

Г. Н. Грачева

К МЕТОДИКЕ ИЗУЧЕНИЯ РАННИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ

(НА НГАНАСАНСКОМ МАТЕРИАЛЕ)

В настоящей статье мы не стремимся реконструировать всю систему традиционных представлений нганасан о мире и месте человека в нем, а затрагиваем лишь одну из сторон их мировоззрения в прошлом, а именно их представления о человеке как о живом существе, возможности существования «души» или «душ» человека, их «местопребывании».

Именно вопрос о наличии или отсутствии «души» у человека, у других живых существ и даже у предметов неживой природы обсуждается как один из основных моментов, характеризующих два вида или две последовательные ступени первобытного мировоззрения: анимизм (все в природе живое и в этом качестве подобно человеку) и анимизм (у каждого предмета есть душа, способная существовать отдельно от предмета). В частности, решение этого вопроса служит основанием для проведения грани между дорелигиозным и религиозным сознанием¹. Проблема происхождения ранних форм религии, непосредственно связанная с проблемой «души», продолжает оставаться дискуссионной, что проявилось в докладах и выступлениях на конференции по религии и атеизму, проходившей в Ленинграде весной 1974 г.

Исследование представлений о человеке и его душе у нганасан, одной из народностей Крайнего Севера нашей страны, особенно интересно, они до недавнего времени сохраняли, по выражению А. А. Попова, «в большой чистоте»² свое мировоззрение, и поэтому изучение их духовной культуры, как и духовной культуры других народов Арктики, «играет важную роль в решении общих проблем прогрессивного развития человечества на ранних ступенях его истории»³.

Вопросы, связанные с представлениями о «душе» у близкого нганасанам круга народностей, рассматривали многие отечественные и зарубежные ученые. Среди них Х. Паасонен, Б. Мункачи, К. Карьялайнен,

¹ Л. Я. Штернберг, *Первобытная религия в свете этнографии*, М.—Л., 1936; В. Г. Богораз, *Религиозные идеи первобытного человека*, «Землеведение», кн. 1, М., 1908; И. А. Крывелев, *К критике анимистической теории*, «Вопросы философии», 1956, № 2; Ю. П. Францев, *У истоков религии и свободомыслия*, М.—Л., 1959, стр. 197—204; А. Спиркин, *Происхождение сознания*, М., 1960, стр. 284, 285; А. Д. Сухов, *Социальные и гносеологические корни религии*, М., 1961, стр. 26—30; А. Д. Сухов, *Философские проблемы происхождения религии*, М., 1967, стр. 126—137; «Анимизм», «Анимизм», «Душа», «Философская энциклопедия», М., 1960—1962; «Анимизм». БСЭ. М., 1970. Некоторые исследователи отказываются от этих терминов. См., например, С. Geertz, *Religion as a culture system*, «Anthropological Approaches to the Study of Religion», London, 1966, p. 1—46.

² А. А. Попов, Тавгийцы, М.—Л., 1936, стр. 3.

³ Б. О. Долгих, Вступительное слово на симпозиуме «Проблемы этнографии и антропологии Арктической зоны». «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук» (МКАЭН), т. 10, М., 1970, стр. 452.

В. Н. Чернецов у угров⁴, А. А. Попов у енисейских ненцев (юраков), долган и собственно у нганасан⁵, Е. Д. Прокофьева у ненцев, энцев и селькупов⁶, Л. В. Хомич у ненцев, В. И. Анучин и Е. А. Алексеенко у кетов⁷. Скандинавские ученые У. Харва, Т. Итконен, И. Паульсон, О. Петерсон, Н. Стора и другие при анализе интересующих нас представлений широко привлекали северосибирский материал⁸. В результате сложились определенные варианты решения этой проблемы, построенные на различном подходе к источникам. Ученые считали, что на ранней стадии развития мировоззрения для народов характерны представления о существовании одной души (Мункачи), нескольких душ (Карьялайнен, Чернецов, Прокофьева), множественности душ (Петерсон), дуалистического плюрализма (Паульсон) и др. Л. Я. Штернберг и В. Г. Богораз полагали, что народам на стадии первобытности присущи взгляды о множественности душ⁹.

До настоящего времени не выработался стабильный подход к изучению развития представлений о «душе». В. Н. Чернецов показал это на примере разработки данной темы у обских угров: каждый последующий исследователь возражал против концепций предыдущего. К. Карьялайнен не соглашался с позицией Б. Мункачи и общетеоретическими положениями В. Вундта, В. Н. Чернецов — с позицией К. Карьялайнена. Характерно, что все ученые пользовались приблизительно одинаковым материалом¹⁰.

Все упомянутые исследователи оперируют понятием «душа»; в этом, на наш взгляд, проявляется глубоко традиционный, несомненно, исторически обусловленный подход к теме. Ближе всего к новому решению проблемы подошел советский этнограф-сибиревед А. А. Попов. В статье 1958 г., посвященной долганам, он писал: «Что от крови, дыхания и тени зависела жизнь — это, вероятно, человек осознал очень рано. Полагая, что первобытный человек считал их душой, ученые пришли бы к выводу об извечности представлений о душе. Но в понимании первобытного

⁴ H. Paasonen, Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern, «Journal de la Société Finno-Ougrienne», Bd XXVI, Helsinki, 1909, S. 1—27; B. Munkacsí, Seelenglaube und Totenkult der Wogulen, «Keleti Szemle», évf. VI, sz. 1, Budapest, 1905, S. 65—130; K. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker, Bd 1, «Folklore Fellows Communications», 41, Porvoo, S. 23—49; В. Н. Чернецов, Представления о душе у обских угров, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. LI, М., 1959, стр. 114—156.

⁵ А. А. Попов, Енисейские ненцы (юраки), «Известия Всесоюзного географического о-ва», т. 76, вып. 2—3, М., 1944, стр. 88, 90; его же, Религия долган, Архив Ленинградского отделения Института этнографии (ЛОИЭ) АН СССР, ф. 14, оп. 2, № 65а, лл. 186—189; его же, Нганасаны. Социальный строй, религия и изобразительное искусство, Архив ЛОИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, лл. 138—142 (далее — А. А. Попов, Нганасаны). Документы, хранящиеся в архиве А. А. Попова, на которые мы ссылаемся, представляют собой отдельные монографии, написанные в 1941—1950 гг. и подготовленные к печати.

⁶ Е. Д. Прокофьева, Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. «Сборник Музея антропологии и этнографии» (далее «Сборник МАЭ»), т. 11, М.—Л., 1949, стр. 335—375; ее же, Материалы по религиозным представлениям энцев, «Сборник МАЭ», т. 14, М.—Л., 1953, стр. 206—222; ее же, Представления селькупских шаманов о мире, «Сборник МАЭ», т. 20, Л., 1961, стр. 57.

⁷ Л. В. Хомич, Ненцы, М.—Л., 1966, стр. 208, 209, 216, 222; В. И. Анучин, Очерк шаманства у енисейских остяков, «Сборник МАЭ», т. 2, СПб., 1914, стр. 10; Е. А. Алексеенко, Кеты, Л., 1967, стр. 196, 197.

⁸ U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der Altäischen Völker, «Folklore Fellows Communications», 125, Porvoo — Helsinki, 1938, S. 250—278; T. Itkonen, Heidenische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, «Mémoires de la Société Finno-ougrienne», 87, Helsinki, 1946; I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker, Stockholm, 1958, и другие работы этого автора; O. Pettersson, Jäbmeck and Jäbmeaimo, Lund, 1957, p. 41—67; N. Stora, Bureäl customs of the skolt Lapps, «Folklore Fellows Communications», 210, Helsinki, 1971, p. 183—196.

⁹ Л. Я. Штернберг, Указ. раб.; В. Г. Богораз, Указ. раб.

¹⁰ В. Н. Чернецов, Указ. раб., стр. 114—117.

человека не всякая жизненная субстанция есть душа, представление о ней является характерной особенностью позднейшего анимистического мировоззрения»¹¹. О неправомерности употребления термина «душа» по отношению к крови, дыханию, телу писал и С. А. Токарев¹². Богатейшие полевые материалы А. А. Попова, в частности и по нганасанам, послужили отправной точкой для дальнейших исследований в области представлений о «душе». Нет возможности в настоящей статье охватить все обширные теоретические труды по этой теме, отражающие материалы других этнических регионов. Их разбору и оценке с позиций исторического материализма может быть посвящена специальная монография, отсутствие которой очень остро ощущается в настоящее время.

В основу настоящей статьи положены полевые материалы автора (экспедиции к нганасанам 1969—1974 гг.) с привлечением литературных и архивных источников. В частности использована неопубликованная работа А. А. Попова по духовной культуре нганасан¹³. Нами в значительной степени подводятся итоги исследования автором ранних представлений нганасан о человеке¹⁴.

Когда прежде в научной литературе шла речь о «душе» применительно к воззрениям аборигенов Севера Сибири, слово «душа» прибавлялось к важнейшим проявлениям жизнедеятельности человека и к важнейшим элементам его верований. Так появились «душа-тело», «душа-дыхание», «душа-кровь», «душа-двойник», «душа-тьень» и т. п. Ни один из нганасан никогда не пользуется подобной терминологией. Эта научная традиция исторически обусловлена тем, что термин «душа» воспринят из высокоразвитых религий, в частности из христианства¹⁵. Ни термин «душа», ни более близкий к взглядам нганасан термин «жизненное начало», который мы встречаем у А. А. Попова¹⁶, не отражают полностью комплекс представлений, который они вкладывают в употребляемые у них соответствующие термины. Мы попытаемся избежать термина «душа», так как он ничего не прибавляет к пониманию сути дела. Оговоримся, что в нашей статье объединены и упорядочены представления нганасан, выявленные на основе разрозненных информационных и лингвистических данных. Во время сбора сведений по погребальному обряду (информация собиралась преимущественно у стариков) попутно был собран материал о традиционных взглядах на человека, его жизнь и посмертное существование. В результате анализа с привлечением данных по некоторым пережиточным обычаям нганасан была сделана попытка реконструировать ранний пласт их мировоззрения. Таким образом, степень углубления в прошлое для целей реконструкции была незначительной. После того, как основной текст статьи был написан, он был прочитан самим нганасанам и не вызвал с их стороны возражений.

На нганасанском материале выявляется, что абсолютно все, связанное с существованием человека (и других существ), его практикой, его творчеством, со всем, что ему присуще, объединяется термином *нилу* — жизнь = жизненность. Чаще употребляют термин *нилымты* (или *нилы*) — жизнь, далее следуют суффиксы — показатели предельности

¹¹ А. А. Попов, Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на приречье, «Сов. этнография», 1958, № 2, стр. 88.

¹² С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, стр. 98, 99.

¹³ А. А. Попов, Нганасаны.

¹⁴ Г. Н. Грачева, Ранние представления нганасан о человеке, Автореф. канд. дис., Л., 1974.

¹⁵ В употреблении этих двойных названий пропускает обычай, ведущий к известному немецкому психологу В. Вундту, который постоянно пользовался такой терминологией. См., например, В. Вундт, Миф и религия, СПб., с. а., стр. 52—158.

¹⁶ А. А. Попов, Нганасаны, л. 92: «Это жизненное начало отделено от тела и способно существовать и после физической смерти самого животного» (по представлениям о животных).

и становления). Таким образом, наиболее точный перевод этого термина — «жизнь продолжающаяся, когда-то установленная, ставшая»¹⁷. Слова *нилымы* (жизнь), *нилыди* (жить), *нилы'е* (живой) собиратели нганасанского материала относили к понятию «душа»¹⁸.

По представлениям нганасан, жизнь или жизненность (*нилу*) каждого отдельного человека свойственна в первую очередь ему самому. Она в каждой частице его крови и плоти, волосах, ногтях, коже и т. д., в его мыслях, в его «тени». Но, кроме того, она присуща и всем предметам, с которыми он соприкасается. *Нилу* человека в его жилище, одежде, предметах пользования, вещах, которые он сделал, оставив в них часть своей *нилымыты*. Таким образом, этот термин объединяет абсолютно все, с чем человек постоянно имеет дело, что ему близко. Если, например, женщина сшила одежду — в ней осталась часть ее *нилу*. Мужчина сделал нарты — в них его *нилу*. Если на этих нартах ездит женщина с детьми — в них уже *нилу* и мужчины-мастера, и женщины-хозяйки нарт и ее детей. В течение своей жизни человек на всем, с чем он близко связан, как бы оставляет по частицам свое *нилу*, свою жизнь. В шесты чума, шкуры, которыми он укрыт, включается еще кроме жизни тех, кто строил чум, *нилу* оленей, *нилу* дерева и т. д. По отношению к предметам, от которых зависит жизнь человека, употребляется термин *нилыпся*. Оказывается, что чем больше человек прожил, тем больше частиц своей жизни он оставил на земле среди других людей и вещей, тем не менее существующих самостоятельно. Кроме того, в каждой из таких частиц человек оставляет себя целиком вместе со всем, что ему присуще.

Нганасаны выделяют, естественно, несколько наиболее важных элементов, отражающих преимущественно функции живого организма, которые «жизнь держат», часто переводят их по-русски «душа». Среди них наиболее важными считаются сердце (*сэ*), глаза (*сеймы'*), дыхание (*бачи'*), мозг (*диэ*), тень (*сызэцкэ*). А. А. Попов в 1930-х годах обнаружил также и наличие души-крови (*кам*)¹⁹. Видимо, в более отдаленное от нас время нганасаны придавали такое же значение органам слуха, что видно из материалов А. Ф. Миддендорфа, П. И. Третьякова²⁰, наших полевых материалов. Исследователи свидетельствуют о том, что, по представлениям нганасан, умершие слышат разговор живых.

Количество жизненно важных элементов неограниченно. К каждому из них в период их функционирования, равно как и ко всем вместе, приложимо слово *нилымыты*²¹. Особо следует отметить термин, записанный Ю. Б. Симченко в качестве синонима «души» — *тынсэ'а*²². Выяснилось, что он почти аналогичен русскому слову «мысль». По старым представлениям нганасан, *тынсыэ* — это вполне материальная субстанция, в какой-то мере даже способная жить отдельно от человека: «Сам я в чуме сижу, а *тынсыэ* моя возле оленьего стада ходит, туда перекочевала». По-русски нганасаны могут выразить это так: «Моя душа (*тынсыэ*) возле стада».

¹⁷ Консультация по структуре нганасанского языка получена нами у Е. П. Большдт (г. Томск) — ученицы А. П. Дульзона. См. также Н. М. Терещенко, Нганасанский язык, «Языки народов СССР», т. 3, М., 1966. Записанные нами нганасанские слова даны в транскрипции, употребляемой Н. М. Терещенко, и проверены работающим с Н. М. Терещенко нганасаном А. Ч. Момде.

¹⁸ См.: П. Третьяков, Туруханский край, «Записки Русского географического о-ва по общей географии», т. II, СПб., 1869, стр. 418 (*нилыты*); А. А. Попов, Тавгийцы, стр. 55 (*нилыт*); его же, Нганасаны, л. 138 (*нилти*).

¹⁹ А. А. Попов, Нганасаны, л. 150.

²⁰ А. Ф. Миддендорф, Путешествие на север и восток Сибири, ч. II, отд. VI, СПб., 1878, стр. 685; П. Третьяков, Указ. раб., стр. 434.

²¹ В данной статье мы не рассматриваем во всем объеме терминологию, относящуюся к посмертному существованию человека.

²² Ю. Б. Симченко, Праздник Аны'одялы у авамских нганасан, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 84, М., 1963, стр. 169.

Почему же сами нганасаны переводят термины, означающие жизненно важные явления, русским словом «душа»?²³ Наиболее вероятное объяснение заключается в том, что само это русское слово пришло к нганасанам через христиан, употреблявших его в совершенно определенном значении; с ними, собственно, и проник сюда русский язык. Аборигены же вложили в это слово содержание, которое, как им показалось, наиболее соответствовало их представлениям. Это явление, вероятно, в какой-то мере косвенно отражает и пути формирования самого понятия «душа». Стоит обратить внимание на то, что при переходе к другому языку вообще в новое слово могло быть вложено старое содержание (в данном случае к самодийскому от досамодийского, возможно юкагирского или одного из тунгусских)²⁴.

Так как *нилу* существует в каждой частице человеческой плоти (в волосах, ногтях, слюне, коже и т. п.) и во всех вещах, которыми пользуется человек, то, например, старую одежду живого человека нельзя бросать, «надо век возить в санках», иначе ее «затопчут», и человек теряет часть своей *нилу*, а значит «через недолгое время может умереть». До сих пор этот запрет строго соблюдается по отношению к предметам, принадлежащим детям. Для коллекций невозможно приобрести подержанную детскую люльку или одежду. В том случае, если ребенок умер, его *нилу*, находившаяся в этих предметах, становилась *нилу* умершего, поэтому эти вещи должны были «отправляться» вместе с ним и оставались возле места захоронения.

Все жизненно важные элементы дает человеку Луна-мать, *Кычеэ-немы*. Полагали, что после того, как девушка выходит замуж, *Кычеэ-немы* сразу начинает считать месяцы и через некоторое время дает будущему ребенку молодой женщины сердце, затем глаза (последовательность в ответах варьируется), мозг. При появлении ребенка на свет, как только он открывает рот для первого вздоха, Луна-мать сбрасывает ему сверху нить — *мота*, которая через рот попадает в сердце и там как бы прирастает. По другим сведениям, эта нить носит название *быны*²⁵, букв. «веревка», связывающая людей с Луной-матерью. Нить иногда называют по-русски «душой». Например, когда говорят «мягкая у него была душа», имеют в виду, что нить была непрочной. По другим данным, нити связывают человека с Солнцем-матерью — *Коу-немы*, она же *Дялы-немы*, букв. «День-мать», или с *Дёйба-нуо* (любимый персонаж нганасанского фольклора, сирота-парень, превратившийся в *нуо*)²⁶. Последнее представление о *Дёйба-нуо* явно позднейшего происхождения. По некоторым данным нити также отождествляются с дыханием *бачу'*. Такое же название *бачу'* носит и пар, который выходит изо рта человека во время дыхания²⁷. М. А. Кастрен переводил нганасанское *vaity'* — *Seele* — душа²⁸.

Более ранним было, по-видимому, представление о «нитях», которые держит в своих руках Солнце-мать. Считалось, что под влиянием Солнца дыхание крепнет. Когда человек плохо себя чувствовал, лежал в чуме, ему предлагали выйти из чума на воздух, чтобы его *бачу'* окрепло, так как покрывка чума препятствовала проникновению сил Солнца-матери

²³ Это отметили при полевой работе по нганасанскому языку лингвисты Е. П. Больдт и А. К. Столярова. Устное сообщение 1973 г.

²⁴ О возможном изменении языка таймырскими предками нганасан см. Б. О. Долгих, Происхождение нганасанов, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XVIII, М.—Л., 1952, стр. 11.

²⁵ Б. О. Долгих, Матриархальные черты в верованиях нганасан, «Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии», М., 1970, стр. 221.

²⁶ Там же, о термине *нуо* см. Б. О. Долгих, Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», вып. 33, М., 1960, стр. 73.

²⁷ А. А. Попов, Нганасаны, л. 140.

²⁸ М. А. Castren, Wörterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen. St.-Pbg., 1855, S. 68.

Луны-матери. Смещение этих представлений, вероятнее всего, связано с особенностями полярных областей, где половину года свет луны заменяет свет солнца. Зачастую «нити» отождествляются с солнечным лучом *дизар*. Более ярко такое отождествление выступает у энцев.

Если «нить», сброшенная человеку, крепка, он живет долго. Про умершего младенца говорят, что его нить была совсем короткой; произносят также фразу: *бачу' кэхой''э*, что по-русски переводят: «душа оторвалась». Из этих фраз видно, что жизненная «нить» полностью отождествляется с дыханием, поскольку нганасаны чаще всего употребляют русское «душа» применительно к дыханию *бачу'*. После того как Луна или Солнце сбросили нить, растит человека, как и всех животных, Земля-мать — *Моу-немы*.

Неотъемлемой частью *нилу* (жизни) является *сызэнка* («тень»). Анализ имеющихся материалов показывает, что нганасанское *сызэнка* (часть, образ, кусок, доля, срез, половина) семантически ближе стоит к русскому слову «образ».

Употребляя русское слово «образ», мы, естественно, не собираемся целиком отождествлять старое нганасанское и старое русское мировоззрение. Однако этимология слова «образ» весьма любопытна: «Образ. Общеславянское. Образовано от *ob-* и *razъ*, связанного чередованием с *rezati*; см. *раз, резать*. Отсюда *образовать*. См. также *образити*, 'изобразить, нарисовать'. *Раз* — первоначально *razъ* 'удар', связанное чередованием гласных с *rezать*. Родственно литовскому *ruožas* 'полоса, черта'. *režti* 'резать, делать черту'»²⁹.

Ненецкое *сидянг*, к которому ближе всего стоит нганасанское *сызэнка*, по мнению Л. В. Хомич, означает «двойник» от *сидя* 'два'³⁰. Если *бачу'* в виде нити-дыхания подходит к сердцу, то *сызэнка* «в голове сидит». Анализ сведений о *сызэнке* показывает, что этот термин применяется для обозначения образа человека, возникшего на уровне представления другого человека. По мнению нганасан, через этот образ можно нанести вред самому человеку и даже убить его, в особенности, если имеется еще какая-то частичка, принадлежащая человеку, в которой находится его *нилу*, — часть его одежды, волос, ноготь, просто его след. Здесь очень ярко проступает принцип «любая часть есть целое». *Сызэнка* человека есть сам человек.

Напрашивается вывод, что в процессе чувственного познания-отражения мира³¹ на уровне представления возникает образ, который на определенной ступени сознания воспринимается как сам предмет, образом которого он является. Этнографические материалы показывают и отношение к этому образу как к самому предмету. Что касается человека, то его образ имеет все качества, которые приписываются ему самому. В нашем случае это *сызэнка*. А если человек умер? Он «уходит в землю» (разлагается), вместе с ним «идет» и *сызэнка*; в то же время *сызэнка* (образ) остается в памяти живых, пока тоже не «уйдет в землю» (исчезнет, забудется). В этих представлениях нет места для христианского понятия «душа».

Нганасанский материал позволяет предложить методiku для рассмотрения представлений о так называемой душе для раннего пласта мировоззрения у близкого нганасанам круга народностей. Автор надеется, что она может быть применима и к другим народностям далекого от нганасан круга.

²⁹ А. Преображенский, Этимологический словарь русского языка, М., 1959; см. также: М. Vasmer, Russisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1958.

³⁰ Устное сообщение Л. В. Хомич, 1973 г. Ср. ненецкое *сидянг* — на́двое, пополам; см. «Ненецко-русский словарь», сост. Н. М. Терещенко, М., 1965.

³¹ См., например, В. С. Гюхтин, О природе образа, М., 1963; Ф. И. Георгиев, В. И. Дубовский, А. М. Коршунов, И. Б. Михайлова, Чувственное познание, М., 1965; А. М. Коршунов, Адекватность образа и активность познания, в кн. «Проблемы отражения», М., 1969.

1. Возникает настоятельная необходимость отказаться от термина «душа» и проводить исследование, опираясь исключительно на местную терминологию, бытующую у изучаемой народности. Это тем более необходимо, что именно «язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание»³². В некоторых случаях, особенно это касается более развитых, затронутых канонизированными религиозными системами представлений, следует попытаться реконструировать первоначальное содержание понятия «душа». Можно предположить, что оно или будет равно понятию «жизнь», или будет относиться к одному из важнейших элементов, ее составляющих. Возможны и другие варианты.

2. Особое внимание при этом необходимо обратить на содержание местных понятий, которые переводятся на русский язык словом «жизнь», не включая их в общий ряд с другими элементами, от которых зависит эта жизнь и которые в сибиреведческой литературе принято называть «душой-кровью», «душой-телом», «душой-дыханием», «душой-двойником-тенью» и т. п. По нганасанским материалам смысловая сторона *нилу* перекрывает все остальные «составляющие».

3. При реконструкции раннего мировоззрения иногда правомерно употреблять по отношению к человеку местный термин, переводимый русским словом «жизнь», вместо термина «душа». Это исключает возможность заведомого привнесения категории из другой мировоззренческой системы, ставит под сомнение существование теории плюрализма и парциальности душ для более ранних представлений человека о себе. В соответствии с этими воззрениями реальная жизнь и идеальное существование после смерти едва ли могли противопоставляться друг другу. Такой подход помогает выявить единый мир человека.

4. Не меньшее внимание должно быть уделено понятию, существующему у широкого круга сибирских народов, переводимому словом «тень» и, по-видимому, приблизительно соответствующему русскому «образ». Нганасанский материал показывает, что на ранних этапах процесса познания-отражения мира мы имеем дело с образом, который мыслится материальным, вещественным, т. е. с материализацией образа.

5. Рассматривая местную терминологию, касающуюся представлений о «душе», «жизни», «тени», «потусторонних существах» и т. п., необходимо выявлять круг соответствующих понятий у близкородственных этнических групп, пользуясь, в частности, методами функциональной семантики, чтобы прийти к возможно более правильной интерпретации содержания интересующего термина³³.

6. При рассмотрении соответствующего материала можно достигнуть желаемых результатов, лишь постоянно опираясь на реальную общественную практику и особенности логики мышления человека на разных ступенях развития, имея в виду, что канонизированные представления в свою очередь накладывают на практику определенный идеологический отпечаток³⁴. Необходимо «исходить именно из действительного

³² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 29.

³³ Интересно было бы, например, в связи с представлениями нганасан о половине человека, живущей в земле мертвых и иногда являющейся на средней земле, выявить этимологию нганасанского *баруси* — половины человека, существующей в невидимом мире, преимущественно злого существа. Ср.: ненецк. *вар'* — грязь, *парнэ* — ведьма; финск. *pari* — пара; эвенк. *баргу* ↔ *барги* — противоположный, противоположное пространство, *харги* — черт, дьявол, злой дух; эвен. *баргак* — заречный, находящийся за рекой и т. д. Нганасанский *баруси* как будто не имеет человеческой *нилу* и никогда не сочетается в переводах с русским «душа».

³⁴ Обращаясь в связи с этим к исследованиям философов, связанным с проблемой логики, мы предлагаем читателю для сравнения точек зрения следующие работы: С. Н. Смирнов, Диалектика отражения и взаимодействия в эволюции материи, М., 1974, стр. 272—285; Э. В. Ильенков, Диалектическая логика, М., 1974, стр. 211—232; «Практика и познание», М., 1973.

субъекта и делать предметом своего рассмотрения его объективирование»³⁵.

Что дает предлагаемая методика, хотелось бы проиллюстрировать несколькими частными примерами на материалах близких нганасанам народностей.

Например, в статье Е. Д. Прокофьевой о селькупках читаем: «Луч солнца и душа называются одним словом *ильсат* (*ил'* жизненное начало, отсюда глагол *илько* 'жить': *сат* — именной суффикс)»³⁶. Селькупское *ил*, по-видимому, представляет собой словообразовательную основу для понятий, близких слову «жизнь». Таким образом, возможна реконструкция представления о том, что существует не «душа», а «жизнь» в виде солнечного луча, посланная Солнцем или, по представлениям селькупов, старухой *Илынтыль кота имыля*³⁷. При этимологизации учитывается положение установленное А. П. Дульзоном, что аффикс *и* в урало-алтайских языках (для некоторых языков сочетание *ил*) связывается с глаголом бытия. У кетов основой глагола «жить» является *у*³⁸. В кетских материалах, приводимых Е. А. Алексеенко, ближе всего к понятию жизнь стоит так называемая душа *ульвей*, по В. И. Анучину, «главная душа»³⁹. Пока можно лишь предположить, что все остальные «души» являются частными по отношению к основному понятию. Попробуем приложить предлагаемую методику к угорскому материалу, приводимому В. Н. Чернецовым⁴⁰. Он считал, что число душ ограничено: «У мужчин этих душ пять, у женщин — четыре». И далее: «... душа-тень имеет название *is*, *is-xor* 'тень душа', 'облик души' (слово *xor* означает 'облик', 'вид')»⁴¹. По этимологии В. Штейница, *is* — «тень», которая есть у каждого человека. Привлекая материалы специалистов по этнографии финно-угорских народов, В. Штейниц трактует *is* одновременно и как «тень-душу» или «свободную душу»⁴². Таким образом, по переводу, принадлежащему самому В. Н. Чернецову, понятие «души» первоначально в термине *is-xor*, по-видимому, отсутствовало, его буквальный перевод — «тень-вид», «тень-облик». Тем более что из следующих материалов становится ясным, что «тень-вид», «тень-облик» (ближе к русскому «образ») имеют не только люди, но и вообще все предметы⁴³. Следующей «душой» оказывается «уходящая вниз (по реке.— В. Ч.) тень», третьей — «сон-тень», четвертой — «душа реинкарнирующаяся» *lili*, которая ближе всего стоит к понятию «жизнь», определяющемуся через понятие «дыхание», поскольку приводимая В. Н. Чернецовым подборка переводов из родственных хантам и манси языков свидетельствует об этом⁴⁴. По существу оказывается, что автор обсуждает возможные местопребывания «тени»-образа и в одном случае реинкарнирующуюся жизнь уже по терминологии, близкой к понятию «душа».

Понятно, что чем более представления о человеке затронуты влиянием «высоких» религий, тем сложнее выявить у народности соответст-

³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 244.

³⁶ Е. Д. Прокофьева, Представления селькупских шаманов о мире, стр. 57, 58.

³⁷ Там же, стр. 57.

³⁸ А. П. Дульзон, Древние формы состояния в урало-алтайских языках, «Вопросы языкознания», 1971, № 1, стр. 76; его же, О методологии историко-сопоставительного изучения неродственных языков, «Уч. зап. Томского ун-та», № 57, 1966, стр. 83.

³⁹ Е. А. Алексеенко, Указ. раб., стр. 196, 197.

⁴⁰ В. Н. Чернецов, Указ. раб., стр. 114—156.

⁴¹ Там же, стр. 115, 117.

⁴² W. Steinitz, Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjaki-schen Sprache, 2 Lief., Berlin, 1967, S. 187.

⁴³ В. Н. Чернецов, Указ. раб., стр. 117, 118. Также у нганасан *сызэнка*, у якутов *аibi*; см. W. Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, Leiden — N. Y., 1924, p. 146.

⁴⁴ В. Н. Чернецов, Указ. раб., стр. 126, 134, 137. Взгляды В. Н. Чернецова спорны, однако это несколько не умаляет заслуг одного из крупнейших советских этнографов и археологов, очень глубоко изучавшего духовную культуру угров.

вующий пласт. Чем более контактна народность в языковом отношении, тем более обогащается ее язык за счет привнесенной лексики, получающей на новой почве определенный семантический оттенок, и увеличиваются трудности выявления соответствующего пласта древнего мировоззрения. С такими трудностями, по-видимому, в частности, приходится сталкиваться на материалах древних представлений тюрков Алтая⁴⁵. Думается, что при выявлении семантического поля термина и его аналогий в других языках, для восстановления интересующего нас пласта мировоззрения в качестве отправной точки целесообразнее было бы исходить из представлений и терминологии какого-то одного народа, так как слова, попадая в другие языки, приобретают в них и особую смысловую окраску, часто не свойственную языку-носителю.

Приведенные попытки применить предлагаемую методику к материалам по другим народам, конечно, не претендуют на исчерпывающую точность. Нам хотелось лишь показать возможный путь реконструкции. Необходимы совместные усилия этнографов, лингвистов, фольклористов, философов для решения вопроса в каждом конкретном случае, для выявления сложнейшего пути развития мировоззрения, в основе которого лежит реальный человеческий общественный опыт.

**TOWARDS METHODS OF RESEARCH
INTO EARLY CONCEPTS OF MAN
(ON NGANASAN DATA)**

The article contains an analysis of literature and field ethnographic data on traditional ideas held by the Nganasans (Taymyr) on human life, about man's vital organs and their functions, and human nature in general. The investigation leads to the conclusion that the term soul used in the ethnographic works on Nganasans does not correspond to the traditional world outlook of this people.

The author suggests an original method for the identification of definitely primitive strata in human concepts. The method is based on a refusal to use the term soul in preference to aboriginal terminology. The author widely uses comparative data on other Siberian peoples. It is hoped that the approach may be useful in investigating similar ethnographic material from peoples in other regions.

⁴⁵ Н. А. Баскаков, Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значения и этимология), «Сов. этнография», 1973, № 5, стр. 108—113.