому или иному этносу, а социум, в идеале тождественный этносу, но реально – находящийся на определенном “социокультурном расстоянии” от хранителей этнических традиций. Для разных групп диаспоры, так или иначе дистанцировавшейся от основной части этноса, просматриваются определенные типы социальных связей между представителями тех или иных групп диаспоры, закономерности пользования этническим языком и отношение к нему, степень контакта с этнической культурой, в частности, с отдельными ее сферами; иницированность (включенность) или пассивная созерцательность в отношении объектов культуры, степень этнокультурной компетенции и система ценностей этнической культуры.

Для основной части этноса, не составляющей диаспоры, характерными являются одновременно родственные, общетерриториальные, профессиональные связи с обязательной гендерной дифференциацией; преобладают однонациональные семьи. Возрастной состав этой группы охватывает все поколения и эта группа характеризуется естественной воспроизводимостью. Родной язык используется как средство общения. Этническая культура существует в производственно-бытовой или бытовой форме – впрочем, повсеместно проявляются тенденции к превращению ее в “праздничную” культуру. Внеязыковые формы духовной культуры (декоративное искусство, хореография) сосуществуют с языковыми (фольклор).

В “ближней” диаспоре родственные связи между отдельными ее представителями ослаблены, в ней устанавливаются частно-территориальные связи (связи между представителями разных территориальных групп или субэтносов), а также профессиональные связи. В возрастном отношении эта диаспора объединяет два-три поколения и пополняется как за счет подрастающего поколения, так и за счет миграции молодежи со средне-специальным и высшим образованием. Национальные общины разных диаспор, сосредоточенные в одном административном центре, скорее разобщены, чем консолидированы. Сосуществуют однонациональные и смешанные семьи, хотя последние могут преобладать. Образовательный уровень такой диаспоры несколько выше, чем на территориях традиционного проживания, но образовательная структура диаспоры в целом однородна с основным контингентом представителей этноса. Родной язык используется как средство общения с родственниками или составляет предмет профессиональных занятий. Этническая культура существует в “праздничной” форме или в “профессионализированной” форме, полностью доминируют внеязыковые формы духовной культуры.

В “дальней” диаспоре родственные связи ослаблены до предела. Здесь преобладают профессиональные связи, при этом гендерные различия по профессии являются нейтрализованными. Это диаспора двух-трех поколений, однако она почти не пополняется за счет миграции молодежи и следующее поколение уже по разным причинам не вписывается в образованный диаспорой этнопрофессиональный микросоциум. Разные национальные общины скорее консолидированы на земляческой или “северной” основе, нежели разобщены. Семьи почти исключительно смешанные. Образовательный уровень такой диаспоры эксклюзивно высок для этноса в целом и фактически является основой для формирования данной диаспоры, своего рода “цензом для экстерриториальности”. Родной язык существует только как объект профессиональных занятий. Этническая культура существует в основном в “музейной” форме. Безраздельно доминируют внеязыковые формы духовной культуры, причем те, которые имеют материальную манифестацию (образцы изобразительного или декоративного искусства), или их вторичные репрезентации типа северных сувениров, не соотносимых с реальными предметами этнической культуры, а также изображения предметов (иллюстрированные этнографические издания, фотоальбомы и т.п.).

Уход этнической культуры от хозяйства и особенно от быта как в разных группах диаспоры, так и в основной массе представителей этноса сопровождается ростом семиотизации предметов традиционной культуры. В ходе этого процесса приобретают знаковые функции бытовые предметы, оказывающиеся вне того контекста, где они используются по прямому назначению, и особенно – предметы искусства и духовной культуры, то есть те предметы, знаковый потенциал которых и без того достаточно велик. Доведением этого процесса до логического конца является превращение книги на родном языке в вещь, соотносительную с традиционной культурой,

которая уже не может использоваться по прямому назначению – либо из-за несоответствия содержания духовным запросам, либо, и чаще, из-за недостаточного знания родного языка потенциальными читателями. Еще одна форма протекания этого процесса – это распространение различного рода моделей этнографических предметов или стилизаций образцов декоративного и изобразительного искусства (например, разнообразных северных сувениров из меха, кости, рога, бисера и т.п.). Нет надобности специально отмечать, что с увеличением дистанции между представителями этноса и образцами этнической культуры нарастает степень музеефикации последней, и здесь может быть отмечена еще одна универсальная закономерность: чем более этнос удаляется от своей традиционной культуры, тем большую роль в ее сохранении играет этнически нейтральная или этнически немаркированная среда, не противопоставляющая себя данному этносу или группе этносов.

В условиях развития социотерриториальной градационности этнической культуры каждая из социальных групп диаспоры и этнос целом уже не столько сохраняет общие признаки собственной этнической культуры, сколько приобретает ресистематизированный комплекс этих признаков или даже вырабатывает собственные дифференцирующие признаки, которые рассматриваются или должны рассматриваться как признаки этнической культуры. Примером может служить отношение к некоторым видам пищи: выходцы с Дальнего Востока едят красную икру и рыбу из семейства лососевых не потому, что не могут без нее обойтись (как люди старшего поколения, проживающие на традиционных территориях), а потому что это пища со знаковым статусом. Точно так же национальный костюм заменяют сибирские меха, приобретаемые не в магазинах, а во время командировок, по заказу через родных и знакомых и т.д.

В полиэтническом обществе, в котором существуют современные этнические диаспоры, действуют две системы признаков – система признаков этнической самоидентификации как этноса и/или как некоей консолидированной полиэтнической общности (типа государственного или регионального полиэтнического общества или “новой исторической общности людей” типа “малочисленных этносов Севера” и система признаков этнической автодифференциации как противопоставление себя и своего сообщества другим этносам и сообществам. Зеркальным отражением этих систем является система признаков этнической маркировки, которыми данный полиэтничный социум наделяет представителей данного этноса и создает имидж той или иной этнической культуры. При этом все названные виды признаков, которые традиционно по своей природе рассматриваются как этнические, могут быть на самом деле квазипризнаками, сознательно выбираемыми и культивируемыми в качестве этнических признаков какими-то индивидуумами или социальными микрогруппами: такие признаки могут быть намеренно поддерживаемыми иллюзиями, якобы подчеркивающими принадлежность к этносу или приписываемыми представителям этноса. Яркий пример тут – создание видимости владения родным языком при реальной невозможности пользования им для общения. Такие же признаки и квазипризнаки этнической культуры распространяются на тех, кто не принадлежит к данному этносу – так, человек, хорошо владеющий каким-то редким языком, в условиях, когда “русско-национальное двуязычие” является экзотикой, воспринимается как представитель того народа, языком которого он пользуется.

Процессы преобразования этнических культур в ближней диаспоре приводит к сложению региональной культуры, носителями которой в конечном счете на Севере: в Сибири и на Дальнем Востоке оказываются представители приезжего населения и тем более представители русского старожильческого населения или ранние переселенцы. Дальняя диаспора демонстрирует различные формы процесса утраты этнической культуры, либо намеренное, осуществляемое сознательно представителями этноса преобразование ее содержания и внешних форм – например, когда ее привилегией становится литературное творчество, литературный перевод, научная и научно-методическая работа и т.д. Если этническое самосознание диаспоры держится только на этнической генеалогии, это нормально: хуже, когда это самосознание манифестируется в виде социопрофессиональной исключительности, которая противопоставляется уже не столько близкому полиэтническому окружению, но большинству собственного этноса. В равной мере нежелательными следует признавать обозначающиеся тенденции, в соответствии с которыми принадлежность к основной части того или иного малочисленного этноса ассоциируется со сниженным социальным статусом, а принадлежность к диаспоре того же этноса – с привилегированным статусом.

А.А.Буряков

Этничность и ее знаковые комплексы в разных сферах духовной культуры (по материалам народов Крайнего Севера РФ)

Предмет настоящей работы составляют те компоненты культуры, которые составляют некоторую часть культуры какого-либо этноса или обладают потенциальной способностью идентифицироваться с компонентами культуры того или иного этноса. Объектом нашего внимания являются культурные знаковые комплексы, к которым относятся как сами материальные предметы, так и словесные образы в литературных произведениях, так или иначе связанных с этнокультурной реальностью, фольклорные тексты с их содержанием и формой и в какой-то мере факты языка в роли средства трансляции культуры и особенно организации культурного пространства, в котором осуществляется коммуникация. Подавляющее большинство рассматриваемых здесь явлений

относится к визуально воспринимаемым предметам, часть явлений составляют объекты слухового восприятия (язык, устная словесность, музыка и вокал).

Этническая идентификация предметов культуры может быть двойкой. Два ее разных вида распределены в оппозиции "свое" и "чужое". Носители всякой этнической культуры идентифицируют объекты либо как "свои", принадлежащие культурной традиции собственного этноса, либо как "чужие" - ей не принадлежащие. Специалисты-этнологи, а также и те, кто принадлежит к поликультурному дискурсу, по сути дела имеют довольно отстраненное от реальности представление о "своем", зато понятие "чужого" для них многомерно и способно к систематизации: хантыйское, чукотское, эскимосское, индейское, папуасское, индийское и т.п. - здесь возможности идентификации связаны с конкретными этносами, этническими общностями, регионами или государственными образованиями, а способность к адекватной идентификации определяется кругозором или профессиональными знаниями.

Этничность и язык. В принципе возможность усвоения языка полностью противоречит тезису о существовании этноидентифицирующей функции у языка, отстаивавшемуся рядом отечественных лингвистов в 60-е-70-е годы XX в. Если индивид владеет языком какого-то этноса, это свидетельствует о вхождении его в социум говорящих на данном языке (не обязательно совпадающий по персональному составу с этносом) и с определенностью о какой-то форме принадлежности его к культуре этноса на уровне региональной субкультуры или профессии. Пользование языком не является признаком принадлежности к этносу (есть говорящие, для которых тот или иной язык не является родным, и есть представители этносов, не владеющие родными языками), то социоинкорпорирующая функция языка (включение индивида в состав пользователей языка) и социорепрезентативная функция языка (пользование языком как принадлежность к субкультуре, включающей культуру этноса) являются универсальными, а культуроиницирующая функция языка реализуется только в тех пределах, в каких существует этническая культура в форме ее особых языковых манифестаций, и может сосуществовать с разными культурными компонентами в применении к одному и тому же языку.

Для характеристики этнических свойств языка очень существенно, что этнические пользователи языка могут принимать речь на их языке с акцентом (от которого в принципе невозможно избавиться) не за "чужую" речь, а за речь на другом диалекте: граница идентификации "свой/чужой" не выходит за пределы данного культурного пространства, в котором используемый язык является средством общения и контакта. В свою очередь, при отсутствии понимания речи и отсутствии информации о говорящих в подавляющем большинстве случаев невозможно идентифицировать язык: слушая непонятный диалог, наблюдатель может ориентироваться только на внешние признаки говорящих - цвет кожи, одежду и т.д.

Этничность и антропологический тип. Антропологический тип, по крайней мере на уровне принадлежности к европеоидной или монголоидной расе, является весьма значимым признаком представлений об этничности. Вариации антропологического типа внутри этноса либо не замечаются, или объясняются фантазиями (так, темный цвет кожи некоторых групп чукчей объясняется как наследие от матросов-негров). Потомство от смешанных браков обычно по идентификации и самоидентификации относится к большинству в антропологически немаркированном или неоднородном социуме или к титульному этносу в национальных автономиях.

Этничность и бытовая культура. В наши дни обычно бытовая повседневная культура определяется не столько этнической принадлежностью, сколько социальным статусом семьи или индивидуума или социальными условиями. При отсутствии дифференцирующих признаков (например, в городе) проявления этничности в сфере быта могут отсутствовать. При этом на Севере России повсеместно отмечается формирование региональной субкультуры, которая распространяется на приезжее население Севера и объединяет северян-пенсионеров с коренными жителями, например, в пищевых традициях и эстетических вкусах.

Этничность и декоративно-прикладное искусство. Проявления этничности в декоративно-прикладном искусстве в виде форм выражения этнической культуры при создании произведений этого искусства или визуальной идентификации произведений декоративного искусства как "своих" вещей имеют, пожалуй, наиболее широкий диапазон вариативности, и обладают способностью переходить в свои противоположности. Вариативными являются сами представления о "своем": если хорошие знатоки культуры изготавливают только традиционные вещи и считают "своими" только предметы своей культуры (часто правильно опознавая предметы культур соседних этносов), то лица младших поколений идентифицируют как "свои" предметы декоративного искусства из традиционного материала (мех, кожа, замша, кость, и т.д.), которые при этом могут иметь нетрадиционные орнаменты или не обнаруживают аналогов в традиционной этнической культуре. Этнические представления в области декоративного искусства не только способны к трансформации в разных возрастных, социальных или территориальных субкультурах внутри этноса, но они могут также формироваться вне этноса как совокупность представлений об этнической культуре, вызываемых к жизни особыми факторами (неполнота знаний о культуре этноса, вторичный характер таких знаний, маргинальные локальные варианты этнической культуры). В наши дни наблюдается формирование целого сообщества лиц, имеющих не вполне адекватные представления об этническом в культуре - это местные работники учреждений культуры, педагоги, начинающие специалисты по этнографии и языку, представители этноса, принадлежащие во втором-третьем поколении к диаспоре, и т.п. - причем эти представления обладают способностью тиражироваться в массах и внедряться в искаженном виде в этническую среду например, в процессе обучения студентов или пропаганде заорганизованных форм этнической культуры.

Этничность и музыкально-хореографическое искусство. В этой области наиболее значимой является оппозиция собственно народной культуры и профессионального искусства с этнической маркировкой, выра-

жаемой в стилизованных костюмах и антропологическом типе (в чукотских ансамблях могут выступать буряты, киргизы, нивхи, нанайцы и т.д.). Тем не менее существует яркий контраст между собственной этнической традицией - например, демонстрируемой сельскими национальными ансамблями или наблюдаемой на народных праздниках - и профессиональной манифестацией этих традиций на сцене для массового зрителя (то, что показывают профессиональные национальные коллективы типа чукотского ансамбля "Эргырон"). В этой области часто отмечается по преимуществу знаковое использование предметов традиционной культуры наподобие шаманского бубна, а также в костюме и названиях отдельных номеров программы. Музыкальные инструменты имеют ярко выраженный семиотический этнический статус и как артефакты, и как средство воспроизведения этномызыкальной традиции.

Этничность и фольклор. Этнические признаки фольклора крайне своеобразны. Отношения "своего" и "чужого" в повествовательном фольклоре сплошь и рядом не отражают реальной истории сюжетов и текстов (и это для фольклора обычно и типично); даже хорошие знатоки фольклора не отличают "своих" и "чужих" сюжетов: исключения составляют отдельные тексты с иноязычными именами собственными. Вместе с тем фольклор лишен способности к бытованию на другом языке, хотя он и обладает свойством поглощать иноэтнические образцы устной словесности и иных форм искусства (часто в полевых записях фольклора народов Севера можно найти литературные сказки, мультфильмы и т.п.). Степень сохраняемости традиционного фольклора всецело зависит от языковой ситуации. Активность вторичных форм существования фольклора (пересказы печатных текстов) напрямую зависит от объема аутентичного материала, доступного для представителей этноса и носителей региональной субкультуры, в которую входит фольклор этноса. Трансформации фольклорных текстов "до наоборот", например, преподнесение авторских сочинений в виде подлинных записей, возможно, как правило, только на русском языке, либо, что встречается гораздо реже (но и труднее для опознания!), в обратных переводах с русского на родной язык.

Этничность и художественная литература. Диапазон варьирования авторских и читательских представлений об этнически значимых компонентах в произведениях художественной литературы, созданных представителями какого-либо этноса (например, рассказы, повести и романы Юрия Рытхэу) или авторами, не принадлежащими к данному этносу, но знающими его культуру (Т.Семушкин, Н.Шундик, В.Леонтьев), как и диапазон представлений о декоративном искусстве, может варьировать в самых широких пределах - от простого указания этнической принадлежности персонажей, не имеющей значения для сюжета, до включения в текст иноязычных фраз. При этом характер и аутентичность изображения этнографической реальности может варьировать в отдельных деталях вплоть до противоположности. Так, некие "шаманские предметы" вывешиваемые перед ярангой (художественное изобретение Т.Семушкина, не имеющее реальных соответствий, но получающее знаковый статус в тексте) не только остались в литературе, но и попали на страницы других произведений о Чукотке; чукотское слово *гулуктин* (глагольная форма со значением "он убил белого медведя"), вставленное в автобиографическую повесть В.Леонтьева, прекрасно знавшего и любившего чукотский язык, было заимствовано Г.Ненашевым как существительное и приспособлено к женщине, застрелившей в тундре бурого медведя. Примеры адекватного изображения реальности, примеры ретуширования изображаемой реальности и маскирования ее деталей (например, изображение быта чукчей-олсеновдов в произведениях писателей-приморских чукчей, частые намеки на институт «товарищества по жене» без попыток разобраться в том, что он собой представлял в реальности), и примеры этнографических искажений можно умножать до бесконечности.

Все то, что сказано в отношении художественной литературы, приложимо и к книжной графике. Иллюстрации из жизни этносов в учебниках для школ народов Севера РФ могут хорошо соответствовать реальности, могут отличаться от нее какими-то деталями и могут соотноситься с реальной картиной жизни народа только в антропологической фактуре изображаемых людей, которая при этом в принципе может кочевать из учебника в учебник без ущерба для ее восприятия (хотя на практике подобного пока еще не отмечалось).

Из всего существующего множества форм духовной культуры наиболее надежными носителями и идентификаторами этничности являются те ее формы, для которых характерна их собственная, не синкретическая манифестация этничности - язык, фольклор, традиционная музыка и вокал. Отметим, что все они ориентированы на слуховое восприятие: визуально воспринимаемые формы тут отсутствуют и обладают иными свойствами. Однако именно эти формы этнической культуры оказываются наиболее уязвимыми, подверженными внешнему заместительному влиянию и в конце концов разрушению. Формы духовной культуры, характеризующиеся синкретичностью разных культурных компонентов - образцы декоративного искусства, хореография, а также и бытовая культура (то, что ориентировано на визуальное восприятие) - обладают несравненно большей устойчивостью и жизнеспособностью, однако в максимальной мере подвержены трансформациям в своих отдельных составляющих. Художественная литература, по природе являющаяся средством изображения реальности, обладает максимальным потенциалом к вариативности отражения этнических культурных реалий.

Для оценки того, насколько адекватно опознается этнический характер тех или иных компонентов, значимым является фактор времени. В восприятии зафиксированного этнографического материала, отстоящего во времени от наблюдателей (звукозаписи, документальные кино съемки, музейные предметы) степень этнической значимости неизбежно завышается, а возможность различать подлинные архаические черты и случайно возникающие инновации так же постепенно утрачивается. Восприятие этнографического компонента художественной литературы с течением времени утрачивает многомерность, поскольку этнокультурная компетенция читательской среды в ее временной динамике проявляет тенденцию к нивелировке и, как это ни прискорбно, к постепенному снижению.

Градации народности культуры

Понятие «народная культура» давно стало органической частью понятийного аппарата нескольких научных дисциплин, соприкасающихся с культурологией, а именно – этнографией, историей, теорией искусства. В то же время понятие «народность» давно используется в искусствоведении, занимает важное место в историческом литературоведении и на протяжении продолжительного времени составляло весьма значимый элемент в идеологии культуры. Настоящая работа представляет опыт осмысления того, чему противопоставляется та сфера культуры, которая именуется народной культурой, в каких формах и на какой социальной базе может существовать народная культура и каково соотношение народной культуры с этнической культурой как традиционным объектом этнографии.

В любом эпитете, который приобретает термин «культура» в трудах ее исследователей, заключена определенная мера дистанции между культурой и тем, кто изучает ее или рассуждает о ней. Часто эпитеты к термину «культура» устанавливают временную дистанцию между объектом и исследователем: «античная культура», «средневековая культура». Для нескольких десятилетий XX века такая дистанция между объектом и наблюдателем была характерна для понятия «русская культура». Понятие «этническая культура» почти со стопроцентной определенностью подразумевает то, что исследователь не принадлежит к носителям описываемой культуры по этническому признаку или по крайней мере, если он сам принадлежит к изучаемому им народу, то он не является носителем эталонных форм этой культуры, которые сам же и изучает.

Понятие «народная культура» также подразумевает то, что эта культура как область национальной или этнической культуры противопоставляется некоей иной области культуры. Прежде всего народная культура – это культура социально ограниченного сообщества или нескольких сообществ, представляющих собой нижние уровни социума, являющегося носителем этнической культуры или национальной культуры, если процессы эволюции культуры имеют внешние механизмы регулирования и манипулирования. Если народная культура не противопоставляется эксплицитно аристократической культуре, культуре города, как бы ее ни называли (то есть «мещанской», «буржуазной» культуре), или конфессиональной культуре как тем формам культуры, которые имеют иные социальные среды, это еще не значит, что такого противопоставления не существует.

Можно выявить несколько форм народной культуры по их соотношению с социумом и реальной картиной этнической культуры.

1) Исходная форма существования народной культуры – это ее тождественность этнической культуре. Культурная среда этноса в такой ситуации максимально однородна. Для такого состояния культуры характерны, во-первых, минимальная степень социальной дифференциации различных форм культуры, во-вторых, полное отсутствие какой бы то ни было рефлексивности культуры. Для наблюдателя внутри этноса абсолютно невозможно противопоставить самого себя носителям наблюдаемой им культуры или попытаться найти какие-либо значимые социальные варианты культуры.

2) Иная форма существования народной культуры – это культура того социума, который кем-то именуется «народом» примерно в том смысле, в который вкладывался в него русскими революционными демократами XIX века. В такой ситуации этническая культура нетождественна народной культуре, по умолчанию предполагается, что носителем народной культуры является лишь часть этноса или нации, и народная культура противопоставляется иной социальной форме культуры. Здесь народная культура – это культура некоего демоса, «масс», «низов». Наблюдатель народной культуры в этом ее состоянии ни при каких обстоятельствах не отождествит себя с носителями народной культуры, даже если он социально связан с ними – он имеет иной взгляд и на «народную культуру» и на ту форму или те формы национальной культуры, которые представляют собой антипод народной культуры. Народная культура, носителем которой является социально ограниченная часть этноса или нации, является результатом проснувшейся рефлексивности в культуре. Эта рефлексивность усиливается процессами социальной и культурной самоидентификации представителей разных социальных групп, а также сопровождающим ее формированием образов различных «чужих» социальных форм культуры, которые существуют в сознании представителей разных социумов. Такие социогенные образы или модели разных социальных форм культуры, сосуществующие в сознании носителей разных форм культуры наряду с культурой собственного социума многократно увеличивают перспективу национальной культуры или этнической культуры в поздних состояниях. Многие из таких моделей культуры, носителями которых являются ограниченные социальные слои, представляют чисто теоретический интерес. Так, никому не придет в голову серьезно заниматься представлениями о культуре русского дворянства с точки зрения крестьянства (хотя такая тема и может иметь право на существование и даже получить положительную оценку, особенно в какой-то ушедшей в прошлое историографической парадигме), явно периферийный интерес в этнографии вызывает проблема созерцания, восприятия и оценки культуры одного этноса носителями соседнего этноса – однако же свидетельства иностранцев, то есть сторонних наблюдателей, всегда являются значимыми для формирования многомерного образа той или иной национальной культуры у историков. Само понятие «народная культура», уже не как этнографическое, а как интуитивно-культурологическое понятие формируется именно в такой ситуации – под народной культурой понимается культура «низов» глазами «верхов». Разумеется, что в понятие народной культуры не входит полностью та аутентичная этносоциальная форма культуры, которая характерна для «народа»: народная культура является неким конструктом, моделирующим эту форму культуры. Связь между носителями

этой культуры и наблюдателем осуществляется при посредстве тех элементов культуры, которые выступают как относительно универсальное средство национальной или этнической самоидентификации. В этом качестве выступают какие-то формы костюма, пищи, праздники и игры, традиционные виды спортивных состязаний, особенности воспитания детей, характер религиозности, некоторые формы искусства, характер взаимодействия человека и природы, представления о традиционных занятиях и их вторичные репрезентации, уже не имеющие функции жизнеобеспечения (например, Лев Толстой на пашне явно не смог бы прокормить Яснугу Поляну). Весьма существенно, что под «народностью» в литературе, литературной и художественной критике подразумевалось чаще всего именно воспроизведение соответствующих образов культуры в художественной литературе и изобразительном искусстве. Очевидно, то же самое можно сказать о воспроизведении образов музыкального фольклора в авторской музыке. Таким образом, народная культура на момент ее генезиса – это культура, имеющая реальных носителей в виде «народа» как социума, но носителем этой культуры как образа или модели культуры «народа» является иной социум, а именно тот социум, для которого характерно почти профессиональное – в равной мере философское, историческое, этнографическое, художественное или иное – осмысление различных национальных и социальных форм собственной культуры и культуры иных государств и народов. В общих чертах этот комплекс признаков усматривается в таких культурных формациях, как «русская народная культура», «славянская народная культура» и т.п. Довольно очевидно то, что для поздних состояний этнической культуры такая модель народной культуры постепенно становится тождественной самой этнической культуре на бытовом уровне или в сфере праздников и ритуалов, в то время как промыслы и ремесла постепенно профессионализируются и уходят из той социальной среды, в которой они появились и развивались первоначально.

3) Наконец, еще одна форма существования народной культуры – это некий обобщенный идеальный образ этнической культуры, обладателями, распространителями и хранителями которого являются все социальные группы или большинство социальных групп какого-либо этноса или нации, но при этом ни одна из социальных групп уже не является носителем той формы этнической культуры, которая создала основания для этого образа культуры. В этом виде народная культура является наиболее поздним состоянием этнической культуры. Именно это состояние культуры мы можем наблюдать у многих современных малочисленных этносов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока России, а также для народов Зарубежного Севера и коренных народов Северной Америки, которые уже не пользуются традиционными средствами жизнеобеспечения по прямому назначению. Довольно часто бывает так, что уже сами эти народы уже не являются и создателями тех образов собственной этнической культуры, которые они принимают за картины прошлого. Эти образы формируются в «диалоге культур» внутри многонациональных государств XX века, немалую роль в их создании играют писатели, пишущие об этих народах, исследователи – в первую очередь этнографы, собиратели музейных коллекций и авторы музейных экспозиций, а также литераторы, пишущие о таких народах. В последние годы важную роль в формировании образов этнических культур стали играть средства массовой информации, разные формы популяризации научных знаний о народах мира, активно использующие материал визуальной этнографии. В этих условиях народная культура – это уже «ничья» культура, это культура-миф, культура-призрак. Такая культура может существовать в профессионализированной или музеефицированной форме, и она существует в этих формах, однако при этом креативное начало в ней уже выведено за пределы того этноса, который должен быть ее носителем.

Иллюзорность образов этнической культуры в ее поздних состояниях может быть прослежена на материале культуры юкагиров. Исследователи конца XIX-начала XX веков отмечали, что юкагирская культура была подвержена столь сильному иноэтническому влиянию, что почти полностью потеряла свою специфику (в самом деле, например, современный костюм юкагиров почти неотличим от эвенского). В 1930-е годы в книгах юкагирского ученого и писателя Н.И. Спиридонова (Теки Одулока) был представлен нарочито сниженный образ культуры юкагиров и других народов Севера. В последние десятилетия образ юкагирской культуры, характерный для сознания современных юкагиров, характеризуется идеализацией и завышением ценностей: даже на заведомо заимствованных элементах костюма в украшениях усматривается «собственно юкагирская» семантика. Фольклор юкагиров по записям В.И. Нохельсона не дает сколько-нибудь адекватной исторической перспективы их этнической культуры, поскольку носит следы тяжелого культурного стресса, который пережили его носители или их предки, но этот стресс не отразился в фольклоре эксплицитно.

Понятие «народная культура» многозначно. Наиболее удачное его применение усматривается нами в тех случаях, когда под ним понимается некая совокупность культурных компонентов, выступающая в роли символа национальной или этнической культуры. Однако при этом перед современным поколением этнографов, соприкасающихся с поздними состояниями этнической культуры, стоит задача четкого разграничения фиксации аутентичного культурного материала и компонентов разнообразных образов самых поздних социогенных форм этнической культуры, хотя последние, разумеется, вполне могут и должны быть предметом внимания этнографов и музееведов, если соответствующие объекты получают надлежащие характеристики в описаниях.

О границах между настоящими и ненастоящими предметами в традиционной этнической культуре

То, что традиционная этническая культура народов мира и России постоянно преобразуется, ни для кого не является откровением. Преобразования традиционной культуры в ее аутентичной, повседневно-бытовой формах в иные качества с сохранением ее креативного потенциала, ее субъектов-носителей и ее реципиентов-наблюдателей и пассивных субъектов, тех, кто так или иначе входит в сферу бытия такой культуры, насчитывают несколько состояний, которые в первом приближении выстраиваются в следующую систему: 1) производственно-бытовая культура - и хозяйство, и быт представляют этническую культуру; 2) бытовая культура - повседневная жизнь этноса представляет в основных чертах традиционную культуру, с сохранением особенностей жилища, пищи, наиболее распространенного костюма, основных компонентов духовной культуры, но с ней уже не соотносятся занятия и средства жизнеобеспечения; 3) "праздничная" или "ритуализованная" культура - элементы этнической культуры сохраняются в духовной культуре в виде некоторого множества предметов, представляющих традиционное искусство (костюм, используемый по особым случаям, образцы изобразительного и декоративно-прикладного искусства), а также в виде определенной системы ценностей, ориентированной на этнически маркированные объекты; 4) "профессионализированная" культура - отдельные элементы этнической духовной культуры сохраняются среди представителей этноса в виде знаний, умений и навыков относительно узкого круга профессионалов (народные мастера, члены творческих коллективов, исполнители фольклора и т.д.), творчество которых находит отклики в духовных запросах соотечественников; 5) "музейная" культура - единственным средством соприкосновения с этнической культурой является способность опознавать предметы в музейных экспозициях или книжных иллюстрациях, а также соотносить с этнической культурой деятельность национальных ансамблей, творчество отдельных поэтов и писателей и т.п.: креативное начало, поддерживающее культуру в таком состоянии, находится большей частью за пределами этнического коллектива. Таковы возможные градации изменений этнической культуры, и эти градации могут выступать в качестве своеобразных мер этничности культуры той или иной социальной группы этноса. Эти преобразования этнической культуры осуществляются на наших глазах, причем сами носители этнических культур, в нашем случае - народы Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока России не замечают этих качественных преобразований в собственной культуре и в окружающем пространстве.

Изучение и хранение предметов традиционной этнической культуры вызывает необходимость собирать и хранить в музейных фондах, а также демонстрировать какие-то предметные образцы этнической культуры в постоянных экспозициях и на временных выставках. В музейных собраниях оказываются представленными как подлинные предметы быта, традиционной материальной и духовной культуры, так и разнообразные изделия народных промыслов, имеющие как утилитарный, так и неутилитарный характер. В современном обществе, как этнически однородном, так и полиэтническом, народные мастера (резчики по кости, художники, швены и т.д.) начинают преподноситься и восприниматься как единственные носители этнических художественных традиций, они получают покровительство и поддержку местной власти, участвуют в выставках, их работы приобретаются музеями и т.п. Однако деятельность этого социального слоя трансформирует как стиль традиционного искусства, так и формы его существования. Наряду с традиционными предметами искусства, которые изготавливаются в соответствии с потребностями носителей этнической культуры, мастера начинают делать предметы сугубо выставочного характера. Художественная отделка таких предметов отличается гипертрофированностью и в ней почти всегда прослеживаются отступления от стилистических канонов (традиционные материалы, размеры, цветовая гамма и т.д.). Как правило, "выставочные" предметы изготавливаются в единичных экземплярах или очень небольшом числе, но именно они нередко попадают в фонды региональных (районных, окружных, областных, краевых) музеев и становятся эталоном для формирования представлений о народном искусстве или региональных художественных вкусов. Появляется еще одна группа предметов традиционного искусства - предметы, которые изготавливаются массовым тиражом на продажу; такие предметы можно назвать "коммерческими". Наряду с уменьшением разнообразия образов традиционного искусства (лишь немногие предметы из числа образов народного искусства попадают в разряд "выставочных" и тем более "коммерческих"), отмечается изменение репертуара продукции как отдельных мастеров так и целых мастерских и художественных школ. Так, Удленская косторезная мастерская, развивающаяся не только как содружество мастеров-косторезов и художников по кости, но и как промышленное предприятие, производит не только "штучные" высокохудожественные изделия, но и выпускает на рынок массовую тиражную продукцию, среди образов которой в разное время отмечались и нетрадиционные для чукотско-эскимосской резьбы изделия (имели место попытки распространить на Чукотку и на Якутию опыт и стиль косторезного искусства Русского Севера). Причем уже сейчас крайне трудно увидеть в статуэтке или гравированном клыке образец массовой продукции, основа рисунка на котором нанесена путем копирования - можно себе представить, насколько трудно будет разобраться в этом этнографам и искусствоведом следующих поколений, если такие факты не будут представлены в исследованиях наших дней или музейной документации. Данные явления отразились в определенной мере на направлении развития традиционного искусства, чем затронули развитие самих этнических культур, однако в еще большей мере сформировали спрос и художественные вкусы региональной субкультуры Крайнего Севера.

В наше время большинство образов массовых изделий народных промыслов, представляющих этническую культуру народов Севера РФ - это ненастоящие предметы, коммерческие образцы народного искусства

или предметы с символической функцией, заданной их материалом – мех, кожа, кость, рог, моржовый клык, бивень мамонта, режа – дерево, растительные материалы для плетения, ткани с этническими технологиями, окраской, рисунками. Если говорить в этом контексте о предметах с реальными образами, то они, как правило, оказываются ненастоящими. В современной культуре – метакультуре или мегакультуре – различного рода ненастоящие предметы гораздо более разнообразны, нежели в традиционных этнических культурах, но их функциональный статус является значительно менее определенным. Стремление человека к заполнению ближайшего окружающего пространства изображениями тех предметов, которые в нем отсутствуют, по составлению неотъемлемую часть более удаленной пространственной сферы, является одной из культурных универсалий. Проявлением этой универсалии и является стремление населить ближайшее окружающее пространство изображениями некоторых артефактов (это как раз экзотические предметы быта, уменьшенные копии или имитации оружия и т.п.) и разнообразными зооморфными изображениями. Некоторые из подобных предметов, являющиеся своего рода "игрушками для взрослых" – то, что рассматривается как сувениры, сугубо индивидуальные талисманы – имеют реально неоднозначный статус, сходный с синкретизмом функций анимистических амулетов, с той лишь разницей, что иррациональные свойства такого предмета и связанные с ним ассоциативные связи являются строго индивидуальными и не имеют инвариантов.

Непосредственным поводом для замысла и написания данной статьи явился один из предметов, увиденный автором в киоске сувениров в аэропорту Иркутска летом 2008 года. Это был шаманский бубен, имеющий круглую форму и размер около 50 см в диаметре, изготовленный из вполне традиционных материалов – рамка из дерева, оболочка из замши-ровдуги (более точно материал оболочки определить не удалось), на оболочке с внешней стороны нанесены антропоморфные и зооморфные изображения. Принципиальный профессиональный вопрос – является ли этот бубен настоящим или ненастоящим? Казалось бы, перед нами явный образец сувенирной продукции: как может настоящий бубен, к тому же новый, оказаться в сувенирном ларьке?

Однако тут не все так просто. У народов Сибири существуют несколько форм предметов, соотносимых с шаманскими бубнами – во-первых, это настоящие бубны традиционных форм и размеров, изготавливавшиеся для шаманских камланий, это миниатюрные бубны, похожие на модели этих предметов – они довольно часто присутствуют в фондах, на выставках и в экспозициях, но их функции в культуре пока остаются неясными (одни информанты называют их «детскими» и говорят, что они делались «для тренировок», у эвенков такие бубны служили амулетами), в-третьих, это заместительные изображения бубнов, остававшиеся в жилище в том случае, если бубен, имевший функции домашнего охранителя, уносился из жилища – эвены называли их «тепъ (дух) бубна», такие предметы с подтвержденными функциями в музейных собраниях не известны. По размерам интересующий нас предмет вполне соответствует аутентичным бубнам Прибайкальского региона, которые могут встречаться у эвенков, по материалу он полностью соответствует настоящему. Как быть с нанесенными на нем рисунками? Именно рисунки, как это ни странно, делают данный предмет настоящим, аутентичным в наибольшей степени. У всех народов Сибири, практиковавших нанесение каких-то изображений на внешнюю сторону оболочки бубна (так делали не все: на чукотских и эскимосских бубнах рисунков, как правило, нет), репертуар рисунков сводился к изображению сфер Вселенной, по которым путешествует шаман при камлании, а также к изображению духов-помощников шамана, которых, как правило, было несколько, во всяком случае, чаще всего при камлании шаман призывал нескольких своих духов. Из опытов исследования изображений на бубнах известно, что они были совершенно произвольными, в высшей степени индивидуальными для каждого такого предмета (как и состав духов-помощников каждого шамана в отдельности) и при изучении не поддаются приведению к содержательному канону. Насколько бы этот вывод ни выглядел парадоксальным, перед нами в сувенирном киоске – даже не в музее! – был представлен *самый настоящий* шаманский бубен, появление которого свидетельствует о том, что техника изготовления бубнов сохранена полностью. Единственное отступление от традиции тут заключено в том, что этот ритуальный предмет предлагается будущему владельцу уже с готовыми изображениями каких-то конкретных духов-помощников, а не тех, которые мог бы заполучить обладатель шаманского инструмента, ежели бы он того пожелал – но чтобы заметить это, надо быть знакомым с шаманской традицией достаточно профессионально.

Таким образом, границы между настоящими и ненастоящими предметами, которые представляют традиционную духовную культуру народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, оказываются размытыми. Вероятно, в каких-то случаях может быть трудно распознать в издании имитацию предмета. Но еще более трудно с неожиданными результатами опознать среди ненастоящих предметов и предметов-символов вполне традиционные и аутентичные предметы традиционной культуры, к тому же подтверждающие сохранение приемов и навыков их изготовления. Оказывается, что такое вполне возможно – и это надо учитывать и при собирании музейных коллекций, и при их описании.

Образ этноса в музее его восприятие посетителем

Любой этнос во всех аспектах своего существования находит отражение в культуре – как в собственной духовной культуре, в том числе в национальных формах искусства, так и в макрокультуре государства или цивилизации – в виде целой системы образов, в той или иной форме отражающих его жизненный уклад и и духовность, или с той или иной целью представляющих особенности его хозяйства, быта, социальной организации, религии, искусства. Эти образы, имеющие разный генезис и разную социальную среду, в которой они формируются и существуют, не тождественны друг другу и в сущности ни один из них не может дать адекватного представления об этнической культуре – такое представление может дать только система образов в максимально полном объеме; многие нюансы специфики восприятия этнической культуры и знаний о ней недоступны для традиционной этнографии, поскольку не являются ее предметом. Образы этноса в культуре соседних народов или в культуре полиэтнического государства, каким является Россия, имеют широкий диапазон варьирования и сфер функционирования – каждый этнос имеет свой образ в официальной истории, государственном законодательстве, литературе, искусстве, народных представлениях, анекдотах. Если традиционная этнографическая наука ставит задачей создание адекватного образа этноса в пределах возможного (за его пределы выносятся ментальность, сакральность, гендерная специфика, эзотерические практики и т.п., описываемые фрагментарно без претензий на полноту, а также объем знаний о том или ином этносе со стороны обывателей или даже соседнего этноса, что в принципе должно быть предметом внимания), то аудиовизуальная этнография наших дней создает свой особый образ этноса, обладающий повышенной аттрактивностью в сравнении с реальностью. Некоторые образы этнической культуры формируются спонтанно и по большей части независимо от внешнего воздействия, но часть ее образов – в частности, музейные экспозиции – являются конструируемыми сознательно и целенаправленно. Они строятся на основе собственных закономерностей, относящихся к той или иной макрокультуре и зависят либо от идеологических установок, либо от общего уровня изученности этнической культуры. Особая теоретическая и практическая проблема – это образ этноса в музее, в музейной экспозиции. Один из аспектов этой проблемы – соотносительность музейной экспозиции и познаний посетителя, то есть соотношение музейного образа культуры и того образа культуры, который существует в сознании посетителя, будь то представитель демонстрируемого этноса или кто-либо иной.

Понятно, что все образы этнической культуры в соответствии с их «искусственной» природой и вытекающими из нее свойствами не могут показывать этническую культуру в ее подлинном виде. Музей как особое пространство, маркирующее показываемые предметы, по терминологии русских формалистов, «остраняющее» их, акцентирующее их знаковость, также не может показывать подлинной реальности – иначе музейная экспозиция представляла бы собой вариант реального поселения какого-то народа; кроме того, здесь полная адекватность едва ли достижима даже в условиях этнопарка или национальной деревни – такие экспозиции опять-таки соотносятся не с реальностью, а в лучшем случае с натурой для этнографической видеосъемки.

Традиционно для отечественных музеев с XX в. их этнографические экспозиции ориентируются на демонстрацию культуры прошлого, а также в социально-экономическом отношении – на культуру низших слоев и сословий общества, таким образом, музейное «остранение» этнической культуры оказывается устойчиво направленным «назад», к прошлому, и «вниз», к малоимущим сословиям. Такая концепция музейного показа этнической культуры имела конкретные идеологические задачи: показать наблюдателям, насколько велик контраст между этнической культурой прошлого и государственной культурой повседневности, и в какой мере первая проигрывает в сравнении с последней. Объектами демонстрации чаще всего становились предметы хозяйства и материальной культуры, жилища и утвари, одежда, которая является постоянным этническим маркером (и может последовательно идентифицироваться с повседневной, праздничной или ритуальной одеждой), образцы народных промыслов и искусства. Культурные предметы, выставляемые в музеях, обычно принадлежат народам, для которых характерны анимизм и шаманизм, трактуемые как явления культуры прошлого этих народов. Духовная составляющая этнической культуры сводилась к показу образцов народного искусства, смыкающихся зачастую с продуктами народных промыслов. Вне экспозиций оставались и остаются предметы, отражающие конфессиональную специфику этноса, объекты, показывающие межкультурные интеграционные процессы, иллюстрации социальной неоднородности этноса и в особенности культурная специфика высших слоев общества. Для этнографических музеев почти потерянной или «непрофильной» оказалась субкультура национальной интеллигенции, отражающая ее вклад в развитие культуры этноса; особые проблемы составляет показ авторских художественных работ, а также образцов «высокого» искусства – например, произведений ювелирного искусства, входящих в этническую традицию.

Этническая культура как система визуально воспринимаемых предметов, наполняющих микромир индивидуума и макромир социума, обладает целым рядом функций; из них наиболее значимые – это *дифференцирующая функция*, отражающая реально наблюдаемые этнические различия; *перцептивная функция*, позволяющая наблюдателю отождествить отдельные видимые им предметы с предметами собственной культуры или культуры знакомого ему этноса, и *идентификационная функция*, которая дает возможность наблюдателю оценить системное сходство или различие собственного культурного микромира с наполненным культурными артефактами микромиром того или иного обитаемого пространственного локуса, в том числе и музейного пространства. Эта функция тесно связана с *типизирующей функцией* этнической культуры, создающей возмож-

ность для вхождения в нее подрастающего поколения этноса, а также для распространения ее за пределы конкретного этноса и формирования на ее основе региональной субкультуры. Если в ходе развития этнической культуры, а чаще при ее музейном экспозиционном моделировании этническая культура приобретает несистемный, фрагментированный вид, то ее идентификационная функция, и в особенности инициирующая функция утрачиваются, а дистинктивная функция многократно усиливается, степень острашения этнической культуры существенно возрастает, и формирующаяся в сознании наблюдателя «дистинктивная доминанта» как характерная черта любой этнической культуры при недостатке визуальной информации переводит этническую специфику культуры в сферу иррационального, иллюзорного и в конце концов вымышленного, что нередко поддерживается художественной литературой и изобразительным искусством как вторичными формами отражения этнической культуры.

Контигент посетителей музея, созерцающих этнографические экспозиции, весьма неоднороден. В него могут входить представители этноса, причем среди них будут встречаться как представители старших поколений, то есть носители позднейших (современных) состояний этнической культуры, так и представители более младших поколений, а также те, кто принадлежит к диаспоре, и так или иначе дистанцирован от традиционных «этнографических» составляющих этнической культуры. Соответственно диапазон идентификации элементов экспозиции с составляющими индивидуального образа этнической культуры оказывается достаточно широким – более того, он настолько широк, что его границы могут уже и не определяться фактом номинальной принадлежности к этносу. Для регионов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ характерно наличие групп постоянных жителей этих регионов, не принадлежащих к коренному населению, но являющихся носителями региональной субкультуры, которая включает множество элементов культуры коренного населения (искусство, пища; отношение человека к природе, отчасти одежда – в основном зимняя, имеющие второстепенное значение охота и рыболовство). Такие посетители этнографических музеев видят в экспозициях хорошо знакомые предметы и они в состоянии не хуже профессионалов объективно оценить степень полноты экспозиции. Наконец, те посетители, для которых знакомство с культурой того или иного этноса начинается с музейной экспозиции, воспринимают выставляемые объекты как некие знаковые объекты, но не могут ориентироваться в том, насколько полно и насколько системно экспозиция отражает этническую культуру. В таких случаях объем экспозиции может создавать неадекватные представления о «бедности» этнической культуры, ее неполной сохранности или неизученности. Любая этническая культура при любой форме соприкосновения с ней – в особенности при вторичном соприкосновении представителей этноса с собственной культурой – оценивается с точки зрения ее престижности в сравнении с той культурой, к которой принадлежат наблюдатели. Здесь оценка престижности устойчиво оказывается отрицательной, поскольку из всего многообразия форм этнической культуры музейное «острашение» вольно или невольно снижает ее статус.

Одна из актуальных задач работы музеев – показ объемности любой конкретной этнической культуры в ее хронологической и социальной перспективе, а равно и фиксация этой перспективы. Еще одной важной-научной и прикладной задачей является осмысление немuseumного образа этнической культуры, и разработка такой его концепции, в которой учитывались бы все существующие и все возможные градации форм бытования этнической культуры от ее наиболее традиционных форм, характерных для отдельных этносоциальных групп в наши дни, до музейных экспозиций. Частная практическая задача заключается в выстраивании такой системы компонентов этнической культуры, доводимых до наблюдателя в разных формах (музей, научно-популярная литература, образовательные программы, учебные дисциплины, специальные направления работы СМИ), которые способствовали бы росту престижности этнической культуры.

А.А.Бурыкин

Экспозиции и фонды региональных музеев и их роль в изучении этнографии народов Сибири (некоторые специальные проблемы)

Сибирские региональные музеи, расположенные на огромной территории от Урала до Тихоокеанского побережья и от Таймыра до Тувы располагают огромным массивом коллекций по традиционной материальной и духовной культуре самых разных народов Сибири. В их фондах и экспозициях содержится также значительное число предметов и документов, связанных с историей коренного населения Севера, Сибири и Дальнего Востока в XVIII-XIX веках и особенно много документов, касающихся истории этих народов в XX веке. Весь этот материал вводится в научный оборот в экспозициях и выставках, а также на протяжении длительного времени составляет объект изучения непосредственно для музейных работников и для сотрудников различных научных учреждений. Экспозиции и коллекции региональных музеев в качестве источника информации для исследователя, ведущего полевые исследования и пользующегося коллекциями исторических и этнографических музеев, расположенных в крупных научных центрах России и за ее пределами, обладают некоторыми специфическими особенностями, учет которых необходим для определения перспектив проводимых научных исследований и оценки результатов ранее выполненных и опубликованных исследований в области традиционной культуры народов Сибири.

Настоящая работа освещает поставленную проблему с точки зрения пользователя - исследователя, который ведет полевую работу в регионах Сибири и Дальнего Востока и активно поддерживает контакты с региональными музеями различных уровней. Однако, вероятно, наблюдения и рассуждения заинтересованного пользователя будут значимыми и для музееведов, и для музейных работников.

Важным достоинством всех региональных музеев - от самых небольших музеев в школах и национальных селах до музеев, находящихся в крупных университетских центрах, является то, что в них максимально доступны для обозрения такие предметы традиционной культуры и быта, которые не выставляются в общезначимых этнографических и исторических музеях. Нередко в экспозиции исследователь может увидеть то, что трудно отыскать в самых богатых фондах столичного музея - причем важно, что нередко в экспозициях оказываются уникальные предметы, известные в ограниченном числе экземпляров.

Приведу несколько примеров. Художественная обработка металла по умолчанию не относится к традиционным видам декоративного искусства тунгусских народов северной подгруппы - эвенов и эвенков, образцы этого вида искусства почти не известны исследователям. Известно, правда, что у восточных наверхия посохов для езды на олене - пери украшались инкрустацией из кусочков меди. Такие предметы еще сохраняются в семьях и попадают в музейных коллекциях. В 1991 году автору во время работы с экспедицией Магаданского краеведческого музея удалось увидеть необычный экземпляр посоха-пери в комплекте, с наверхием и древком, при этом в отличие от других аналогичных предметов данный образец имел вблизи наверхия еще одну украшенную рельефом бляшку сильно продолговатой формы. Ранее такие детали отделки посохов не встречались. У владельца было зафиксировано название этого украшения - микика, словарями не отмеченное. Приобрести этот предмет для коллекции не удалось. Однако в 1993 году в Чукотском окружном краеведческом музее во время выставки предметов из фондов Эгвекинотского районного краеведческого музея нам повезло совершенно неожиданно увидеть образец эвенковского посоха-пери с частью древка и накладкой-микика. Каким образом этот образец эвенковского посоха оказался в Эгвекинотском музее, в том районе Чукотки, где эвены не живут, нам осталось не известным, но тем не менее можно указать, что по крайней мере один из таких предметов представлен в музейных коллекциях.

Еще один пример. В 1990 году моя хорошая знакомая, редактор Магаданского книжного издательства эвенка Анна Хардани преподнесла мне в подарок железную бляшку с рельефным узором, также продолговатой формы, но больших размеров и иных пропорций - с меньшим соотношением длины и ширины. На мой вопрос, что это, она ответила, что это накладка на ножи, чтобы ножи не сгибались. Объяснение показалось странным: ножи у эвенов и других народов Северо-Востока делаются из дерева, а не из кожи, и не имеют металлических накладок. В 1991 году во время экспедиции магаданского музея участники экспедиции увидели у одной из жительниц села Гижига Магаданской области такую же бляшку. 80-летняя старушка, к тому же слепая, объяснила, что эта бляшка в старину служила украшением эвенковского нагрудника. На современных нагрудниках, которые можно наблюдать, фотографировать и даже приобретать десятками, такие бляшки отсутствуют, и даже не воспроизводятся в виде имитации, что часто бывает с утраченными или преобразованными элементами отделки. Этот предмет тоже приобрести не удалось - он предназначается для комплекса предметов, которые владелица желает взять с собой в нижний мир, мир предков. То, что произошло далее, целиком относится на счет везения. При сплошном просмотре этнографической коллекции Магаданского музея среди непаспортизованных предметов оказалась одна точно такая же бляшка. В 1993 году автор мог ознакомиться еще с одним образцом этого же предмета - на этот раз в частном или личном музее краеведа Эдуарда Гунченко в селе Марково Анадырского района Чукотки (ныне после смерти создателя и владельца - это филиал Чукотского окружного краеведческого музея).¹ Итого - предмет, представляющий собой деталь отделки одежды и образец художественной работы по металлу, известен в четырех экземплярах, из них в музейных коллекциях, причем в собраниях региональных музеев находятся только два из них.²

Экспозиции региональных музеев по традиционной культуре отдельных народов обычно отличаются цельностью и полнотой демонстрации предметов как в области классической этнографии, так в сфере современной этнической культуры или региональной культуры. И это обстоятельство весьма существенно - во-первых, такие экспозиции оказываются полнее, чем экспозиции крупных музеев, посвященные отдельным этносам, во-вторых, они более достоверно для носителей традиции воспроизводят образцы этнической культуры, в особенности, если в хозяйстве, материальной культуре и искусстве отмечаются резкие различия между отдельными территориальными группами этноса. В-третьих, очень важным компонентом традиционной этнической культуры или региональной культуры становится этнография современности. Музеи типа Кунсткамеры или Российского этнографического музея, пополняющие свои фонды, вряд ли обратят внимание на "новодел" или в особенности на массовый ширпотреб, приобретающий чисто выставочную или сувенирную предназначенность. В то же время в региональных музеях такой материал, отражающий эстетические потребности и признаки региональной культуры и через ее преломление - этнической культуры на современном этапе, будет не только систематизироваться в виде значительного числа образцов, но и отчетливо демонстрировать отличия от

¹ Эдуард Викторович Гунченко (1932-1994) - уроженец села Марково Анадырского района Чукотки, участник геологических и этнографических экспедиций? краевед-энтузиаст. В поселковом музее, который он создал из своих личных коллекций, имелись минералогическая, палеонтологическая и историко-этнографическая экспозиции. После смерти основателя этот музей стал филиалом Чукотского окружного краеведческого музея.

² Подробнее об этих предметах см.: Бурыкин А.А. Традиционное искусство художественной обработки металла на Северо-Востоке Азии // Традиционное искусство: диалог эпох. СПб., 1997. С. 36-39.

собственно традиционных предметов культуры, быта и искусства. Кстати, надо иметь в виду, что хантыйские и отчасти ненецкие орнаменты широко распространились за счет вторичных источников информации по всему Северу, и стали ярким и выразительным признаком "новодела" в произведениях декоративно-прикладного искусства. Эти процессы также необходимо отслеживать и описывать как на уровне художественных явлений, так и на уровне предметов - иначе через 40-50 лет новое поколение исследователей культуры и искусства не сможет отличить традиционные предметы от инноваций и соответственно подлинные этнографические предметы от суррогата.³

Вместе с тем коллекции региональных музеев отличаются от фондов крупных музейных центров некоторыми особенностями, которые должны учитываться самими работниками музеев в научной работе, и которые необходимо принимать во внимание исследователями при обозрении научных публикаций, посвященных этнографии того или иного народа.

В фондах региональных музеев некоторые предметы, часто известные по описаниям и наличествующие в крупных хранилищах в виде серий - например, культовые или шаманские предметы, - бывают представлены в единичных экземплярах. Отсутствие информации о таких предметах или не вполне достоверная информация, содержащаяся в музейной документации или передаваемая устно в коллективе сотрудников и сообщаемая при экскурсиях, может создавать не только у посетителей, но и у исследователей неадекватное впечатление о статусе и функциях такого предмета в культуре, а также искусственно завышать ценность предмета, представляя распространенное явление как нечто уникальное.

Один из примеров. В духовной культуре чукчей важное место занимают семейные охранители - тайи"ыквыт, которые представляют собой связи разнообразных предметов, косточек и когтей животных - в состав чукотских тайи"ыквыт, как и в состав комплексов амулетов у эвенов может попасть любой предмет. Охранители - тайи"ыквыт имеются в экспозиции или фондах почти любого музея на Чукотке. Однако в музее поселка Яранай Чаунского района хозяева рассказывают, что чукотские тайи"ыквыт - это что-то вроде семейной летописи, по которым будто бы можно "прочитать" историю данной семьи. Казалось бы, сенсация - у чукчей имеется традиционное письмо и так далее в меру фантазии. На самом деле в этом сообщении отражается чрезвычайно субъективная интерпретация предмета, подчеркивающая далеко не главный аспект его бытования. Действительно, владельцы связок амулетов хорошо помнят, где и при каких обстоятельствах тот или иной предмет был включен в комплекс охранителей. Перебирая связки амулетов, они могут вспоминать те или иные события, но сами амулеты вовсе не отмечают какие-то факты или даты, они лишь фиксируют контакт владельца со сверхъестественными существами, наделяющими эти амулеты особой силой. Кстати, амулет с течением времени может потерять силу и тогда хозяин с ним расстанется - но этот факт непросто установить, а изменения в составе исследуемых комплексов амулетов еще никем не отслеживались.

Другие примеры. нередки случаи, когда фондовый или экспозиционный предмет, хранящийся в небольшом и труднодоступном для ученых музее имеет неверное определение. В Билибинском краеведческом музее имеются несколько наконечников копий, которые снабжены этикетками "Копья казачьи, 17 век" - на самом деле это наконечники традиционных чукотских копий, которые появились на чукотке с Дальнего Востока еще до прихода русских на Северо-Восток. В том же музее по странным причинам охотничий нож-пальма, предмет, хорошо известный в культуре народов Сибири, числится как казачий бердыш опять же 17 века.⁴ Еще один пример, более близкий к современности - в музее в поселке Лорино на Чукотке, находящемся в сложном подчинении к окружному музею, среди предметов промыслов чукчей выставлено несколько образцов огнестрельного оружия, точнее - остатков такого оружия начала и первой половины 20 века. Среди этих предметов имелся один образец оружия, числящийся как "винчестер". На самом же деле это были ствол и ствольная коробка советской самозарядной винтовки СВТ, такие винтовки вместе с нашим армейским оружием - винтовками и карабинами, а также трофейным оружием после второй мировой войны передавались для охоты в северные колхозы. Здесь существенно даже не то, что удалось устранить неточность в определении предмета, а то, что винтовка СВТ является значительно более редким предметом для региона, нежели винчестеры американского производства, распространявшиеся на Чукотке в течение нескольких десятилетий, а использовавшиеся и еще дольше - по некоторым данным, до конца 1980-х годов. Впрочем, и это не предел экзотики в оружии на Северо-Востоке Азии - автору известен один оленевод, у которого в хозяйстве имеется до сих пор винчестер 1895 года изготовления, выпущенный в США по российскому заказу под стандартный российский трехлинейный патрон. Увы, запустить этот предмет в музей вряд ли возможно, поскольку выводить редкое оружие из эксплуатации хозяева не планируют, а патроны к нему пока на Российском Севере дефицитом не являются.⁵

³ Об этом см.: Бурыкин А.А. 1) Инновации в декоративно-прикладном искусстве эвенов Охотского побережья Магаданской области // Традиционное искусство: диалог эпох. СПб., 1997, с. 33-35; 2) Проблема семантики орнамента и элементов традиционного костюма (вопросы этносемантики на фоне языковых и этнокультурных связей по материалам декоративного искусства народов Крайнего Северо-Востока) // Диалоги во времени: традиционное искусство в контексте музея. Вып. 2. СПб., 1998. С. 3-13; 3) <Рец. на кн.> Жукова Л.Н. Одежда юкагиров. Якутск, 1996. // Этнографическое обозрение, 1999, N 1. С. 160-161.

⁴ Основатель Билибинского районного краеведческого музея Г.Е.Глазырин (1900-1975) по своей специальности был геологом, в силу этого в музее весьма подробно отражена история геологического изучения района и строительстве Билибинской АЭС. Этнографические материалы в коллекциях и экспозициях этого музея занимают второстепенное место, хотя этот район Чукотского автономного округа весьма перспективен для собирания коллекций по этнографии коренного населения Чукотки.

⁵ В 1984 году в музее г.Истра (Новый Иерусалим) Московской области автор имел возможность увидеть на экспозиции, посвященной Великой Отечественной войне, в витрине «Оружие защитников Москвы» наряду со знакомыми образцами - трехлинейной винтовкой 1891/1930 гг., автоматом ПШД и др., автомат с рожковым магазином, вставляющимся слева - это был английский «Стен», который постав-

Разумеется, публикация и описание даже единичных предметов из коллекций региональных музеев - дело полезное и во всех отношениях достойное. Полезными являются публикации даже отдельных образцов гарпунных наконечников, представляющих на Чукотке массовый культурный материал. Один из таких наконечников опубликован Г.А. Меновщиковым в записках Чукотского окружного краеведческого музея.⁶ Автору стал известен еще один образец наконечника гарпуна, который может стать уникальным - на нем имеются следы ремонта, которые отсутствуют на сотнях известных аналогичных предметов.⁷ Однако научные заключения и публикации, сделанные на основании единичных предметов или нерепрезентативных собраний, могут содержать неточности.

Например, у эвенов имеется любопытный предмет традиционной культуры - дощечка-календарь чивессэ "Святцы". По этому календарю эвены определяли месяц, число и день недели, по нему же определялись семейные праздники - дни почитания тех святых, имена которых носили члены семьи, по этому же календарю давались имена новорожденным, и выбиралась с точностью примерно до месяца. Один из таких календарей, хранящийся в фондах Томского музея, опубликован Д.П. Славинным в 1972 году.⁸ Публикатор, обнаружив, что отметки праздничных дней на календаре неоднородны по виду, сделал вывод, что данный календарь отражает переход от некоей древней дохристианской календарной традиции, ориентированной на сезонные праздники, к собственно христианской традиции. В условиях, когда этот вопрос специально не изучался, эта информация воспринимается как нечто вполне соответствующее реальности. Однако изучение таких календарей, хранящихся в разных семьях и в разных районах проживания эвенов, снимает предположение о календарном двоеверии у эвенов. Такой тип календаря появился с распространением христианства, в нем отражается сентябрьский год (год, начинающийся с 1 сентября) - так, как до сих пор принято считать в святцах, а различия в отметках могут быть связаны либо с общецерковными праздниками с фиксированным днем и днями почитания тех святых, чьи имена носили члены семьи, либо с появлением в семье носителей новых имен, дни покровителей которых вносились в календарь дополнительно, либо со сменой владельца предмета хотя бы в следующем поколении. Таким образом, красивая гипотеза, выстроенная на анализе одного предмета, не находит своего подтверждения.⁹

При изучении образцов традиционного искусства и костюма довольно часто возникает ситуация, когда материал, представленный в музейных экспозициях и коллекциях, соотносится с какой-то одной территориальной группой этноса. Особенно это относится к коллекциям по таким народам, как эвенки, эвены, ненцы, селькуны, ханты, которые проживают в нескольких регионах и между локальными группами которых отмечаются глубокие различия. Если к таким коллекциям обращается исследователь, не имеющий опыта полевой работы в разных регионах или не знакомый с другими музейными коллекциями, то его неизбежно ожидает неполнота описания материала или расхождение в трактовке того же материала, зафиксированного в других регионах. Это прослеживается на таких предметах, как костюм, его отдельные элементы и отделка, орнаменты и т.п. В коллекциях музеев Якутии можно найти богатые собрания предметов, отражающих культуру и быт эвенов. Однако большинство из музейных предметов в коллекциях по эвенкам отражает культуру эвенов Якутии, где этот этнос представляет сильно различающимися территориальными группами, и культура большинства этих групп давно испытывает сильное якутское влияние. Коллекции по эвенкам в фондах Магаданского областного краеведческого музея, в целом достаточно богатые, в основном были собраны на территории Ольского района Магаданской области, и соотносятся с культурой и искусством эвенов данной группы. В то же время отделка одежды, обуви и предметы декоративного искусства эвенов Северо-Эвенского района, Северной Камчатки и Чукотки заметно отличаются от того, что представлено у ольских эвенов. Разобраться в этом хитросплетении различий оказалось возможным только при полевой работе в разных районах проживания эвенов и детальном изучении музейных коллекций. Нет сомнений в том, что если в коллекциях любого крупного музея материал по отдельным территориальным группам этноса будет представлен неполно или фрагментарно, это может поставить исследователя-этнографа или искусствоведа в самое дискомфортное положение.¹⁰

В последние 20-25 лет фонды региональных музеев активно пополняются предметами, отражающими современную художественную культуру народов Севера - такими, как образцы чукотско-эскимосской резьбы по кости, гравировки на клыке, аппликации из меха и кожи и т.д. В этом случае наряду с предметами традиционного искусства в коллекции попадают "выставочные" предметы, которые изготавливаются специально в це-

лялся по лент-лизу. Пояснительной этикетки этот автомат не имел. Увидеть этот образец оружия в центральных музеях не представляется возможным и до сих пор.

⁶ См.: Меновщиков Г.А. Уникальный наконечник поворотного гарпуна (новая археологическая находка в Сирениках) // Записки Чукотского окружного краеведческого музея. Вып. 6. Магадан, 1973. С.13-14.

⁷ Бурыкин А.А. Об одном уникальном предмете древнеберингоморской культуры Чукотки (костяной наконечник поворотного гарпуна со следами ремонта) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов X международного научного семинара. - Ханты-Мансийск-Омск, 2002. - С. 192-194.

⁸ Славин Д.П. Вечный календарь ламутов // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. С.152-158.

⁹ См.: Бурыкин А.А. Традиционный календарь, счет сезонов и возраста у эвенов // Время и календарь в традиционной культуре. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. (Российский этнографический музей). СПб., "Лань", 1999. С.71-75.

¹⁰ Так, в пособии по традиционной культуре эвенов для учащихся начальной школы (Никитина Р.С. Уроки предков. СПб., "Просвещение", 2000) в иллюстрациях традиционная одежда эвенов представлена теми вариантами, которые характерны только для эвенов западных районов Якутии. Восточные эвены, живущие в Магаданской области, на Чукотке или на Камчатке, не могут воспринимать такой эвенский костюм как принадлежность собственной культуры, а школьные учителя не могут понять и объяснить того, почему на страницы учебного пособия попал чуждый им как носителям культуры материал. Примеры такого рода ситуаций культурного дискомфорта вследствие неадекватного отражения традиционной культуры в учебных пособиях, литературе, музеях можно умножать.

лях демонстрации, и даже "коммерческие" предметы, являющиеся массовой рыночной продукцией отдельных мастеров или небольших предприятий (то, что в некоторых музеях в среде их научных коллективов именуется "сувениркой").¹¹ При этом в количественном отношении массив таких предметов доминирует над редкими образцами уходящего в прошлое традиционного искусства - традиционные предметы необходимо разыскивать, в то время как современные предметы часто специально предлагаются музеям для закупки или же приобретение их музеями становится формой поддержания деятельности одаренных мастеров.

Подобная практика комплектования музейных фондов не заслуживает порицания, однако перед этнографами и искусствоведами ставится задача разграничивать подлинные образцы традиционного искусства, имеющие ценность для этнографического изучения, и предметы современной культуры, относящиеся к тонким "культурным слоям" быстро изменяющейся региональной культуры, которая интегрирует в себе коренные народы и приезжее население, длительное время проживающее на данной территории и выработавшее свои собственные духовные ценности и художественные вкусы. В недалеком будущем станет почти невозможно дифференцировать в музейных фондах поздние образцы традиционного народного искусства и новые явления региональной культуры - это могут сделать только очевидцы, хорошо знающие традиционную культуру и одновременно знакомые с современным искусством. Здесь опять же необходимо на перспективу иметь в виду то, что образцы современной культуры регионов России, в которых проживают представители коренного населения Сибири, не являются объектом внимания федеральных музеев и в дальнейшем будут сохраняться только в коллекциях музеев в самих сибирских регионах. Региональные сибирские музеи, научный потенциал которых набирает силу, служат верными и надежными помощниками ученых в полевых исследованиях при изучении традиционной культуры - в этом их большое достоинство, в этом их значительная роль в науке. Огромное значение имеют территориальные музеи для пропаганды знаний о традиционной культуре сибирских этносов. Одновременно с этим вырисовывается и исключительное положение, которое занимают местные музеи в сохранении образцов и целых комплексов предметов и явлений, представляющих региональные субкультуры в их реальном многообразии.

А.А. Бурыкин

Этнографические экспозиции музеев и предметы традиционных культов и шаманства народов Сибири: аспекты изучения и экспозиционной работы

Этнографические коллекции и экспозиции составляют предмет работы как специализированных научных музеев так и множества региональных исторических и краеведческих музеев. Представление этнических культур в экспозиции, как и рассказ об экспозиции в любой форме (устной, письменной, мультимедийной) не может быть полным без материалов по традиционному мировоззрению и верованиям. Однако анимизм как форма религии не дает специалистам ни таких культовых предметов, которые отличались бы зрелищностью и привлекательностью, ни большого разнообразия самих культовых предметов.

Постоянным объектом любой музейной демонстрации религиозных воззрений народов Сибири являются разнообразные изображения духов - хозяев стихий, семейных охранителей. По существу это единственные предметы, иллюстрирующие религиозные представления народов Сибири. Многие из компонентов анимизма - представления об устройстве мира, свойства духов в отношении людей, бытовая обрядность - почти не поддаются музейной демонстрации (образцы модели мира усматриваются в виде рисунков на отдельных предметах), а количество духов-хозяев стихий природы и объектов и их внешний вид вообще не имеют визуализации ни в культовой практике, ни в изобразительной практике, и даже традиционный фольклор (рассказы-былички) в их характеристиках не всегда однозначен. Экспликация стиля антропоморфных и зооморфных изображений в музейной практике - хотя бы вслед за новаторскими для своего времени работами С.В. Иванова - разумеется, расширит объем представлений о духовной культуре аборигенов Сибири, но не добавит зрелищности самой экспозиции.

Говоря о материальных культовых объектах народов Сибири, нельзя забывать, что важным компонентом культовой практики народов Сибири являются природные иерофании - объекты природы и необычные предметы природного происхождения, чаще всего камни и куски дерева. Эти иерофании - например, камни-«старушки» и «старухи» в виде фотоснимков вместе с реальными жертвенными предметами способны украсить любую экспозицию. Камни-амулеты, по форме похожие на людей или животных, играют важную роль среди комплексов амулетов у народов Сибири. Сравнение образов мелкой пластики из камня и кости с природными камнями-амулетами, а также сравнение внешнего облика деревянных идолов, например, характерных для ненцев, показывает, что архаические образцы культовой скульптуры народов Сибири воспроизводят природные иерофании, то есть природные идолоподобные объекты разных размеров из камня и дерева. Эти наблюдения дают основания выделять в архаической культовой скульптуре три стилевые доминанты, в разной мере характерные для разных природных зон. «Деревянный» стиль изображений типичен для народов тундры и тайги. «Каменный» стиль распространен почти повсеместно (именно этот стиль воспроизводится в школе тобольских косторезов).

¹¹ Бурыкин А.А. Элементы массовой культуры в традиционной духовной культуре этноса // Российская массовая культура конца XX века. Материалы круглого стола, 4 декабря 2001 г. Санкт-Петербург. СПб., 2001. С.15-27

но наиболее ярко этот стиль проявляется у народов, живущих в горной тайге, лесостепи и степи. «Растительно-грибной» стиль культовых изображений характерен для зон с обильной растительностью: в Сибири он практически не проявляется. Эти стили антропоморфных и зооморфных изображений позволяют органично увязывать друг с другом мировоззренческие и художественные компоненты демонстрируемой культуры этносов.

Шаманство как социальный институт и как претендующая на иррациональность и эзотеризм парапсихологическая практика имеет особые формы манифестации в материальных объектах. Основной формой его представления среди предметов культуры служат личные атрибуты шамана и ритуальные предметы. В экспозициях эти комплексы предметов как бы отрываются от самой практики, однако же в системе, обусловленной целостностью практики как культурного явления, исследователь решает две задачи - во-первых, полевое или кабинетное описание комплекса предметов, во-вторых, экспозиционное представление таких комплексов предметов как вторичных образов шаманства как феномена этнической культуры.

Классические атрибуты сибирского шамана - бубен и колотушка - в экспозиционном отношении не слишком выразительны, хотя и полифункциональны: известно, что бубен может выступать как средство перемещения шамана по его мирам; в художественно-мировоззренческом отношении бубен служит одним из предметов, на которые могут наноситься различного рода изображения, и он является по существу единственным средством проникновения шаманствующих (в равной мере шамана и его клиентов) в мир звуков, и, следовательно, в определенную сферу создания образов и в соответствующую сферу искусства. Полифункциональность и иррациональная семантика бубна, в том числе его роль как домашнего охранителя, в экспозиции не может быть раскрыта, однако в ней может быть показано, что бубен у шамана - это полифункциональный инструмент и транспортное средство. Большой зрелищностью и аттрактивностью для посетителей музея обладают различные антропоморфные и зооморфные изображения духов-помощников шамана. Такие изображения могут существовать как самостоятельные части комплекса шаманских предметов, чаще всего они размещаются на шаманском костюме или шаманских атрибутах. Такие изображения изначально обладают неким дуализмом и иррациональной прагматикой: неадекватный человек или животное - это не модель человека или животного, это сверхъестественное существо, обладающее особыми свойствами.

Сам шаманский костюм в экспозиции музея, а равно и иллюстрации к этнографическому труду манифестирует для наблюдателя телесность шамана и создает эффект присутствия в экспозиции человека-носителя шаманской культуры и соответствующего мировоззрения. Любые отдельные детали шаманского костюма - нагрудник, головной убор, маска и т.п. - не создают целостного образа шамана, что создает серьезные проблемы музейного экспонирования шаманства тех народов, у которых шаманский костюм отсутствовал, а атрибуты сводились к минимуму.

В исследовательской практике, в музейной работе по созданию экспозиций, а также при разработке экскурсий очень важно учитывать вариативность состава шаманских атрибутов и образа шаманских костюмов. Это явление имеет разные интерпретации - считается, что индивидуальность шаманского комплекта подчеркивает индивидуальный шаманский опыт его хозяина; вариативность серий предметов может составлять канонические образцы и отклонения от канона, немногочисленность образцов в коллекциях может оцениваться как проявление угасания традиции. На наш взгляд, индивидуальность шаманского костюма и комплекта атрибутов в принципе не имеет культурно-семиотической значимости, за исключением тех черт, которые соотносятся с этносом или территориальной группой этноса. В этом убеждает рассмотрение соответствующего материала по разным музейным коллекциям, при котором индивидуальность шаманского комплекта не выходит за те пределы, в которые укладываются индивидуальные особенности костюма вообще.

Шаманские предметы - костюм шамана, бубен, изображения духов-помощников и т.д. - обладают несомненно большей привлекательностью в музейных экспозициях. Однако опыт изучения экспозиций показывает, что в экспозиции не всегда наглядно демонстрируется или эксплицируется этническая специфика объектов - типа бубна, характер костюма, нетипичные шаманские атрибуты типа посоха и фигурок духов-помощников. Понятно, что в экспозициях невозможно демонстрировать серии шаманских предметов, даже если они наличествуют в музейных коллекциях.

По этой причине музейные экспозиции формируют образ относительного единства шаманства как явления, что скрывает от посетителей социальные разновидности шаманства, не позволяя отличать «поголовное» шаманство народов Северо-Востока Азии от почти профессионального шаманства народов Южной Сибири. Недостаточно изученными остаются - кроме технических приемов и узоров - стилевые характеристики антропоморфных и зооморфных изображений в шаманской атрибутике. Между тем стилистические черты ряда изображений на шаманских костюмах указывают на художественную несамостоятельность этих изображений и позволяют считать их воспроизведениями идолов - изображений совсем других духов, духов-охранителей, а не тех духов, которые являются собственными помощниками шамана. Если на шаманских костюмах присутствуют копии идолов, то мы имеем право говорить о том, что репертуар духов-помощников шамана не ограничивается его собственными духами и включает наиболее почитаемых духов-охранителей. В свою очередь, если некоторые фигурки на шаманских костюмах изображают идолов, мы можем ожидать большей степени сходства отдельных изображений на разных костюмах шаманов одного этноса.

Экскурсионный текст - рассказ о шаманах и их практике неизбежно включает по преимуществу общие инвариантные особенности шаманства и так или иначе привязан к выставленным в экспозиции материалам. В принципе любой музей в своей работе решает две задачи: 1) что именно из своих фондов показать в экспозиции; 2) что именно рассказать о шаманстве как явлении при показе коллекционного материала. Значимым в

экскурсионной работе являются история формирования коллекций по шаманству в музейных фондах и домузейная история демонстрируемых предметов: современный посетитель не имеет представления о том, что собиратели XIX-начала XX вв. получали шаманские атрибуты и любые культовые предметы столь же легко и просто, как и объекты хозяйства и материальной культуры.

Современная культура в рамках репрезентации этнических культур создает различные образы шамана. Наряду с *реально-историческим образом шамана*, извлекаемым из научных трудов и источников, появляется *аудиовизуальный образ шамана*, трудно отличимый от региональной самодеятельности: *масс-медийный образ шамана* формируется из разрозненных газетно-журнальных публикаций, научно-популярных программ ТВ, фильмов и большого количества материалов Интернета. Устные рассказы о шаманах самого разного содержания без демонстрации объектов формируют *лекционный образ шамана*, содержание и самые цели создания которого зависят от намерений лектора и его мастерства. *Масскультный образ шамана* создается и консервируется современной культурой и отличается от других представлений о шаманах тем, что поддерживает веру в шаманство за счет разножанровых рассказов о сверхъестественных способностях шаманов. На этом фоне представляется весьма желательным, чтобы *музейный (экспозиционный) и экскурсионный образы шамана*, создаваемые средствами музейных коллекций и теми, кто работает с ними, были бы максимально-приближены к исторической и этнографической реальности и не служили бы питательной средой как для развития этнического и надэтнического неошаманизма, так и для культивирования в обществе квазинаучных представлений о шаманах и шаманстве.

А.А. Буркин

Анимистические культовые предметы: религиозные и искусствоведческие аспекты изучения, экспозиционной работы и комментирования

Анимизм как форма религии не дает исследователям религиозных воззрений ни культовых предметов, отличающихся зрелищностью и привлекательностью, ни большого разнообразия самих культовых предметов. Тем не менее анимистические религиозные воззрения, в частности, воззрения народов Сибири, являются предметом музейных экспозиций в этнографических и краеведческих музеях, и виды музейной работы с этнографическими предметами, причем в равной мере описание и экспозиционное комментирование, составляют важные аспекты изучения духовной культуры и искусства народов Сибири.

Постоянным объектом музейной демонстрации религиозных воззрений народов Сибири являются разнообразные изображения духов – хозяев стихий, семейных охранителей. По существу это единственные предметы, иллюстрирующие религиозные представления народов. Многие из компонентов анимизма – представления об устройстве мира, свойства духов в отношении людей, бытовая обрядность – почти не поддаются музейной демонстрации, а количество духов-хозяев стихий природы и объектов и их вид вообще не имеют визуализации в изобразительной практике, а фольклор в их характеристике не всегда однозначен. Экспликация стиля антропоморфных и зооморфных изображений в музейной практике – хотя бы вслед за новаторскими для своего времени работами С.В. Иванова – расширяет объем представлений о духовной культуре аборигенов Сибири, но не добавит зрелищности самой экспозиции.

Важным компонентом культовой практики народов Сибири являются природные иерофании – объекты природы, необычные объекты, чаще всего камни и куски дерева. Эти иерофании – например, камни-«старички» и «старухи» в виде фотоснимков вместе с жертвенными предметами способны украсить любую экспозицию. Среди комплексов амулетов у народов Сибири большую роль играют камни-амулеты, по форме похожие на людей или животных. Сравнение образцов мелкой пластики из камня и кости с природными камнями-амулетами, а также сравнение внешнего облика деревянных идолов, например, характерных для ненцев, показывает, что архаические образцы культовой скульптуры народов Сибири воспроизводят природные иерофании – идолоподобные объекты разных размеров из камня и дерева. Это дает основания выделять в архаической культовой скульптуре три стилевые доминанты, в разной мере характерные для разных природных зон – «деревянный», типичный для народов тундры и тайги, «каменный», распространенный почти повсеместно, но наиболее ярко проявляющийся в горной тайге, лесостепи и степи, и «растительно-грибной», характерный для зон с обильной растительностью: в Сибири он не проявляется. Эти стили позволяют увязывать мировоззренческие и художественные компоненты демонстрируемой культуры этносов.

Шаманские предметы – костюм шамана, бубен, изображения духов-помощников и т.д. – обладают несомненно большей привлекательностью в музейных экспозициях. Опыт показывает, что в экспозиции не всегда наглядно демонстрируется или эксплицируется этническая специфика объектов – типы бубна, характер костюма, нетипичные шаманские атрибуты типа посоха и фигурок духов-помощников вне шаманского костюма. По этой причине экспозиции формируют образ относительного единства шаманства как явления, что скрывает от посетителей социальные разновидности шаманства, не позволяя отличать «поголовное» шаманство народов Северо-Востока Азии от почти профессионального шаманства народов Южной Сибири. Недостаточно изучены остаются – кроме технических приемов и узоров – стилевые характеристики антропоморфных и зооморфных изображений в шаманской атрибутике. Между тем стилистические черты ряда изображений на ша-

манских костюмах указывают на художественную несамостоятельность этих изображений и позволяют считать их воспроизведениями идолов – изображений совсем других духов, а не тех, которые являются собственными помощниками шамана. Если на шаманских костюмах присутствуют копии идолов, мы имеем право говорить о том, что репертуар духов-помощников шамана не ограничивается его собственными духами и включает наиболее почитаемых духов-охранителей. В свою очередь, если некоторые фигурки на шаманских костюмах изображают идолов, мы можем ожидать большей степени сходства отдельных изображений на разных костюмах шаманов одного этноса. Намеченные сюжеты должны стать объектом музейных исследований.

А.А.Бурыкин

Региональная субкультура приезжего населения Крайнего Севера РФ, ее историческая судьба и проблемы ее сохранения и изучения

Активное освоение районов Крайнего Севера России в последние три четверти XX века имеет в качестве своего результата продолжающееся и ныне промышленное освоение территорий и создание устойчивой жизнеобеспечивающей инфраструктуры, а также преобразование хозяйства, быта и культуры коренного населения Севера. Значительное увеличение численности населения многих северных регионов, таких, как Ханты-Мансийский, Ямало-Ненецкий, Таймырский, Чукотский автономные округа, северные и западные районы Якутии, Магаданская область, которое выразилось в массовом притоке в эти места приезжего русскоговорящего населения с последующей относительной стабилизацией пропорций численности коренного и приезжего населения и особой концентрации приезжего населения в отдельных населенных пунктах (города, районные центры, поселки геологов, золотодобытчиков, нефтяников и т.п.). Несмотря на постоянный отток некоренных жителей с Крайнего Севера, первоначально предусматриваемый трудовыми договорами, а позднее обусловленный не вполне продуманной государственной политикой и связанный с системой жизненных ценностей приезжих людей, в отдельных районах Севера России со второй половины 1940-х годов начала формироваться региональная субкультура, которая поддерживалась, во-первых, теми, кто жил на Севере по 15-20 лет и более, и во-вторых, активно осваивалась новыми волнами постоянно обновляющегося контингента приезжего населения. Эта субкультура может быть названа культурой старых северян – тех, кто стал героями произведений Олега Куваева и других писателей, чья жизнь была связана с этими территориями.

Региональная субкультура приезжего населения Крайнего Севера обнаруживает свою специфику практически во всех своих сферах, может быть, за исключением профессиональной деятельности. Для этих людей большую роль в организации досуга играли охота на птицу и мясную дичь, обеспечивающая их мясом по крайней мере в охотничий сезон, рыбная ловля, дающая возможность делать запасы рыбы на год, сбор ягод и в меньшей степени грибов. В отношении пищи предпочтения и вкусы этих людей приближаются к предпочтениям представителей коренных народов Севера. Влияние традиционной культуры коренных народов Севера в различных формах проявляется в одежде, прежде всего зимней, в приобретении полезных навыков, например, в умении ориентироваться в тайге, лесотундре и тундре с различным рельефом, в использовании традиционными средствами передвижения – умении ездить на лодках-ветках или управлять собачьими упряжками (что считалось особым шиком на крайнем Северо-Востоке у приезжих и тех, кто посещал эти места до 1980-х годов). В этой культуре выработался даже собственный застольный этикет, связанный с употреблением алкогольных напитков. Как это ни прискорбно, в наши дни может уйти в прошлое и остаться неизученным феномен смешанных семей, состоящих из представителей приезжего и коренного населения, сфера микрокультуры таких семей, а также и иные гендерные аспекты взаимоотношения между коренным и приезжим населением, также поддерживаемые традициями.

Что особенно ценно, и это является уроком для наших дней – в региональной субкультуре приезжего населения Севера выработались особые формы контакта с представителями коренного населения, в особенности у геологов и жителей небольших поселков, обеспечивающие взаимно комфортные отношения, взаимное знание и понимание культуры, в отдельных случаях знание языка коренного населения, отмечавшееся до недавнего времени (к сожалению, в убывающей прогрессии) у учителей, сотрудников учреждений культуры, медработников, зоотехников и ветеринаристов. Интерес к языкам коренных народов Севера, вспыхнувший повсеместно у приезжих во второй половине 1980-х годов и явившийся фактом осознания ценности языка как средства контакта и средства трансляции культуры, к большой досаде, не был поддержан в должной мере на административном уровне в форме издания учебных пособий, словарей и необходимой литературы, и столь же быстро угас в 1990-е годы.

В области духовной культуры собственной ценностью контингента приезжего населения стали образы региональной литературы, произведения северных писателей 1950-х-1980-х годов, а также стихи и проза литераторов-представителей народов Крайнего Севера, а во многих местах частью истории культуры регионов стала история местных театров и филармоний. Большой популярностью у северян пользовались и пользуются выступления национальных творческих коллективов, как профессиональных, так и самодеятельных, состоящих из жителей национальных поселков. Образы национального декоративно-прикладного искусства также вошли в быт и культуру приезжего населения Севера, причем не только в форме приобретаемых предметов, но и в фор-

ме умений и навыков работы с мехом и кожей, шитья бисером и некоторых вторичных формах декоративного искусства, связанных с искусством народов Севера по материалу – таких, как бисероплетение или меховые аппликации. Многие предметы, восходящие в своих истоках к образцам декоративного или изобразительного искусства народов Севера, или связанные с ними по материалу и стилю, изготавливались небольшими мастерскими или местными промышленными предприятиями в качестве сувениров – такие предметы не только хранились дома как знаковые объекты локальной субкультуры и не только приобретались гостями Севера, но и служили подарками от северян для тех, к кому они приезжали в центральные районы России и другие регионы. Даже похоронная обрядность среди приезжего населения Севера приобретала собственные инновационные черты – к ним относятся обычай ставить звезды на могильных памятниках мужчин, независимо от того, являются ли они участниками войны или нет, а также обычай приносить на могилу умершего ребенка все его игрушки, отмеченный автором в г. Анадыре.

В 1960-е годы, по предварительным наблюдениям и обобщениям, общее формирование региональной субкультуры приезжего населения Севера с ее спецификой по отдельным территориям было завершено. Такая культура в силу определенных условий – различное природное окружение, этническое окружение, особенности промышленного развития и время освоения того или иного региона и т.д. – не могла быть единой. Различные локальные варианты этой субкультуры объективно существуют в разных административно-территориальных образованиях России, хотя они изучены и описаны крайне фрагментарно – культура приезжих северян не привлекала к себе внимания, а культура старых северян еще не осмыслена нами как особый феномен нашего совсем недавнего прошлого, как не понята и ее ценность для тех, кто будет жить на Крайнем Севере в последующие десятилетия.

Культура приезжего населения Крайнего Севера формировалась из четырех источников: 1) предметы, которые привозили с собой люди, и то, что завозилось на Крайний Север в организованном порядке; 2) предметы, которые производилось непосредственно на Крайнем Севере; 3) предметы, которые перенимались от коренного населения Севера; 4) предметы, которые привозились приезжими с Севера с желанием сохранить память о нем. Видимо, пройдет еще много времени, прежде чем к культуре старых северян обратятся этнографы и увидят в ее посетителях этнос *in statu nascendi*. Поэтому единственная сфера деятельности, которая может накапливать материальные объекты, связанные с культурой старых северян и информацию о них – это сфера музеев. Многого делается для этого в региональных краеведческих музеях, таких как Магаданский областной краеведческий музей или Музей геологии нефти и газа в Тюмени – интересно, что в последнем имеется оригинальная экспозиция по культуре коренных жителей, выстроенная именно так, как видел эту культуру геолог начала 1960-х годов. Однако коллекции таких музеев пополняются преимущественно мемориальными предметами, связанными с жизнью и деятельностью отдельных личностей, в то время как обозначается задача фиксации и сохранения памяти о бытовой, если угодно, обывательской культуре приезжего населения Севера. Как кажется, ни в одном из музеев Севера нет коллекции охотничьего оружия 1930-х-1970-х годов, использовавшегося в регионе, нет коллекций фотоаппаратов, радиоприемников, патефонов, проигрывателей и пластинок с записями. Местная продукция сувенирного характера, по счастью, представлена в региональных музеях с достаточной полнотой.

Как показывает опыт, местные печатные издания, в том числе книги и периодика на языках народов Севера, очень плохо сохраняются в региональных библиотеках. Учебники и учебная литература на языках народов Севера вообще не поступали в региональные государственные книгохранилища, а школьные библиотеки и методкабинеты не обеспечивают их сохранности. Единственным средством сохранения этого бесценного культурного материала также являются музеи.

В начале XXI века приходится признать, что за минувший век Крайний Север России так и не обрел постоянного русскоговорящего населения [1]. Более того, перемены 1990-х годов инициировали новые процессы, оказывающие на тонкий слой культуры старых северян сильное разрушающее воздействие. Отток приезжего населения с Севера, характерный для конца 1980-х-начала 1990-х годов, имел своим продолжением форсированное переселение старых северян с Крайнего Севера в центральные районы страны – в последние годы такой процесс имеет место на Чукотке. С одной стороны, исполняется мечта ветеранов Севера о жилье – с другой стороны, насильственно разрушается та региональная субкультура, которая могла бы обогатить новые поколения северян ценнейшим опытом, и которая теряет последние шансы на воспроизводство. Перестают передаваться сложившиеся традиции отношения северян к природе, отношений с коренными жителями, ценности духовной культуры: литература Севера 1950-х-1980-х годов навсегда теряет своих читателей, декоративное искусство народов Севера стремительно теряет своих ценителей и поклонников. В этих условиях задача музейных работников как в районах Крайнего Севера, так и в тех регионах, где обретают новое жилье старые северяне – а в последние годы ветераны Севера с Чукотки стали переселяться в Омске и других городах южной Сибири – аккумулировать, сохранять предметы и документы, связанные с культурой приезжего населения Крайнего Севера России в XX веке, с культурой старых северян. Им должны быть и вещи, и документы, и книги, и записываемые воспоминания о жизни на Севере. Культура старых северян однозначно достойна сохранения, изучения и передачи следующим поколениям как ценнейший опыт отношений человека с природой и обществом.

1. Бурыкин А.А. К проблемам постоянного русскоязычного населения на Российском Севере в XXI веке (гуманитарные аспекты) // Александр Гумбольдт и проблемы устойчивого развития Урало-Сибирского региона. Материалы российско-германской конференции. 20-22 сентября 2004 г. Тюмень-Тобольск. Тюмень, 2004. С.294-295.

2. Будникова С.В., Бурыкин А.А. Печатные издания на языках малочисленных народов Севера РФ как объект музейного собрания и изучения // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. - С.142-144.

3. Будникова С.В., Бурыкин А.А. О ранних магаданских изданиях учебных пособий и книг на эвенском языке // Магадан: годы, события, люди. Тезисы докладов научно-практической конференции, посвященной 60-летию г.Магадана. 15-16 июля 1999 г. Магадан, 1999. - С.6-7.

А.А.Бурыкин

Хроника морских катастроф и аварий на Северном морском пути в XX веке

XX век вошел в историю как век выдающихся географических открытий и исследований Арктики. Он как бы увенчал собой многолетние стремления первооткрывателей в высокие широты к самой северной точке земного шара - Северному полюсу, этому веку принадлежат первые сквозные плавания по Северному Морскому пути вдоль побережья России от Белого моря до Берингова пролива и далее - до Владивостока в направлении как с запада на восток, так и с востока на запад. В военно-морской истории России к этому веку относится создание двух могущественных флотов - Северного и Тихоокеанского, сыгравших большую роль во второй мировой войне и навсегда вошедших в историю российского военного флота в послевоенные годы, когда особая роль стала принадлежать подводным лодкам с ракетным вооружением, а позже - атомным подводным крейсерам.

Так уж случилось, что 2000 год, последний год ушедшего тысячелетия, стал годом одной из самых тяжелых трагедий российского флота - 12 августа 2000 года в Баренцевом море во время учений погибла атомная подводная лодка Северного флота К-141 "Курск". На фоне этого события, которое больно отозвалось во всей России, почти незаметным стала последняя драма торгового флота России в XX веке - гибель сухогруза "Рязань" во время шторма в Беринговом море, команда которого была спасена подошедшими на помощь судами.

И так уж сложилось, что в XX веке об авариях и катастрофах судов и самолетов в Арктике и на Тихоокеанском побережье России было не принято ни говорить, ни писать, ни вспоминать. Что могут сказать об этом те несколько поколений россиян, кто знаком с историей по школьному курсу? У всех на слуху и на памяти гибель "Челюскина", подвиг его команды и пассажиров, тех, кого позже назвали челюскинцами, подвиг летчиков, вывозивших людей из "лагеря Шмидта" на сушу - тех семерых, кто будет ранее всех удостоен звания Героя Советского Союза. Будут отмечаться перелеты советских летчиков через Северный полюс на американский континент. Но уже следующее поколение тех, кого воспитывали на подвигах челюскинцев, спустя какое-то время с удивлением узнает о том, что один из первой семерки Героев Советского Союза, Сигизмунд Леваневский, погиб в августе 1937 года при выполнении последнего трансполярного перелета на самолете "Н-209" с экипажем из шести человек, и тайна гибели самолета и экипажа не раскрыта до сих пор. Когда во второй половине 80-х годов приоткроется завеса над многими тайнами, очень многие с большим удивлением прочтут о том, что после "Челюскина" СССР потерял в Восточной Арктике еще три судна - тяжелые льды отнимают у людей одно судно примерно каждые двадцать лет...

Многим и до сих пор кажется, что катастрофы атомных подводных лодок К-141 ("Курск") и К-278 ("Комсомолец") должны были стать следствием каких-то перемен внутри государства и флота именно как последствия драматического перелома истории государства в последние 15 лет. Будет чрезвычайно трудно убедить таких людей в том, что они неправы. Но история объективнее людей. Если обратиться к ее фактам, то выяснится, что первая подводная лодка на Северном флоте погибла еще в далеком предвоенном 1940 году, а на протяжении менее чем одного года в тех же 1940-41 годах Советский Союз потерял на Северном Морском пути подряд два ледокольных парохода, с которыми связаны многие героические походы моряков и экспедиции полярников - "Мальгин" и "Садко". Одно беглое замечание в повествовании о гибели броненосца "Русалка" на Балтике в 1893 году сообщает о том, что 22 мая 1931 года в Балтийском море после столкновения двух советских подводных лодок - N 4 и N 9 - лодка N 9 затонула в нескольких десятках метров от того места, где предположительно лежит на дне "Русалка".¹ Только катастрофа теплохода "Адмирал Нахимов" на Черном море 1 сентября 1986 года вырвала из забвения самую тяжелую трагедию советского гражданского морского флота - гибель парохода "Индигирка" в 1939 году; событие, которое долгое время было почти неизвестным, стояло на первом месте среди чрезвычайных происшествий в отечественном мореплавании по количеству погибших. Добавим к этому еще один факт: ведь и известный всем "Челюскин", если бы он благополучно пришел через Чу-

¹100 великих кораблекрушений. М., 1999. С. 167.

котское море во Владивосток, должен был бы пополнить флот Дальстроя и стал бы наряду с "Джурмой", "Кулу" и другими столь же печально известными судами возить заключенных по маршруту Владивосток-Нагаево (первоначально при строительстве "Челюскин" назывался "Лена" и, судя по названиям, принадлежал к одной серии с "Кулу" и, очевидно, "Индигиркой").²

В истории мирового мореплавания известны катастрофы, связанные с взрывами пароходов и ставшие трагедиями целых городов. Это взрыв французского парохода "Монблан" в канадском Галифаксе 6 декабря 1917 года, и взрыв английского военного транспорта "Форт Стайкин" 14 апреля 1944 года в Бомбее.³ Однако почти никто не знает или не вспоминает о том, что в конце 1947 года в бухте Нагаева взорвался грузенный взрывчаткой пароход "Генерал Ватутин" - полагаем, что время и место катастрофы красноречивее всего говорят о том, кому именно предназначался груз этого парохода. Мало кому известно, что в конце 1916 и в начале 1917 годов подряд два таких же взрыва пароходов потрясли Архангельск - сначала в Бакарице взорвался пароход "Барон Дризен", а позднее в Экономии - пароход с названием "Семен Челюскин". Бывают странные совпадения в истории - имя Челюскина стало несчастливым не для одного, а для двух судов, погибших в XX веке в Арктике. Но и на этом совпадения не кончаются: следственная комиссия, изучавшая причины взрыва на "Семене Челюскине", проводила заседания на пароходе Добровольного флота, который стоял рядом с взорвавшимся судном в доке на ремонте после подрыва на немецкой мине, и этот пароход назывался "Курск".⁴

Настоящая публикация - это попытка составить хронику морских катастроф и аварий на Северном морском пути в XX веке. Многие из событий, включенных в нее, достаточно хорошо известны - к ним относятся гибель "Челюскина" а также исчезновение полярных экспедиций В.А. Русанова и Г.Л. Брусилова. Многие морские аварии Арктики в наши дни стали сюжетами популярных книг по истории мореплавания или вошли в художественную литературу, как, например, гибель американского парохода "Минеола" в Охотском море в 1904 году⁵, которая стала одним из эпизодов блестящего романа В.С. Пикуля "Богатство". О многих драматических эпизодах в российском подводном флоте рассказывают две изданные недавно книги, само появление которых на прилавках говорит о том, что предметом истории являются не только подвиги, но и трагедии.⁶ Однако многие драматические события из истории открытия и освоения Северного Морского пути представлены в исторических и географических трудах только беглыми упоминаниями. При этом стоит отметить, что очень подробная четырехтомная "История открытия и освоения Северного морского пути", изданная в 1956-1969 годах⁷, доведена только до 1945 года, и весь период истории мореплавания вдоль берегов Арктики в 1946-2000 годах еще ждет своих исследователей. В настоящей публикации нет возможности подробно остановиться и на потерях военных кораблей Северного флота и военных транспортов Советского Союза и его соратников по антигитлеровской коалиции в Арктике в 1941-1945 годах.⁸

В настоящей публикации учтены также аварии и катастрофы на Тихоокеанском флоте и у российского побережья Тихого океана. Это оправдывается по крайней мере тремя причинами. Первая причина - недостаточная изученность материала, вторая причина - неразрывная связь истории плаваний вдоль Тихоокеанского побережья к Северу и плаваний в морях Восточной Арктики. Третья причина - то, что в широком понимании трасса Северного морского пути охватывает все расстояние от Мурманска до Владивостока.

Вполне понятно, что такие разные предметы, как история Северного и Тихоокеанского флотов, арктическое мореплавание в XX веке, научные исследования Северного Ледовитого океана, история гражданского судоходства в морях Российского Дальнего Востока представляют собой самостоятельные сюжеты, достойные многих монографических исследований. Многие в этих областях уже сделано, но многое еще предстоит сделать. Составляя настоящую хронику, автор преследовал две цели - во-первых, представлялось необходимым показать, что трагические страницы истории российского мореплавания и арктических исследований имеют объемную временную перспективу, и аварии и катастрофы последних лет не привязываются ни к рубежу веков, ни к политическим переменам в новой России. Во вторых, и это, пожалуй, более важно - исследования истории открытий и исследований Северного морского пути, истории арктического мореплавания имеют своей неотъемлемой составной частью почитание памяти всех тех, кто погиб в морях, во льдах и на островах Арктики, а также сбережение памяти кораблей российского флота, навсегда вошедших в историю.

1901 г. У берегов Новой Земли попала в ледяной плен и была покинута экипажем яхта "Мечта" с экспедицией А.А. Борисова.⁹

1904 г. В Охотском море налетел на подводную скалу и погиб американский пароход "Минеола".¹⁰

1904 г., 4 июля. На японской минной банке возле острова Скрыплева подорвался и затонул миноносец № 208 Сибирской флотилии.¹¹

² По следам челюскинской эпопеи. Магадан, 1986.

³ 100 великих кораблекрушений. М., 1999. С.282-290, 402-413.

⁴ Скрыгин Л.Н. Тайны "Летучего голландца". М., 2000. С.168-172.

⁵ Справочник по истории географических названий на побережье СССР. М., 1985. С. 213.

⁶ Осипенко Л., Жильцов Л., Мормуль Н. Атомная подводная эпопея: подвиги, неудачи, катастрофы. М., 1994; Мормуль Н. Катастрофы под водой. Мурманск, 1999.

⁷ История открытия и освоения Северного морского пути. Т. I. М., 1956; Т. II. Л., 1962; т. III, Л., 1959; Т. IV. Л., 1969.

⁸ См.: Супрун М.Н. Ледяной и северные конвои 1941-1945 гг. М., 1997. Голубев А. Потери корабельного состава Северного флота и гражданских ведомств на Северном театре военных действий в 1941-1945 гг. СПб., 1996.

⁹ История открытия и освоения Северного морского пути. Т. II. Л., 1962. С. 460.

¹⁰ Этот эпизод нашел отражение в романе В.С.Пикуля «Богатство».

1905 г. Осенним штормом была выброшена на берег возле Александровска-Сахалинского первая на Дальнем Востоке китоперерабатывающая база "Михаил", принадлежащая пароходству графа Кайзерлинга.¹²

1906 г., май. Следуя "правильным рейсом из Одессы во Владивосток", подорвался на mine и затонул с полным грузом пароход "Князь Горчаков" Северного общества. При этом были спасены судовые журналы и бумаги, а капитаном судна был заявлен морской протест по поводу гибели судна (архив Приморского филиала Русского географического общества).¹³

1906 г., октябрь. В бухте Кангауз (ныне Суходол) Уссурийского залива подорвался на mine и затонул, унеся с собой 136 человеческих жизней, пароход "Варягин". В списке груза значилось 60.000 рублей золотом.¹⁴

1911 г. В Беринговом море у берегов Камчатки возле мыса Африка на камнях погиб пароход "Транзит".¹⁵

1912 г., 23 сентября. На Северной Двине затонул пароход "Обновка". Погибло 115 человек.¹⁶

1913 г. В Беринговом море в Карагинском заливе сел на мель и погиб пароход Добровольного флота "Кострома".¹⁷

1913 г. В Карском море исчезла экспедиция В.А. Русанова на судне "Геркулес".¹⁸

1913-1914 г. В высоких широтах исчезла шхуна "Святая Анна" с экспедицией под командованием Г.Л. Брусилова.¹⁹

1914 г., январь. Вблизи острова Геральд в Чукотском море раздавлена льдами и затонула канадская шхуна "Карлук". Большая часть команды погибла при переходе по льдам на материк.²⁰

1916 г., 26 октября. В Бакарище возле Архангельска взорвался пароход "Барон Дризен".²¹ Как установлено, взрыв был результатом диверсии, предпринятой одним из членов команды, который был завербован немецкой разведкой.²²

1917 г., 13 января. В Экономии в окрестностях Архангельска взорвался пароход "Семен Челюскин".²³

1918 г. В устье Енисея напоролся на скалу и затонул ледакольный пароход "Вайгач".²⁴

1921 г. В Карском море во время гидрографических работ погиб бот "Арктур".²⁵

1921 г., 17 сентября и 14 октября. В Карском море на обратном пути из устья Енисея в Архангельск погибли пароходы "Енисей" и "Обь".²⁶

1922 г., 26 августа. У берегов Камчатки во время тайфуна затонул японский крейсер "Ншитака". Погибло более 400 человек, спаслось 16 человек.²⁷

1929 г., август. В Чукотском море раздавлена льдами шхуна "Элизиф", принадлежавшая американскому торговцу О.Свенсону и выполнявшая рейсы в устье Колымы.²⁸ Команда шхуны благополучно достигла берега.

1930 г. В устье реки Пясины в Карском море погибла шхуна "Зверобой".²⁹ Команда шхуны спасена судном "Белуха".

1931 г. У мыса Северного в Чукотском море погибла шхуна "Чукотка". Экипаж шхуны спасен пароходом "Колыма".³⁰

1932 г. В губе Буор-Хая в море Лаптевых теплоход "Эстафета", выполнявший рейс с Лены на Яну, потерпел аварию на обратном пути. Такая же судьба постигла пароход "Лена", пришедший на помощь "Эстафете".³¹

¹² Ведерников Ю. Не скажет ни камень, ни крест, где легли... Из хроник кораблекрушений в российских водах Дальнего Востока // http://www.scubadiving.ru/biblioteka/wreck_diving/dalnevostoch_wrecki_f.htm

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. Официальное издание "Кораблекрушения в водах Российской империи", издаваемое Главным гидрографическим управлением, отмечало также гибель парусного судна "Муки" 6 сентября 1906 года у мыса Страшного бухты Терней и японской шхуны "Риориоши-Мару" водоизмещением в 57 тонн недалеко от мыса Низменного залива Ольга в октябре 1906 года (там же)

¹⁵ Старокадомский Л.М. Пять плаваний в Северном Ледовитом океане. М., 1955. С. 91. Вполне возможно, что здесь речь идет о пароходе «Кострома», выполнявшем транзитный рейс по побережью Камчатки, который погиб несколько позже.

¹⁶ Скрыгин Л.Н. 300 катастроф, которые потрясли мир. М., 1996. С. 244.

¹⁷ Мартыненко В.П. Живое слово карты // Норд-Ост. Петропавловск-Камчатский, 1984; Леонтьев В.В., Новикова К.А. Топонимический словарь Северо-Востока СССР. Магадан, 1989. С.203.

¹⁸ История открытия и освоения Северного морского пути. Т. II. Л., 1962. С. 424, 490-493, 588-590, 697. В конце 80-х годов экспедиция газеты "Комсомольская правда" обнаружила вблизи берега одного из островов Карского моря остатки судна, похожего на "Геркулес". В середине 90-х годов в одном из научно-популярных журналов был опубликован материал о том, что в 1913-1914 годах немцы-оленьеводы встретили в тундре двух европейцев - мужчину и женщину, которая была беременна: мужчина и женщина умерли от истощения через несколько дней после встречи с оленеводами. Из содержания статьи становится понятным, что это могли быть сам В.А. Русанов и Жюльетта Жан, принимавшая участие в его экспедиции.

¹⁹ История открытия и освоения Северного морского пути. Т. III. С. 591-594, 698. В 80-е годы появились сведения о том, что Г.Л. Брусилов со своей женой Ерминией (Ерминией Жданко, которая отправилась с ним в экспедицию на правах его невесты) в 30-е годы проживали на юге Франции, а Ерминия Жданко (Брусилова) приезжала в гости к родственникам, жившим в Риге. (Алексеев Д.А., Новокшионов П.А. По следам "гвинетских путешествий" М., 1988. С.45-61).

²⁰ Справочник по истории географических названий на побережье СССР. М., 1985. С. 138.

²¹ История открытия и освоения Северного морского пути. Т. II. С. 642-643.

²² Скрыгин Л.Н. По следам "Летучего голландца". М., 2000. С.161-163, 173.

²³ Там же. С.163-174.

²⁴ История открытия и освоения Северного морского пути. Т. III. Л., 1959. С.57-58, 452.

²⁵ Там же. С. 113.

²⁶ Там же. С. 170.

²⁷ Скрыгин Л.Н. 300 катастроф... С.246; Короткин И. М. Аварии и катастрофы кораблей. ;Борисов В.И. Случай на Юго-западной Камчатке. Пойдем ныне по своему Отечеству, № 3. Петропавловск-Камчатский, 2005 // По следам кораблекрушений // <http://foto.kurilstour.ru/aleut2009.html> ; Челюков А. В сетях. Из истории рыбной войны // <http://www.fishery.ru/news?idnews=17819>

²⁸ История открытия и освоения Северного морского пути. Т. III. Л., 1959. С.220.

²⁹ Там же. С. 400.

³⁰ Там же. С.397.

³¹ Там же. С. 337.

- 1969 г. Подводная лодка К-19 столкнулась с американской подводной лодкой "Гэтоу".⁶⁷
- 1970 г., 12 апреля. Подводная лодка Северного флота К-8 затонула в Бискайском заливе. Погибли 52 человека.⁶⁸
- 1973 г., 14 июня. Подводная лодка К-56 столкнулась с надводным кораблем. Погибло 27 человек.⁶⁹
- 1975 г., 1 марта. В Баренцевом море столкнулись две советские подводные лодки - атомная подводная лодка 3-й флотилии и дизельная подводная лодка 4-й эскадры.⁷⁰
- 1976 г., 18 апреля. На выходе из Авачинской бухты подводная лодка К-116 столкнулась с теплоходом "Вольск".⁷¹
- 1976 г., 28 августа. Подводная лодка К-22 столкнулась в Средиземном море с американским фрегатом.⁷²
- 1977 г., 17 февраля. В Баренцевом море в районе полуострова Рыбачий атомная подводная лодка К-462 столкнулась с рыболовным судном.⁷³
- 1978 г., 13 апреля. В Кольском заливе столкнулись две атомные подводные лодки К-308 и К-490.⁷⁴
- 1978 г., 28 июня. Подводная лодка Тихоокеанского флота К-42 столкнулась с танкером.⁷⁵
- 1978 г., 19 декабря. На выходе из базы Западная Лица атомная подводная лодка К-313 столкнулась со сторожевым малым противолодочным кораблем (МПК).⁷⁶
- 1979 г. Подводная лодка Тихоокеанского флота К-436 столкнулась с кораблем СКР-59.⁷⁷
- 1980 г., 10 июля. На Тихоокеанском флоте столкнулись две дизельные подводные лодки - Б-88 и Б-833.⁷⁸
- 1981 г., 20 марта. Столкнулись две атомные подводные лодки - К-43 и К-184.⁷⁹
- 1981 г., 23 мая. Атомная подводная лодка К-211 столкнулась с иностранной подводной лодкой.⁸⁰
- 1981 г., 10 сентября. В Тихом океане после столкновения с траулером погибла подводная лодка К-45.⁸¹
- 1981 г., 21 октября. Подводная лодка Тихоокеанского флота С-178 столкнулась с "Рефрижератором-13". Погибло 32 человека.⁸²
- 1983 г., 24 июня. В бухте Крашенинникова затонула подводная лодка К-429. Погибли 16 человек.⁸³
- 1983 г., осень. В Восточной Арктике раздавлен льдами и затонул сухогруз "Нина Сагайдак".
- 1986, 3 октября. В Атлантическом океане потерпела аварию и затонула атомная подводная лодка К-219. Погибли 4 человека.
- 1989 г., 7 апреля. В Норвежском море затонула после пожара атомная подводная лодка К-278 "Комсомолец". Погибли 42 человека.⁸⁴
- 2000 г., 12 августа. В Баренцевом море затонула после взрыва атомная подводная лодка К-141 "Курск". Погибли 118 человек.
- 2000 г., 7 ноября. В Беринговом море во время шторма затонул сухогруз "Рязань", направлявшийся в Анадырь.

⁶⁶ 100 великих кораблекрушений. М., 1999. С.535-541; Мормуль Н. Катастрофы под водой. С. 270-289; Осипенко Л., Жильцов Л., Мормуль Н. Атомная подводная эпопея: подвиги, неудачи, катастрофы. М., 1994. С.249.

⁶⁷ Осипенко Л., Жильцов Л., Мормуль Н. Атомная подводная эпопея: подвиги, неудачи, катастрофы. М., 1994. С.185.

⁶⁸ Там же. С.211.; Михайловский А.П. Рабочая глубина. СПб., 1996. С.30-41.

⁶⁹ Мормуль Н. Катастрофы под водой. Мурманск, 1999. С.378-381.

⁷⁰ Мормуль Н. Катастрофы под водой. Мурманск, 1999. С. 449.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же. С.450.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же. С.451.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 452.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Мормуль Н. Катастрофы под водой. Мурманск, 1999. С. 453.

⁸² Мормуль Н. Катастрофы под водой. Мурманск, 1999. С.381-386.

⁸³ Осипенко Л., Жильцов Л., Мормуль Н. Атомная подводная эпопея: подвиги, неудачи, катастрофы. М., 1994. С.С.221; Мормуль Н. Катастрофы под водой. С. 134-143.

⁸⁴ Осипенко Л., Жильцов Л., Мормуль Н. Атомная подводная эпопея: С.232 и сл.; Мормуль Н. Катастрофы под водой. С. 165-200.

А.А. Бурькин, В.Н. Соловар

Исследования по этнографии и фольклору народов северо-западной Сибири

Подписано в печать 23.12.2010.
Формат 84x108/16. Тираж 300 экз. Бумага 80 г/м².
Заказ № 48-10. Печать ч/б

Отпечатано в ООО «Типография «Печатное дело»
628011, г. Ханты-Мансийск,
ул. Комсомольская, 63
т. (3467) 33-25-00
<http://печатноедело.рф/>

