

СССР, в особенности русского, как показал автор, позволило им перестроить свой культурно-бытовой уклад, воспринять советский образ жизни, сохранив лучшие традиции и обычаи.

В разделе «Два мира, две судьбы» (вместо заключения) В. Н. Увачан останавливается на глубоких различиях в экономическом и социальном положении народностей зарубежного и Советского Севера, отвергая утверждения западных советологов, искажающих советскую национальную политику на Севере.

Положительно оценивая книгу «Годы, равные векам», нельзя не отметить, что в ней недостаточно освещены сложные вопросы будущего развития народов Севера, социально-экономические проблемы, связанные с дальнейшим преобразованием такой специфической северной отрасли хозяйства как оленеводство и оптимальным сочетанием промыслового хозяйства и индустриального освоения Севера. Впрочем, эта тематика заслуживает самостоятельного исследования.

В целом книга «Годы, равные векам» — значительный вклад в североведение. Ее можно рекомендовать не только специалистам-историкам и этнографам, но и всем, интересующимся проблемами Севера.

И. С. Гурвич

В. М. Кулемзин. Человек и природа в верованиях хантов. Томск. Изд-во Томского ун-та, 1984. 191 с.

Угорский сибирский регион представляет собой обширную территорию Западной Сибири, на которой отдельными группами расселены ханты и манси. Каждая из этнографических групп, проживая относительно длительное время в одном и том же районе, выработала собственные диалекты, наречия и говоры, что обусловило диалектную раздробленность языков и трудности создания единой, в частности, хантыйской письменности. Соответственно хантыйские территориальные группы, каждая в отдельности, обладают относительной самостоятельностью развития, своей этнической историей и межэтническими связями. Несмотря на широкие лингвистические и этноисторические исследования хантов, собственно этнографических данных по культуре отдельных групп все еще мало для проведения более полного сравнительно-исторического анализа¹. Понятно, с каким нетерпением этнографы ожидают выхода в свет любого издания по хантам.

Проблемная лаборатория истории, археологии и этнографии Западной Сибири Томского государственного университета уже давно проводит этнографические исследования в районах расселения хантов. Работы сотрудника лаборатории В. М. Кулемзина всегда привлекают новизной материалов, стремлением объективно показать существующие обычаи, старые представления о мире, а также осторожным подходом к их интерпретации. Новая монография этого автора подводит своего рода итог многолетним изысканиям в области духовной культуры хантов.

Книга состоит из Введения, восьми разделов, Заключения, списка литературы и списка информаторов. Последний отражает так сказать «временную глубину» информации: около двадцати хантов, с которыми работал В. М. Кулемзин, родились до начала социалистических преобразований на территории Ханты-Мансийского автономного округа.

Шесть разделов призваны изложить представления о жизненных силах, сверхъестественных существах, живых и неживых предметах, болезнях, смерти и погребальном обряде, а также об окружающем мире, два — посвящены промысловым культам и жизненному пути человека. Уже при простом перечислении разделов читателю становится ясно, что их содержание должно пересекаться. Однако интерес исследователя сосредоточен не столько на изложении и сравнительно-историческом анализе верований различных территориальных групп хантов, сколько на теоретическом подходе к интерпретации материала. Поэтому некоторые разделы книги представляют собой в большой степени разбор точек зрения известных религиоведов по поводу вопроса, сформулированного в заглавии, чем анализ собственно хантыйских данных. И тем не менее автор вводит в научный оборот много неизвестных ранее материалов, являющихся весомым вкладом в общее сибиреведение. В частности, наряду с новыми многочисленными сведениями, полученными В. М. Кулемзиным во время работы у хантов, впервые привлекаются полевые записи известного советского угроведа В. Н. Чернецова, архив которого в 1979—1980-х годах поступил в Музей археологии и этнографии Сибири Томского университета².

Во Введении В. М. Кулемзин определяет свою позицию в подходе к материалу и задаче работы. Принимая в качестве исходного положение о том, что все рассматриваемые верования, включая и относящиеся «к древнейшей, доанимистической эпохе», религиозны (с. 7), автор стремится показать религиозные представления хантов о человеке, окружающем мире и об отношении человека к этому миру, дифференцировать

¹ Исключение составляет недавно изданная работа Н. В. Лукиной «Формирование материальной культуры хантов» (Томск, 1985), где проводится сравнительно-исторический анализ средств передвижения, одежды и утвари восточных хантов.

² Об архиве см.: *Лукина Н. В., Рындина О. М.* Этнографический архив В. Н. Чернецова (К 80-летию со дня рождения ученого). — Сов. этнография, 1985, № 5, с. 70—74.

их на более ранние и более поздние: «на доанимистические, не связанные с верой в наличие самостоятельных духовных существ, и анимистические, т. е. связанные с верой в наличие последних» (с. 5). Поставив перед собой цель раскрыть развитие представлений о сверхъестественном для решения вопроса о периодизации религиозных верований у обских угров (с. 9), автор для решения сложных религиозно-этических задач опирается не только на собственно угорский материал, но и на широкий круг работ общего характера, в которых обсуждаются вопросы развития религии. Не случайно они составляют треть в списке литературы, насчитывающем более двухсот названий.

Раздел «Представления о жизненных силах» посвящен разбору взглядов на «душу» и различным подходам к решению этой проблемы, по сути являющейся основой анимистической теории, в каких бы интерпретациях она ни выступала. К сожалению, В. М. Кулемзин не уточняет, что он понимает под «жизненной силой». Остановимся на этом разделе более подробно.

Рассматривая точки зрения Э. Тэйлора, Дж. Фрэзера, Г. Спенсера, В. Вундта, Л. Я. Штернберга, В. Г. Богораза, Ю. П. Францева, С. А. Токарева и других религиоведов, автор иногда не замечает их противоречий (например, на с. 41). Он уделяет также большое внимание интерпретации собственно угорских данных В. Мункачи, А. Каннисто, К. Ф. Карьялайненом, М. Б. Шатиловым, В. Штейницем, В. Н. Чернецовым и др. Однако В. М. Кулемзин, пользуясь термином «жизненная сила» вместо обычно употребляемого этими авторами слова «душа», привносит в изложение их взглядов некоторую неточность. У читателя создается мнение, что они рассматривали вопрос не о количестве душ у человека, а о количестве сил, оживляющих тело (с. 16, 17, 19 и др.), что очевидно не совсем верно.

В. М. Кулемзину удалось собрать по этой теме прекраснейший материал. Излагает он его в сравнении с мансийским, селькупским, кетским, нганасанским, эвенкийским, тувинским и др. Широко приводятся подлинные высказывания хантов, для анализа собственно хантйских взглядов, привлекается местная хантйская лексика, и все выводы в основном опираются на ее употребление в различных ситуациях самими хантами. Весьма важно, что автор пытается учитывать исторические изменения, происходившие в содержании лексики. По сути речь идет о жизни, тени-образе,местилище тени,местилище жизни, о том, что синтезируется в понятие «душа».

Прослеживая инвертирование хантами слова, обозначающего жизнь или то, что оживляет человека, и тень, возможно связанное с особенностями развития их отдельных групп, автор считает, что эти сущности у хантов меняются местами (с. 26—27). Отсюда читатель может сделать вывод, что ханты полагают тень (жизненную силу, по В. М. Кулемзину) той сущностью, которая оживляет человека. Однако это не так. Весь приводимый в книге хантйский материал свидетельствует об обратном: тень — лишь необходимый атрибут каждого человека и каждого предмета, но ханты наделяют ее качествами, заставляющими относиться к ней как к части живого человека, от состояния которой зависит человеческая жизнь, что прекрасно доказано автором.

Приводя различные, порой противоречивые точки зрения, В. М. Кулемзин в соответствии с исходной посылкой ищет в материале то «доанимистическое» состояние, когда тело и душа представлялись едиными и с разрушением тела погибала и душа. Хантйского слова для обозначения тела не приводится, поэтому порой трудно проследить правильность авторской точки зрения, согласно которой в понимании хантов тело и его образ не расчленены. Представленная в высказываниях хантов лексика противоречит такому утверждению. Подобная некорректность наблюдается и по отношению к приводимым в работе сравнительным материалам. Остановлюсь только на некоторых из них.

Так, например, автор искажает цитату из работы А. А. Попова, относя его высказывания к нганасанам: «Тень — это тот же оригинал. Фотоаппарат они называли „берущий тень“» (с. 27). На самом деле А. А. Попов рассматривает представления об образе-тени у долган, и текст в обозначенном месте несколько иной: «В широком смысле долганы называли тенью всякое плоскостное изображение. Мой фотоаппарат назывался по-долгански „берущий тень“³. Насколько мне известно, ни долганы, ни нганасаны не смеивают слова, обозначающие тело, жизнь и тень-образ. Однако поскольку, по их представлениям, от состояния этих ипостасей человека, как и от многих других, зависит жизнь, то исследователи иногда называют их «душой». Изменения одной влекут за собой изменения других, что хорошо прослеживается у В. М. Кулемзина и у хантов.

М. Б. Шатилов тоже не приводит данных о том, что тень является силой, оживляющей человека (с. 19). Отмеченное М. Б. Шатиловым представление хантов о возможном переселении «души» в «тень», ведущем к смерти, противоречит утверждениям В. М. Кулемзина⁴. Не точно приводятся и некоторые другие литературные данные (например на с. 29, 91, 163). Должна оговориться: работа изобилует опечатками и не всегда понятно, идут ли эти опрехи от позиции автора или от невнимательной редакции и вычитки. Подобные небрежности существенно снижают доказательность положений автора.

В результате проведенного анализа В. М. Кулемзин приходит к выводу, что жизненных сил, по воззрениям хантов, две: «само тело, отождествляющееся с его образом, и находящаяся в теле внутренняя жизненная сила в виде человека, животного, насекомого и т. д.» (с. 35). Установив это, автор намечает несколько этапов развития таких воззрений. Древнейшее из них, доанимистическое — признание тела носителем жизни.

³ Попов А. А. Пережитки древних доанимистических воззрений долганов на природу. — Сов. этнография, 1958, № 2, с. 87.

⁴ Шатилов М. Б. Ваховские остяки. Томск, 1931, с. 117—118.

Однако остается не ясным, присуще ли этому этапу представление о тени-образе. Приходится полагать, что в то время тень-образ не существен как атрибут человека. Следующий этап — анимистический — тело «оживотворяется», благодаря находящемуся в нем существу, погибающему вместе с телом (с. 35). Далее — «душа» может вести самостоятельное существование. И наконец, она становится бессмертной.

В следующих разделах ставятся вопросы о происхождении фетишистских представлений, веры в духов и богов с опорой на широкий круг работ по религиоведению. Одни взгляды автор подвергает критике, другие — принимает, преследуя все ту же цель — показать переход доанимистических представлений в анимистические и дальнейшее их развитие. При этом хантыйский материал подается очень хорошо, во всех его противоречиях, характеризующих развивающуюся, постоянно организующую систему взглядов (кстати, о ней как о единой системе говорится и в краткой аннотации к книге). Тщательно анализируя его, В. М. Кулемзин обнаруживает много неизвестных ранее черт мировосприятия хантов, параллелей и переходов.

Особенно важны наблюдения и выводы, касающиеся оживотворения хантами предметов определенной формы. С потерей формы предмет как бы умирает. Большое значение для науки имеют и данные о признании хантами живыми растущих и движущихся предметов вне зависимости от того, принадлежат ли они к органическому или неорганическому миру. Автор полагает, что причина возникновения фетишистских представлений предположительно объясняется стремлением дифференцировать предметы, исходя из практического освоения действительности, на оказывающие и не оказывающие воздействие, что могло быть достигнуто только на определенном уровне социально-экономического развития (с. 41).

Вместе с тем иногда возникает ощущение, что В. М. Кулемзин пытается уложить свой (прекрасно известный ему) материал в заданную схему, по возможности учитывающую различные религиоведческие суждения. Конечно, в таком случае ему трудно избежать противоречий. Так, на с. 172 читаем: «На Агане, например, небо и небесный бог являются тождественными понятиями. Небо там носит название *пыттыне*, а небесный бог, как и везде, называется Торум, и если последнему приносились жертвы, то небу — ни в каких случаях». Совершенно очевидно, что эти понятия не тождественны. Ссылка на статью Л. П. Потапова, призванная подтвердить, что в Южной Сибири поклонялись не небу, а существу, живущему на небе, не помогает, так как в указанном месте статьи описываются моления именно Небу, лексически и семантически равному богу⁵.

Заключение представляет собой несколько противоречивую картину. Автор приходит к выводу, что совокупность религиозных представлений хантов «являет собой довольно аморфную массу, но она не была столь аморфной на любом из этапов далекого прошлого исторического развития хантов и их предков» (с. 174). Уже на древнейшей доанимистической или фетишистской ступени, как утверждает автор, между человеком и окружающим миром существуют посредники — реальные вещи, наделяемые сверхъестественными свойствами (с. 175). Но к этой же ступени им относятся и представления о воздействии умерших родственников на живых, о болезнях как результате мести животных или деревьев, самостоятельном уходе отдельных органов тела и т. п. Уже из этого перечисления видно, как образное мышление упорядочивает мир, но этот аспект мировосприятия автор игнорирует. Если совокупности реликтов доанимистического периода вследствие их размытости и деформированности автор отказывается в логичности, то анимистический период он характеризует как «цельную систему, звенья которой не разорваны даже в мельчайших деталях» (с. 176). Второй период он делит на два этапа: ранне- и позднеанимистический. В раннеанимистический период «в отношении с миром духов вступал любой человек» (с. 176), а в более поздний это стало прерогативой шаманов. Однако на этой же странице утверждается, что на позднеанимистическом этапе, который завершается возникновением элементов раннего политеизма и некоторых идей монотеизма, связь с божествами осуществлялась как самим человеком, так и шаманом.

Несмотря на встречающиеся противоречия и неточности, необходимо отметить как весьма положительную сторону работы, перевешивающую многие ее недостатки — стремление и труднейшую попытку автора совместить различные точки зрения и преодолеть преобладающий сейчас синхронный подход, показать диахронно развитие взглядов на мир, исходя из хантыгского материала. Анимистическая теория, положенная в основу изысканий, сужает и ограничивает поле исследования и реконструкции и, в частности, не позволяет обратить должное внимание на формирование понятий и образное мышление, тесно связанное с моделированием, а также на другие моменты процесса развития представлений о мире. Не может она и помочь объяснить, почему хант «в чувале золу соберет в горсть и говорит, что это рыба. Пойдет — много рыбы поймает» (с. 94). Она даже не дает возможности подойти к рассмотрению подобных ситуаций.

В. М. Кулемзин проделал большую плодотворную работу. Несмотря на то, что представленный материал позволяет и иную его интерпретацию, нет сомнений, что все, изучающие ранние верования и точки зрения на развитие религии вообще, обратят внимание на эту книгу. Что касается финноугроведов, то их интерес к ней будет постоянным.

Г. Н. Грачева

⁵ Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. — В сб.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 26—27; см. также: Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. — Тюркологический сборник, 1971. М., 1972, с. 213—214.