

КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ АРХАИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

По поводу книги Г. Н. Грачевой «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материале нганасан XIX — начала XX в.)». Л.: Наука, 1983, 172 с.

Этнографическая литература по малым народам севера Сибири пополнилась ценным исследованием, посвященным нганасанам, известным также под названием тавгийцев. В историографическом обзоре к рецензируемой книге сказано, что эта народность уже давно привлекает внимание этнографов. Автор впервые специально исследует важную и сложную проблему мировоззрения нганасан в целом, а не только «охотников». Речь идет о народном мировоззрении, свойственном повседневной жизни нганасан в досоветский период, когда этот народ находился в состоянии глубокой социально-экономической и культурной отсталости. Проблема исследуется на основе большого конкретного архаического материала, сохранившегося здесь, по-видимому, не только из-за территориальной изолированности нганасан, но и ввиду разнородности их сложного этнического состава, способствовавшего консервации разнообразных архаических элементов культуры и быта. Смешанность древних этнических компонентов у нганасан фиксируется как этнографическими, антропологическими, так и археологическими, лингвистическими источниками, обобщенными и систематизированными автором впервые. Научное значение представленных в книге полевых материалов выходит за рамки этнографии нганасан. Они расширяют возможности изучения закономерностей и представлений, свойственных так называемым первобытным народностям. Достаточно вспомнить внимание, с каким Ф. Энгельс встретил в свое время этнографические материалы о гилиаках, собранные Л. Я. Штернбергом, которые показывают сходство, даже тождество в основных чертах, общественных учреждений первобытных народов, находящихся на почти одинаковой ступени развития.

Автор в трех основных главах дает обобщенную характеристику народного традиционного мировоззрения нганасан по отношению к окружающей природе и ее стихийным силам и к природе самого человека, жизненным функциям его организма, его посмертному существованию и т. д. Главы эти дополнены кратким очерком о шаманстве. Материал распределяется тематически для удобства анализа: в реальной жизни нганасан рассматриваемые представления тесно переплетались. В рамках данной рецензии нет возможности обсудить все затронутые автором вопросы, связанные с мировоззрением нганасан, включая, конечно, и религиозную идеологию. Сама попытка выделения религиозных представлений является делом сложным, но необходимым. Автор отмечает: «В старом миропонимании нганасан отсутствует деление на естественное и сверхъестественное. Естественному приписываются сверхъестественные, с нашей точки зрения, свойства, сверхъестественное проявляется во вполне „вещных“ предметах. Таким образом, раздвоение мира по признаку, связываемому обычно с определением религии, у самих нганасан отсутствует, хотя тенденция такого разделения безусловно существует и хорошо прослеживается» (с. 15). Несомненно правильно замечание об отсутствии у нганасан подразделения явлений на естественные и сверхъестественные, что уже наблюдалось рядом исследователей не только у нганасан, но и у многих других народов Сибири. Хорошим примером такого представления нганасан может служить так называемая койка. По словам автора, это «не дух, а вполне осязаемый и видимый человеком объект, который благодаря своей двойственной природе может действовать и в мире нго» (с. 33), т. е. в мире духов. Указанное обстоятельство означает только то, что миропонимание нганасан подчинено было общим закономерностям формирования представлений о двойственной природе вещей, столь характерным для эпохи ранней первобытности. Тем не менее некоторые исследователи на базе подобных фактов стали предполагать существование своеобразного «первобытного материализма». Разумеется, оснований для такого заключения нет, если не отступать от известного научного понимания материи, сформулированного в свое время В. И. Лениным, который

определял ее как объективную реальность, существующую независимо от человеческого сознания и отображаемую им. У нганасан материализованные, или «вещные» формы предметов, образов и т. д., относящиеся к «невидимому» миру, являются продуктом воображения и существуют не в реальной действительности, а лишь в сознании людей, хотя и строятся по модели самого человека и окружающих его материальных предметов, как созданных его трудом, так и объектов природы (дерево, камень, скала, гора и т. д.). Г. Н. Грачева избегает этой ошибки; она подчеркивает материализацию образов и представлений, связанных с признанием нганасанами невидимых существ и материальности их мира, воображаемого по образу и подобию реальной жизни самих нганасан. Автор (с. 152) приводит мысль К. Маркса и Ф. Энгельса, высказанную ими в работе «Немецкая идеология». Рассматривая первоначальные исторические отношения людей, основоположники научного материализма отмечают, что сознание человека с самого начала не выступало в виде «чистого сознания», и приводят в заключение: «На духе с самого начала лежит проклятие быть „отягощенным“ материей»¹.

Обращаясь к главному результату исследования, характеризующему мировоззрение нганасан как систему взглядов и представлений, следует заметить, что эта система, несомненно, включает в себя и религиозную идеологию, религиозное фантастическое понимание мира, особенно явлений природы и т. д. Но фантастика как таковая — это еще вовсе не религия (например, фантастика эпоса, некоторых мифов, особенно этнологических). Поэтому весьма важно, анализируя мировоззрение нганасан, выявить в нем религиозные элементы. Это необходимо, чтобы не впасть в возможную ошибку, приняв их мировоззрение в целом за нерелигиозное. Тогда возникло бы недоумение по поводу того, каким образом у древней народности, в среде которой зафиксирован шаманизм, которая прошла длительный и сложный путь исторического развития, не существовало религии. Или, напротив, признав это мировоззрение в целом религиозным, пришлось бы сделать ошибочный вывод об изначальности религии, о существовании религиозных представлений на заре развития общества.

Для выполнения подобной исследовательской работы имеются надежные теоретические предпосылки. Имеются в виду некоторые теоретические положения, сформулированные Л. Фейербахом, получившие признание и одобрение В. И. Ленина при изучении и конспектировании им книги Л. Фейербаха «Лекции о сущности религии». К сожалению, взгляды Л. Фейербаха почему-то не учитываются и даже не упоминаются этнографами. Вот одно из философских положений Л. Фейербаха, касающееся обожествления, или обоготворения, природы: «Объективное существо как субъективное существо, существо природы как отличное от природы, как человеческое существо (очень хорошо!), существо человека как отличное от человека, как нечеловеческое существо — вот что такое существо религии, что такое тайна мистики и спекуляции»² (замечательное место!). Тонко подмеченные здесь суть и механизм обожествления природы в целом вполне применимы к анализу, пониманию и характеристике той части мировоззрения нганасан, которая связана с их представлениями о природе. У Л. Фейербаха «тайна» религии определена следующим образом: «Тайна религии есть „тождественность субъективного и объективного“, т. е. единство человеческого и природного „существа“, но при этом отличающегося от действительного существа природы и человечества». В. И. Ленин по этому поводу заметил: «...превосходное, философское и в то же время простое и ясное объяснение сути религии»³.

Представления о «нечеловеческих существах», именуемых на языке этнографов обычно духами, практически не всегда можно считать религиозными, потому что, судя по этнографическим материалам, многие из них не являются объектами почитания и поклонения. Решающим критерием для определения религиозного характера тех или иных фантастических персонажей, персонифицированных олицетворений, например природы или ее стихийных сил, следует считать признание (или сознание) человеком своей зависимости (в форме господства и подчинения) от этих «нечеловеческих существ». Данный критерий, который Л. Фейербах сформулировал следующим образом: «Основу религии составляет чувство зависимости», В. И. Ленин включил в свой конспект книги Фейербаха⁴. Такого же взгляда придерживался и Л. Я. Штернберг: «В основе всех религиозных систем лежит общая идея зависимости существования человека от воли высших по разуму и силе существ, сознательно то благотворящих ему, то приносящих ему вред и гибель»⁵.

Отражение в представлениях нганасан чувства зависимости человека, его судьбы и благополучия от тех или иных божеств или духов указывает на то, что взгляды религиозного характера могли появиться после того, как отношения господства и подчинения возникли в реальной жизни их далеких исторических предков, следовательно, они не были изначальными. В свете сказанного справедливым представляется вывод Г. Н. Грачевой о формировании нганасанских религиозных представлений на основе их мировоззрения, отражающего предметно-действенные связи, обнаруживающиеся «в представлениях о природе и человеке, совершенно слитом в этих связях с природой» (с. 148). Эта точка зрения подтверждается обширным и ярким конкретным полевым материалом и подкрепляет весьма важное положение, высказанное К. Марксом в I томе «Капитала» при рассмотрении вопроса об ограниченности отношений людей в родовых

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 29.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 59 (в скобках даны замечания В. И. Ленина, см. его конспект книги Л. Фейербаха).

³ Там же, с. 59.

⁴ Там же, с. 45.

⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 3.

общинах «друг к другу и к природе»: «Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях»⁶.

Большой и новый конкретный материал, которым насыщена книга, хорошо отражает известные общие закономерности, свойственные мировоззрению первобытности, сохранившиеся в различной степени и в разных вариантах у многих народов, в том числе и у народов Сибири, в форме олицетворения и персонификации природы. В свое время изучение и анализ подобных представлений дали основание Ф. Энгельсу сформулировать следующее заключение: «Верное отражение природы,— писал он, дело трудное, продукт длительной истории, опыта. Силы природы представляются первобытному человеку чем-то чуждым, таинственным, подавляющим. На известной ступени, через которую проходят все культурные народы, он осваивается с ними путем олицетворения. Именно это стремление к олицетворению создало повсюду богов...»⁷.

Олицетворение и персонификация природы — важнейшее звено в традиционном мировоззрении нганасан. Об этом говорит образ Земли-матери, считавшейся «прародительницей всего, что есть на земле» (с. 21). Это нганасанский вариант богини Земли, почитавшейся едва ли не всеми народами Сибири. Земля у нганасан выступала в виде лосихи или оленухи, шерстью которой был лес. Персонификация земли в этом образе зафиксирована также у орочей (лесные звери — паразиты в ее волосах)⁸, у хакасов (качинцев) горные хребты считались жилами, а у нганасан реки — венами Земли.

Характерный нганасанский принцип происхождения, или «рождения», предметов того или иного класса от определенной матери известен народам различных частей света. Таковы «рисовая мать» в Индонезии, «мансовая мать» у североамериканских индейцев, «хлебная мать» у некоторых групп европейских крестьян. Сюда можно добавить представления тунгусов и якутов о матери зверей (перешедшие в шаманство) и т. д.

Распространенным видом олицетворения у нганасан следует считать и категорию, обозначаемую словом «нго». Как свидетельствует автор, по словам нганасан, «у всего, что на земле есть, есть свой нго, которого нельзя сердить» (с. 28). Эта формула хорошо отражает идею всеобщего олицетворения предметов и явлений мира. Она применима и к представлениям тюркских и монгольских народов Сибири, употреблявших в том же значении термины *эззи*, *иччи*, *эжен*, но со значением «хозяин». Автор отклоняет эту параллель, так как слово *нго* переводится в настоящее время по-русски как «бог» или «дьявол», хотя у нганасан имеется слово «хозяин» («барба»). Г. Н. Грачева ссылается на Б. О. Долгих и Ю. Б. Симченко, избегающих в работах о нганасанах переводить термин *нго* в значении «дух» или «хозяин», как это делал А. А. Попов. Автор книги объясняет точку зрения А. А. Попова влиянием долганского и якутского материала. Не оспаривая мнения Г. Н. Грачевой, хотелось бы заметить, что алтайское и якутское слово «хозяин» в древнетюркское время звучало как *idi* со значением «бог», «господин». Став общеалтайским этином, оно в южносибирских и якутском языках употребляется в форме, осложненной притяжательным суффиксом, уже со значением «хозяин» в смысле «дух-хозяин».

Остановлюсь еще на представлении нганасан о «жизненной силе», *нилу* (*нилы*), сведения о которой проникли в этнографическую литературу в значении «душа». *Нилу* присуща не только человеку в целом, каждой частице его тела, крови и т. д., но и всем предметам, с которыми он соприкасается, особенно тем, которые он сделал сам. Им-то в течение своей жизни человек передает по частям свою «жизненность». Автор видит в этом представлении актуализацию предметно-действенных связей человека. Возможно, это — отражение идеи об эманации. Выраженная в мистическом объяснении мира через истечение творческой энергии божества, эта идея, свойственная древнеримской философии периода упадка античного общества, выступает здесь как бы в первичном виде: творческая энергия приписывается не божеству, а самому человеку. Уместно напомнить, что не одни нганасаны верили в передачу своей «жизненности» предметам, сделанным их собственными руками. Североамериканские индейцы, объясняя таким способом передачу предмету не только «жизненности» как таковой, но и разума.

Понятие о душе в ранних религиозных представлениях обсуждается в литературе уже много десятков лет. Еще Леви-Брюль указывал, что слово «душа» используется ввиду отсутствия другого, которое лучше выразило бы представление полупримитивного мышления⁹. Г. Н. Грачева показывает на конкретном материале несостоятельность применения слова «душа» по отношению к верованиям нганасан, поскольку с ним обычно связывается понятие, свойственное христианству. У нганасан же «душа» представляет собой как бы совокупность биологических сил, разнесенных по всему организму (дыхание, сердце, мозг, глаза и т. д.) и дающих жизнь человеку. Будущий ребенок еще во чреве матери получает глаза, сердце, мозг от одной из «космических Матерей» (земли, солнца, луны), а при его рождении, как только он откроет рот для первого вздоха, солнце (или луна) сбрасывает ему нить (в виде луча). Попадая в сердце, эта нить становится нитью жизни, отождествляемой с дыханием. Ее отрыв вызывает физиологическую смерть. Между прочим подобное представление дает ключ к пониманию неко-

⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 89—90.

⁷ Там же, т. 20, с. 639.

⁸ Lot-Falck E. A propos d'Ätügän. Déesse mongole de la terre.— In: Revue de l'Histoire des Religions. T. 149. P., 1956, p. 178—179.

⁹ С этим согласен и известный французский исследователь Ж.-П. Ру (Roux J.-P.), но в своей монографии («La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux» P., 1963, p. 71) он сохранил термин «душа» в условном значении.

торых фрагментов, зафиксированных у алтайцев и хакасов: у них внутреннее существо, именуемое *тын* («Дыхание»), сообщающее жизненную силу всему телу человека, тоже рвется, как нить (*тын үзүлди*), после чего наступает физиологическая смерть. В алтайском эпосе *тын* — это душа богатыря в образе нити, сияющей как солнце и тянущейся к небу.

По традиционному мировоззрению нганасан, каждый из органов или членов живого человека представляет собой как бы соединение реальной материи с воображаемой духовной субстанцией. Но и это не является специфичным только для нганасан. Нечто подобное отмечено у ряда других народов, в том числе у монголов, у которых П. Паллас зафиксировал представление о передвижении души по всему телу от члена к члену¹⁰.

Большое значение для выяснения мировоззрения нганасан вообще, и их различных верований в частности, имеет приведенный автором полевой материал по погребальному обряду. Несмотря на противоречивость некоторых представлений о смерти, по-видимому, отражающих смешанность этнического состава нганасан, автору удалось выяснить все звенья цикла погребальных обрядов и обычаев и зафиксировать новые материалы об особенностях захоронения умерших в связи с их половозрастным делением, о различных способах захоронения, а также рассмотреть процесс перехода «от бытия к небытию» в рамках традиционного мировоззрения. Эти новые факты будут использованы многими исследователями как для общей характеристики ранних представлений о смерти, так и для сравнительного изучения ряда сюжетов из цикла погребальных обрядов и обычаев у народов Сибири.

В заключительной главе автор касается шаманства, указывая, что его происхождение связано с практическими целями, т. е. стремлением установить непосредственную связь с миром материализованных образов, от которого зависит «благополучие человека» (с. 155). Не вдаваясь в конкретную характеристику шаманского культа, его ритуальных атрибутов, автор приводит ценные фактические данные, отражающие общность шаманских верований нганасан и многих других народов Сибири. Так, выявляется сходство шаманизма Центральной Азии и Южной Сибири, в частности, у алтае-сайанских народов, столь далеких от нганасан географически и по форме хозяйства. Шаманы у нганасан, как и у алтайцев, считались избранными могущественных *нго* и предков своих (умерших) шаманов. У народов обоих регионов магическая сила шамана приписывалась духам-помощникам, вселявшимся в него во время камлания через рот. Обобщенное их название у нганасан — *d'āmada* соответствует алтае-сайанской категории духов — *tōs*. Сильные шаманы нганасан во время камлания «могли подниматься над землей, летать», что характерно и для алтайских камов.

Не умножая далее число параллелей, обратим внимание на вполне обоснованный вывод автора о возникновении и развитии шаманских верований у нганасан на базе их народного дуалистического мировоззрения. Я поддерживаю этот вывод, опираясь на опыт полевого изучения шаманизма у алтайцев, как северных (тубаларов, кумандинцев, челканцев), так и южных (теленгитов, телесов), телеутов и шорцев, у современных хакасов (качинцы, сагайцы, бельтиры и др.), северных и южных тувинцев и, наконец, у древних тюрков и уйгуров (по письменным источникам). Поскольку в настоящее время признается, что Центральная Азия и Сибирь являются классической родиной шаманизма¹¹, имеются основания отнести шаманизм к естественно возникшей религии, т. е. возникшей естественным путем, а не в результате вероучения, разработанного тем или иным легендарным или реальным основателем.

Заканчивая краткое рассмотрение книги, следует назвать ее существенным и долговременным вкладом как в изучение нганасан, так и проблемы ранних форм общественного сознания народов Сибири. Под влиянием социалистического переустройства культуры и быта современных нганасан их традиционное мировоззрение быстро исчезает из памяти старших поколений. Г. Н. Грачевой удалось во многом зафиксировать и сохранить для исторической науки этот ценный этнографический источник.

¹⁰ Pallas P. Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. B. II. St-Petersburg, 1801, S. 61.

¹¹ Siikala A.-L. The Rite Technique of the Siberian Shaman. Helsinki, 1978, p. 14, 29.

Л. П. Потапов

* * *

Что есть человек, как он осознает себя, каким образом взаимодействует с окружающей средой, что такое душа, дух, жизнь, смерть, какие силы действуют в мире и как можно управлять ими — эти и подобные им вопросы не теряют своей актуальности на протяжении всей истории развития человечества. Именно в ответах на перечисленные вопросы можно обнаружить истоки религиозных представлений или уловить процесс становления общественного сознания в целом.

Для того чтобы дойти до глубинных пластов сознания, исследователи всегда обращались к самому благодарному в этом отношении материалу — к человеческим коллективам, стоящим на архаичной ступени развития культуры. На территории СССР одним из таких народов до недавнего времени были нганасаны, открытые для этнографической науки выдающимися исследованиями А. А. Попова и Б. О. Долгих лишь в 20-х годах нашего века. Отталкиваясь от их трудов, современные ученые продолжают изучение нганасан. Среди них Г. Н. Грачева давно известна своими многочисленными публикациями, касающимися различных аспектов жизни этого народа.

торых фрагментов, зафиксированных у алтайцев и хакасов: у них внутреннее существо, именуемое *тын* («Дыхание»), сообщающее жизненную силу всему телу человека, тоже рвется, как нить (*тын үзүлди*), после чего наступает физиологическая смерть. В алтайском эпосе *тын* — это душа богатыря в образе нити, сияющей как солнце и тянущейся к небу.

По традиционному мировоззрению нганасан, каждый из органов или членов живого человека представляет собой как бы соединение реальной материи с воображаемой духовной субстанцией. Но и это не является специфичным только для нганасан. Нечто подобное отмечено у ряда других народов, в том числе у монголов, у которых П. Паллас зафиксировал представление о передвижении души по всему телу от члена к члену¹⁰.

Большое значение для выяснения мировоззрения нганасан вообще, и их различных верований в частности, имеет приведенный автором полевой материал по погребальному обряду. Несмотря на противоречивость некоторых представлений о смерти, по-видимому, отражающих смешанность этнического состава нганасан, автору удалось выяснить все звенья цикла погребальных обрядов и обычаев и зафиксировать новые материалы об особенностях захоронения умерших в связи с их половозрастным делением, о различных способах захоронения, а также рассмотреть процесс перехода «от бытия к небытию» в рамках традиционного мировоззрения. Эти новые факты будут использованы многими исследователями как для общей характеристики ранних представлений о смерти, так и для сравнительного изучения ряда сюжетов из цикла погребальных обрядов и обычаев у народов Сибири.

В заключительной главе автор касается шаманства, указывая, что его происхождение связано с практическими целями, т. е. стремлением установить непосредственную связь с миром материализованных образов, от которого зависит «благополучие человека» (с. 155). Не вдаваясь в конкретную характеристику шаманского культа, его ритуальных атрибутов, автор приводит ценные фактические данные, отражающие общность шаманских верований нганасан и многих других народов Сибири. Так, выявляется сходство шаманизма Центральной Азии и Южной Сибири, в частности, у алтае-сайанских народов, столь далеких от нганасан географически и по форме хозяйства. Шаманы у нганасан, как и у алтайцев, считались избранными могущественных *нго* и предков своих (умерших) шаманов. У народов обоих регионов магическая сила шамана приписывалась духам-помощникам, вселявшимся в него во время камлания через рот. Обобщенное их название у нганасан — *d'āmada* соответствует алтае-сайанской категории духов — *tōs*. Сильные шаманы нганасан во время камлания «могли подниматься над землей, летать», что характерно и для алтайских камов.

Не умножая далее число параллелей, обратим внимание на вполне обоснованный вывод автора о возникновении и развитии шаманских верований у нганасан на базе их народного дуалистического мировоззрения. Я поддерживаю этот вывод, опираясь на опыт полевого изучения шаманизма у алтайцев, как северных (тубаларов, кумандинцев, челканцев), так и южных (теленгитов, телесов), телеутов и шорцев, у современных хакасов (качинцы, сагайцы, бельтиры и др.), северных и южных тувинцев и, наконец, у древних тюрков и уйгуров (по письменным источникам). Поскольку в настоящее время признается, что Центральная Азия и Сибирь являются классической родиной шаманизма¹¹, имеются основания отнести шаманизм к естественно возникшей религии, т. е. возникшей естественным путем, а не в результате вероучения, разработанного тем или иным легендарным или реальным основателем.

Заканчивая краткое рассмотрение книги, следует назвать ее существенным и долговременным вкладом как в изучение нганасан, так и проблемы ранних форм общественного сознания народов Сибири. Под влиянием социалистического переустройства культуры и быта современных нганасан их традиционное мировоззрение быстро исчезает из памяти старших поколений. Г. Н. Грачевой удалось во многом зафиксировать и сохранить для исторической науки этот ценный этнографический источник.

¹⁰ Pallas P. Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. B. II. St-Petersburg, 1801, S. 61.

¹¹ Siikala A.-L. The Rite Technique of the Siberian Shaman. Helsinki, 1978, p. 14, 29.

Л. П. Потапов

* * *

Что есть человек, как он осознает себя, каким образом взаимодействует с окружающей средой, что такое душа, дух, жизнь, смерть, какие силы действуют в мире и как можно управлять ими — эти и подобные им вопросы не теряют своей актуальности на протяжении всей истории развития человечества. Именно в ответах на перечисленные вопросы можно обнаружить истоки религиозных представлений или уловить процесс становления общественного сознания в целом.

Для того чтобы дойти до глубинных пластов сознания, исследователи всегда обращались к самому благодарному в этом отношении материалу — к человеческим коллективам, стоящим на архаичной ступени развития культуры. На территории СССР одним из таких народов до недавнего времени были нганасаны, открытые для этнографической науки выдающимися исследованиями А. А. Попова и Б. О. Долгих лишь в 20-х годах нашего века. Отталкиваясь от их трудов, современные ученые продолжают изучение нганасан. Среди них Г. Н. Грачева давно известна своими многочисленными публикациями, касающимися различных аспектов жизни этого народа.

К анализу представлений человека о природе и о самом себе можно подходить по-разному. Можно ввести новый, неизвестный ранее материал и тщательно описать его, как бы расщепив монолитный пласт верований на отдельные представления, и выразить их в устоявшихся понятиях: о душе, о духах, божествах, природных силах, шаманстве и т. д. Такой тип работ встречается чаще всего. Можно пойти по пути обобщения конкретных материалов, в основном известных ранее, и представить их в новом теоретическом освещении, в соответствии с уровнем современных научных достижений. Но, конечно же, совершенно особое значение приобретают работы, в которых сочетаются оба подхода. Именно такова книга Г. Н. Грачевой. Материал, добытый в основном самим автором, тщательно сверенный и соотнесенный с материалами, опубликованными ее предшественниками и современниками, подается не в привычной форме категориального описания, а организован в целостную систему. Он осмысливается и обобщается не только этнографической наукой, но и философией, психологией, лингвистикой. Уже этого достаточно, чтобы говорить о незаурядности данного исследования. Приведенные высказывания самих нганасан вводят читателя в их образ мыслей, позволяют проникнуться их ощущениями и восприятием предметов и явлений окружающего мира, и в то же время для читателя, как и для автора, эти данные служат информацией и источником, на котором строятся исторические реконструкции. Многие черты традиционного мировоззрения нганасан имеют параллели и аналогии прежде всего в Сибири (у долган, ненцев, эвенов, эвенков, хантов, манси, кетов, якутов, алтайцев), а также балто-славянских, африканских, индонезийских народов. Обильный сравнительный материал, имеющийся в книге, сам по себе свидетельствует о важности этой работы не только для сибиреведения в широком плане, но и для изучения проблем архаичного сознания вообще. Но еще более важно то, что, как уже указывалось, сам автор использует свои данные для выявления определенных закономерностей развития общественного сознания на ранних его этапах. Таким образом, характер работы Г. Н. Грачевой, угол зрения, под которым рассматривается и анализируется материал, позволяют нам, привлекая дополнительные типологические параллели и связи, сосредоточить внимание не столько на сугубо сибиреведческих аспектах этого исследования, сколько на затронутых в нем проблемах архаичного сознания вообще, или, как его еще называют, мифологического (космологического, мифопоэтического) мышления.

Решительно не соглашаясь с теми исследователями, которые смотрят на первобытную религию как на сумму противоречивых взглядов, Г. Н. Грачева увидела в традиционном мировоззрении нганасан логичную систему и, преодолевая языковые и понятийные барьеры, сумела передать наиболее существенные черты и способы древнего восприятия окружающего мира, а также отражение этой системы в поведенческом комплексе.

В центре внимания автора ключевые аспекты мировоззрения нганасан, которые пронизывали всю жизнь этого народа и еще сейчас помогают глубже проникнуть в сущность любого конкретного представления или мотива поведения. Основным организующим фактором этой системы, охватывающим все природные связи — между космическими силами и человеком, обычными конкретными вещами, а также внутри самого человека, — является представление о рождающих Матерях, особенно главной и всеобъемлющей из них — Земле-матери (гл. 1, 2). Земля-мать — это источник всего, что есть вокруг, это прародительница других важнейших источников жизни, тоже матерей, — Огня, Деревя, Воды и, вероятно, Солнца, Луны, которые являются производными (дочерьми) Земли-матери и одновременно ее воплощениями, ипостасями, ею самою. Такое отношение к земле представляет собой специфику нганасан и не имеет ярко выраженных аналогий среди сибирских народов. Всеобъемлющую функцию Земли-матери у нганасан можно сопоставить только с подобными же представлениями о Матерях-прародительницах у северных австралийских племен, символизирующих плодотворную, рождающую землю и вообще созидательную силу¹.

В обществах архаичного типа существуют многочисленные способы классификации явлений². Что касается нганасан, то их в высшей степени своеобразная картина мира складывается в основном за счет сочетания двух способов моделирования и классификации: ипостазирования и иерархизирования. Для первого характерно представление об относительной тождественности соответствующих элементов (дерево, солнце, луна, лед, огонь, камень являются ипостасями земли), для второго — аспект подчиненности одних элементов другим (дерево, лед, огонь, камень являются производными земли и сами порождают соответствующие группы предметов, т. е. выступают как матери 2-го, 3-го, 4-го и т. д. порядков). Сочетание этих двух принципов классификации создало чрезвычайно гибкую и открытую систему мировоззрения, обеспечивающую возможность бесконечных включений и нововведений, которые занимают свое место в качестве производных какой-либо Матери, наиболее близкой им по природе, и считаются ипостасями этой Матери, а в большинстве своем воспринимаются как порождение Земли-матери и ее воплощение. Функции различных сил — Матерей-прародительниц в этой динамичной системе переплетаются, взаимопроникают и в то же время действуют вполне самостоятельно через своих представителей. Так, сложные взаимосвязи, взаимопере-

¹ Berndt H., Ronald M. Man, Land and Myth in North Australia. Michigan, 1970, p. 16, 20, 118, 142, 227, 229; Radcliffe-Brown A. B. The Rainbow Serpent Myth in Australia. — Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1956, v. 56; Stanner W. E. H. On Aboriginal Religion. Sidney, 1966.

² О различных способах классификации в древних традициях см.: Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд). — В кн.: Очерки истории естественных наук в древности. М.: Наука, 1982, с. 8—40.

ходы и взаимозаменяемость существуют между Солнцем и Огнем, Землей и Солнцем, Землей и Льдом, Землей, Громом и Небом. Гром и Небо, кроме того, переплетаются не только между собой, но и с шаманом. В целостной картине мира нганасан подчеркиваются связи структурных частей пространства. Земля, Небо и Подземный мир четко не противопоставляются, как можно было бы ожидать, а скорее переплетаются друг с другом, так же как с Матерью-льдом, находящейся под Землей. Земля-мать как женское начало резко не противопоставлена мужскому началу. Особенно интересно в этом отношении высказывание нганасан: «Отец-то у огня — Земля-мать» (с. 23). Нельзя не заметить, что в этой системе складываются комплексы, еще достаточно нерасчлененные, но с тенденцией группироваться вокруг главного порождающего начала: так, обнаруживается комплекс, наиболее близко стоящий к земле, — Земля, Камень, Дерево, отличный от комплекса, тесно связанного с Солнцем, — Солнце, Луна, Свет, Огонь³ — или с Водой — Вода, Пурга, Лед. В то же время явления окружающего мира противопоставляются друг другу в том смысле, что каждое из них действует самостоятельно или, по словам нганасан, «сама себе хозяйка». Функции Солнца, как уже отмечалось, переплетаются с функциями Земли. Солнце также является женским началом («девкой» — с. 24) и, как Земля, может изображаться в виде рождающей женщины. Но в то же время саморазвитие системы нганасанского мировоззрения шло, по-видимому, таким образом, что могло привести к разделению мужских и женских ролей между Солнцем и Землей. Они совместно создают жизнь, однако заметна тенденция некоторого различия в функциях Земли и Солнца: первая — это скорее рождающее, т. е. женское, второе — скорее оживляющее, т. е. мужское, начало. Возможно, у нганасан мы встречаемся с зарождением и очень ослабленным выражением чрезвычайно характерного для большинства архаических коллективов мифологического мотива брака Солнца или Неба с Землей, в котором Солнце или Небо выступают как мужское, а Земля как женское начало. У нганасан намечается косвенная ассоциация Неба с мужским воплощением: функция Неба переплетается с функцией Грома, изображаемого в виде старика. Но, еще раз подчеркиваем, в целом у нганасан на первый план выступает связь между пространственными или половыми признаками, а не их оппозиции, являющиеся наиболее универсальным средством классификации и описания семантики мира⁴. Это не значит, что оппозиции вообще нет. Они существуют, но границы между ними, как во всей системе в целом, подвижны. Точно так же у нганасан нет строгой поляризации значений добра и зла, чистого и нечистого, живого и мертвого и т. д. В главных силах природы, особенно в Земле, по нганасанским представлениям, соединяются мужские и женские начала, так же, как мы увидим дальше, соединяются они в фигуре шамана; лишь в некоторых случаях заметна тенденция их разделения. Женский мир явно доминирует. Это видно по той роли, которая отводится Матерям-прародительницам, и проявляется во всех сферах жизни. В доме с очагом связана женщина; в погребальном обряде в женскую могилу надо обязательно положить огниво, а в мужскую — не обязательно; в проведении обрядовых праздников главную роль отводят старой женщине и др. «...В традиционном миропонимании нганасан доминирующим выступает мир рождения, роста, увядания, смерти как женский мир», — пишет автор (с. 132), т. е. весь жизненный цикл природы и человека проходит под знаком женского начала. Реконструированные автором представления нганасан об окружающем мире конкретизируют картину мира в архаичных традициях и позволяют лучше понять законы его моделирования. Как видим, в некоторых системах миропонимания оппозиции невозможно выделить четко, если не совершать определенного насилия над материалом.

Понять систему природных связей у нганасан — это в значительной мере и понять самого человека, который, как аргументированно показано в книге, конечно, не исключение из общей космологической схемы (гл. 3). Человек является частью природы и, так же как и все другие ее объекты, — порождением Земли-матери при участии других космических сил — Солнца или Луны. Подобно тому как Земля — источник бесконечного ипостазирования в природе, так и человек воплощается в своих образах, отражениях, в предметах своего личного и домашнего обихода (чуме, одежде, нартах и т. п.), с которыми он имеет дело или в которые он вложил свой труд, свои знания, т. е. частицы самого себя. Поэтому вещи человека тождественны самому человеку. Более того, подобно природным явлениям, отдельные части человека могут действовать совершенно самостоятельно и к ним можно обращаться как к независимым живым существам. Такие обращения, как «зачем они (зубы. — Е. Р.) так делают?» или «сердце, ты не должно бояться», допустимые у европейцев лишь в качестве троп поэтического языка, у нганасан сохраняются как обычная языковая норма, отражающая широко распространенный принцип восприятия части человека как отдельного существа, равного всему человеку (принцип *pars pro toto*). Отметим, что тот же принцип действует и в мировоззрении васюганско-ваховских хантов, и что особенно поражает, буквальное совпадение у обоих народов соответствующего отношения к отдельным частям, воплощающим всего человека⁵. Надо отметить, что действие этого принципа не вполне однозначно. Наиболее прозрачна связь между человеком и такими частями его, как

³ Представление о родстве огня и солнца присуще и мировоззрению васюганско-ваховских хантов. См. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1977, с. 142—143.

⁴ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М.: Наука, 1965; *их же*. Изыскания в области славянских древностей. М.: Наука, 1977. Топоров В. Н. Указ. раб., с. 24—26.

⁵ Ср. отношение к обрубленному пальцу у нганасан или изношенной одежде и у хантов: Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Указ. раб., с. 153.

ногти, слюна, пот, гной, которые являются как бы его эманацией. Но гораздо более сложный комплекс представлений скрывается в таких жизненно важных частях и органах человека, как глаза, уши, волосы. Помимо того, что они воплощают в себе человека как целое, каждый из них так или иначе связан с понятием жизни, живого предмета. Глаза — это необходимый и минимальный признак жизни; они непосредственно связаны с Землей, наполненной, по представлениям нганасан, Глазами (эмбрионами), из которых и рождается все живое. Поэтому глаза убитых оленей всегда отдают земле, чтобы они могли снова родиться. Кроме того, Глаза непосредственно связаны и с другой дающей жизнь космической силой — Солнцем. Что касается Волос, то их отношение к силам, создающим жизнь, более опосредованное. Волосы у нганасан ассоциируются с нитью или веревкой, тянущейся от Луны или Солнца к человеку. По их представлениям, эта нить также является материальным воплощением жизни. Таким образом, Волосы осуществляют связь человека с силами природы — производителями жизни. Очевидно, Волосы не только часть человека, в котором заключена его сущность, подобно ногтям или человеческим выделениям, но именно та часть, которая непосредственно связана с космическими, жизнь дающими силами. Этим во многом и объясняется особое отношение нганасан к волосам, так же как к глазам и ушам. Все это говорит о сложной цепи ассоциаций и переплетений, стоящей за принципом «pars pro toto». Вообще внимание к волосам и забота о них, имеющие к ним отношение обрядовые действия распространены у очень многих народов мира, особенно в ритуалах, которые отмечают важные переходные или пограничные моменты жизненного цикла (свадьба, похороны, инициации и т. п.)⁶. Сошлюсь на недавно полученные сведения. Работая в составе этнографической экспедиции Томского университета в августе 1983 г. у теленгитов (Южный Алтай), мы специально интересовались, как раньше относились теленгиты к волосам. Нам рассказали, что раньше они не стригли волос. Выпавшие волосы собирали и копили в течение всей жизни, а потом заплетали в косы и клали в могилу. Это была как бы подушка на том свете. Волосы нельзя было выбрасывать, а лишь сжигать или куда-нибудь прятать, чтобы кёрмёсы (злые духи) не унесли их и человек не заболел. Нельзя было также выходить с распущенными волосами ночью на улицу, так как злые духи могли схватить человека за волосы и унести его. Женщины, особенно замужние, должны были обязательно прикрывать голову платком. Распространен и до сих пор обряд первой стрижки волос у ребенка, который совершает обычно близкий родственник, а потом через год или более родители «выкупают» волосы своего ребенка. Обряд сопровождается дарами с обеих сторон⁷.

Еще в конце XIX в. голландский ученый, миссионер Г. А. Вилкен обратил внимание на обряды, связанные с волосами, у различных индонезийских народов и высказал мысль о том, что обрезание волос замещает человеческое жертвоприношение по принципу «часть вместо целого»⁸. Дж. Фрейзер на большом материале, связанном с отношением к волосам, развернул теорию гомеопатической магии⁹. Имеется ряд работ, посвященных символическому значению волос, в том числе их связи с сексуальной силой, плодородием, божественным даром, княжеской властью¹⁰. Нельзя не обратить внимание на сходство между представлениями о функции волос у нганасан, с одной стороны, и негрито (ныне распространенное название семангов) Малайзии и австралийских аборигенов — с другой. Шаман у негрито поднимается на Небо по нитям, тянущимся от его пальцев и груди через Горы (аналог Мирового дерева) на Небо¹¹. Знахари у австралийцев поднимаются на Небо по струнам, тянущимся от их тел (племя вирадьюри), по струне из волос (племя диери), по веревке, бросающей вверх, или по нитям, которые выпускают изо рта (племя курнаи)¹². Как видим, те же самые ассоциации: волосы — нить, веревка — струна, по которым осуществляется связь с Небом или Солнцем¹³, т. е. волосы являются эквивалентом Мирового дерева. В связи с приведенными фактами считаем заслуживающим внимания гипотезу В. А. Спицына о протоазиатско-австралоидном этапе расселения человека с Индостана к северу Азиатского материка с последующим продвижением на юг (Малайский архипелаг, Новая Гвинея, Австралия)¹⁴. Если эта гипотеза подтвердится по ряду других параметров, то сопоставительный нганасанский и малайско-австралийский материал укажет на маргинальные ареалы источника общих представлений далекого прошлого.

⁶ Конкретный материал о перемене прически во время свадеб и похорон у многих народов Сибири содержится в кн.: «Семейная обрядность народов Сибири». М.: Наука, 1981.

⁷ Материалы этнографической экспедиции Томского государственного университета в августе 1983 г. Начальник — Е. Е. Ситникова.

⁸ Wilken G. A. Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens. — De verspreide Geschriften, V. III, S'Gravenhage, 1912.

⁹ Фрейзер Дж. Библиейские сказания. М., 1931, с. 150—155; его же. Золотая ветвь. М.: Изд-во политической литературы, 1980, с. 263—269.

¹⁰ Leach E. K. Magical Hair. — In: Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism/Ed. Middleton. J. Austin and London, 1967, p. 77—108;

¹¹ Evans J. H. N. The Negritos of Malaya. Cambridge, 1937, p. 194—201.

¹² Elkin A. P. Aboriginal Men of High Degree. Sydney, 1945, p. 85; Berndt R. M. Wuradjeri Magic and Clever Man. — Oceania, 1946—1947, v. 17, p. 356. Howitt A. W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904, p. 389, 391.

¹³ Eliade M. Spiritual Thread Sutratman, Catena Aurea. — In: Festgabe für Hermann Lömmel. Wiesbaden, 1960, S. 47—56.

¹⁴ Спицын В. А. К проблеме происхождения и дифференциации человеческих рас в пространстве. — Вопр. антропологии, 1977, в. 54, с. 15.

Единство и тождество природы и человека, микро- и макрокосма проявляется и в том, что отношения между ними строятся на основе взаимодействия и взаимопомощи. Силы природы помогают человеку выбрать дерево для постройки нарты, а человек делится с ними своей добычей. Он не приносит ей жертву, как подчеркивает автор, а отдает ту *долю* или *пай*, которую когда-то у нее же и взял, и восстанавливает таким образом равновесие. Человек антропоморфизует и зооморфизует природу, мыслит о ней в тех же категориях, что и о себе, разговаривает с водой как с реальным существом, прося у нее рыбу; он считает, что реки — вены земли, а ее поверхность — лияющая шкура. И это не метафоры, а «реальные» образы. Силы природы, с точки зрения нганасан, как и человек, обладают своим характером, имеют свои желания, могут быть добрыми или злыми. Им также нужны пища, жилье; они требуют хорошего к себе отношения. Примерами подобного рода насыщена вся книга, и все они демонстрируют не только бытование представлений о тождестве и аналогии между микро- и макрокосмом, но и о взаимопроникновении человека и природы, т. е. тех отношений, которые Л. Леви-Брюль называл *партиципацией* или *сопричастием*.

Как же конкретно конструируется процесс познания у нганасан? Данные этнографии, психологии, лингвистики, которыми оперирует Г. Н. Грачева, позволяют ей проникнуть в тот глубинный пласт сознания, характерной чертой которого является восприятие абстрактных понятий в сугубо конкретных, видимых, слышимых и осязаемых образах. Так, Солнце и Земля — космические силы — могут выступать в образе животных, имеющих важное хозяйственное значение (лося, оленя), или отождествляться с людьми (Солнце и Земля — с рожавшей женщиной, Огонь — со старушкой, Гром — со старичком). Для мировоззрения нганасан характерно не только переплетение функций природных сил, о котором говорилось выше, но и конкретно-чувственных образов, изображающих их. Многоступенчатые и разнообразные переходы, переплетения и отождествления между природой, человеком в разных ситуациях и на разных уровнях создают очень многоликую картину, в которой, по существу, находят выражения различные вариации одного и того же понятия — Жизни. Так, Солнце, дающее жизнь, с одной стороны, отождествляется с Днем, Светом, с понятием «блестящий», с Матерью Нго, и Духом жизни Нилу-нго; с другой стороны, уподобляется Глазу, который сам по себе символизирует все живое, иногда Огню, осуществляющему связь между живыми и умершими. Последние в свою очередь воспринимаются тоже живыми, но находящимися в ином мире.

Подобная многогранная символика, синтезирующая всеобъемлющее понятие о жизни или жизненности, отчетливо выражена в названии женского амулета — «дьялы койка коу сэй», т. е. «свет — идол — солнце — глаз» (многократно повторенный символ жизни, относящийся к женщине — высшему воплощению рождающего начала). Отметим еще одну характерную черту мышления нганасан: в нем не только переплетаются конкретно-чувственные образы, выражающие абстрактные понятия, но эти образы столь же материальны, как и вещи или предметы. Жизнь представляется нганасанам буквально в образе нити или веревки, которая тянется от Солнца или Луны к человеку (веревку можно реально подтянуть и сохранить таким образом жизнь). Образ-тень, связанный с Луной, также переплетается с нитью. В то же время Жизнь — это Дыхание, но и Дыхание отождествляется с нитью, веревкой. Нитью оказывается и Солнце, обеспечивающее жизнь и рост. Столь же материально и понятие Времени: оно овеществляется в образе все той же прародительницы Земли: прошлое — тогда, когда Земля была маленькой, будущее — когда Земля будет большой и станет рождаться много детей. У нганасан явно намечается представление и о духе, и о душе, существующих отдельно от человека, но ассоциирующихся пока с совершенно конкретными представлениями о Дыхании и Запахе¹⁵. Конкретные предметы приобретают более отвлеченный характер: образ нити имеет некоторый дополнительный оттенок более абстрактного понятия «Линия жизни». Наиболее ярко взаимосвязь абстрактных понятий с конкретно-чувственными и процесс образования абстрактных понятий показаны автором на примерах, касающихся формирования образа Оленя-матери и образа Нго. Автор особенно подчеркивает сохранение всех материальных конкретно-чувственных представлений в значениях слов, выражающих абстрактные понятия. Особенно примечательным кажется пример с образом Нго, в котором прослеживается постепенное развитие его значений от слов «вне», «наружное пространство», от мешочка с землей до духа, ассоциирующегося с понятиями «Гром, Небо». Весьма вероятно, что дальнейшая эволюция этого понятия могла бы привести к идее бога-творца. Автор высказывает такое предположение. Его можно проверить у других народов, в том числе и самодийских. В мифологии энцев «Нга» — общее название божеств, живущих в небесном мире, а также название верховного божества — демиурга, находящегося на 7-м ярусе неба. У ненцев «Нга» — название главного злого божества¹⁶. Подобный процесс наблюдается у хантов в связи с возникновением верховного божества — Торума, который изображается в виде старичка, живущего высоко в Небе и восходящего к образу Неба и Небесного духа¹⁷. Таким образом, общие понятия и материальные предметы мыслятся однородными. Они

¹⁵ Интересны параллели с другими народами (славянскими, индейцами Северной Америки, папуасами Новой Гвинеи), упоминаемые В. Я. Проппом. У них отождествляются понятия «дух» и «запах» как отличительный признак именно живого человека, т. е. восстанавливается тот же ряд значений, что и у нганасан, а именно: дух — запах — жизнь (Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 51—53).

¹⁶ Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1982, т. 2, с. 205.

¹⁷ Karjalainen S. F. Die Religion der Jugra-Völker. Helsinki, 1922, V. 122, 3. S. 291; Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Указ. раб., с. 139—141.

выражают комплексные значения, в которых совмещены материальные конкретно-чувственные образы и абстрактные понятия, а одно и то же слово относится и к идеальной категории, и к чувственному образу. Это ближе всего к тому, что А. А. Попов называл у долган образ-понятие¹⁸.

Естественно, что в мире, где действуют одни и те же законы ипостазирования и иерархизирования для природы и человека, где господствует бесконечная цепь взаимных порождений и воплощений, весь мир становится живым олицетворением предметно-действенных связей. Как же обстоит в таком обществе дело с душой и духами — столь неотъемлемых признаках архаичных религий, прежде всего анимизма? Проблема души — одна из важнейших в книге. Как и многие другие проблемы, автор рассматривает ее на материале не только нганасан, но и близкородственных народов.

Г. Н. Грачева не склонна видеть у нганасан представления о множественности или парциальности душ, обнаруженные у эвенков, обских угров и других народов Сибири. В системе представлений, где часть человека есть уже воплощение его самого, в качестве души в каждом конкретном случае выступают жизненно важные органы человека и их функции (глаза, уши, волосы, дыхание), а также результаты творческой деятельности человека (слова, мысль, образ, им созданный, песня, мелодия), мыслящиеся так же, как синтез материального и духовного начал. С точки зрения Г. Н. Грачевой, понятие «душа» у нганасан стало бы слишком многозначным и всеобъемлющим, а следовательно, и трудно уловимым, так как оно растворено среди иных понятий и категорий. Поэтому исследователю лучше отказаться от него совсем. Признавая право автора иметь собственный взгляд на проблему души, хотелось бы подчеркнуть при этом, что нганасаны не обладают каким-то особым характером представлений, обычно ассоциируемых с понятием «душа». В данном случае у читателя возникает стремление не только развить поставленные в книге проблемы, но и несколько по-иному интерпретировать конкретный материал, имеющийся в книге. У многих народов земного шара понятие «душа» было отнюдь не связано только с некоей субстанцией, независимой от тела, с неким нематериальным началом. Душа у них — либо конкретные материальные явления, либо одновременно материальная и духовная категория. В этом понятии, так же как у нганасан, олицетворяются представления о жизненно важных органах и функциях человеческого организма — дыхании, крови, мозге, органах чувств¹⁹. Разве не переключаются взгляды нганасан с представлениями о душе, например, малайцев, о которой французская исследовательница пишет так: «Душа — это имя, птица, она рождается или, точнее, возрождается каждую минуту из крови, смеха, слез, она — порыв ветра, она — ничто, и она — все»²⁰. Не преждевременно ли совершенно отказываться от понятия «душа» у нганасан, тем более что замена его на понятие «жизненная сила» или «жизненно важная функция организма» — это скорее только описание сущности того, что подразумевается под термином «душа».

Остановимся подробнее на том свойстве сознания, которое логически вытекает как из представлений о материальном характере результатов духовного творчества человека, так и из восприятия абстрактных понятий в конкретно-чувственных образах. Речь идет об особом отношении к слову, мысли, звуку (песни, мелодии) у народов, стоящих на архаичной ступени развития. Этот вопрос давно обсуждается исследователями. Д. К. Зеленин одним из первых отметил особую роль слова и показал ее на огромном материале европейских и азиатских народов²¹. О. М. Фрейденберг обращает внимание на свойственное древнему состоянию сознания тождество слова, имени и вещи²². Эти положения развивают и современные исследователи²³. А. А. Попов показал, что образы и мысли у долган считаются живыми²⁴. Своеобразный итог подобным исследованиям на материале сибирских народов подвел С. В. Иванов, пришедший к выводу, что первобытный взгляд на слово, мысль и образ является выражением общего наивно-или стихийно-материалистического мировоззрения²⁵. Разнообразной и многосторонней функции слова у западноафриканских народов посвящена книга Ж. Калам-Гриоль, имеющая огромное теоретическое значение²⁶. Можно найти подтверждение этих взглядов, обратившись к до сих пор не привлекавшемуся материалу — погребальным песням даяков племени нагджу (Южный Калимантан). Слова, которые поет жрица, персонафицируются, совершают сами путешествие в Верхний мир и претерпевают все те приключения, о которых она поет или рассказывает. Жрица выступает не от себя, а как бы только

¹⁸ Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу, — Сов. этнография, 1958, с. 77—99.

¹⁹ Мифы народов мира, т. 1, с. 414.

²⁰ Cuisinier J. Sumangat, l'âme et son culte en Indochine et en Indonésie. P., 1951, p. 252.

²¹ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и северной Азии. — Сб. МАЭ. Т. IX. Л., 1929, с. 122—123.

²² Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936, с. 107.

²³ Иванов Вяч. Вс. Очерки по истории семиотики в СССР: М.: Наука, 1976, с. 48—56; Топоров В. Н. Указ. раб., с. 8—40.

²⁴ Попов А. А. Указ. раб., с. 71—74.

²⁵ Иванов С. В. Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе. — Страны и народы Востока. В. XVII. М.: Наука, 1975, с. 119—127.

²⁶ Calame-Griaule J. Ethnologie et langage: la parole chez les Dogons. P., 1965.

выполняет волю самостоятельно действующих слов²⁷. Г. Н. Грачева подошла к вопросу о роли слова у нганасан с точки зрения системы их мировоззрения: слова, звуки мыслятся живыми и действенными, так как они результат человеческого творчества, а значит, являются продолжением самого человека, его воплощением и столь же вещественны, как и предметы его материальной деятельности. Таким образом, с какой бы точки зрения исследователи ни подходили к анализу слова в архаичных обществах — с точки зрения табу и магии слов (Зеленин), с точки зрения роли слова в ритуале (Фрейдсберг, Топоров, Иванов) или с точки зрения мировоззрения народа в целом (Попов, Иванов, Грачева), выводы их в основном сходны: в представлениях народов, стоящих на архаичной ступени развития, слово и мысль имеют материализованный характер и столь же действительны, как вещь, поступок, дело.

Касаясь различных аспектов нганасанской картины мира, описанной Г. Н. Грачевой, мы постоянно сталкиваемся с многочисленными и разнообразными символами, связанными с рождением, ростом, оживлением, т. е. с понятиями, в которых выражена идея всего живого или жизни в самом широком смысле. Как же нганасаны мыслят смерть и существует ли она? Ответ на последний вопрос скорее всего будет отрицательным, поскольку у них отсутствует понятие смерти как умирания, но существует представление о смерти как об исчезновении и продолжении жизни в ином мире, где умершие, однако, живут так же, как на земле. Смерть, как и жизнь, связана с материальным представлением о нити жизни, она является таким же пограничным и важным моментом жизненного цикла, как свадьба или праздник. Восприятие этих событий не только сходно по существу, но выражается в сходных обрядах, одежде. Подобное отношение к смерти распространено у очень многих народов Сибири и за ее пределами²⁸. Однако это не означает, что нганасаны не отделяют умерших от живых. Глава о погребальном обряде (гл. 3) самая большая в работе, и в ней тщательно описаны различные способы обращения с умершими. С одной стороны, к умершим относятся как к живым, а с другой — четко прослеживается стремление отделить их от реального мира. Автор показывает постепенное формирование и усложнение погребального обряда под влиянием различных факторов внутреннего развития, учитывает роль этнических контактов и многих конкретных причин, определивших в конце концов многообразные способы перехода человека из одного мира в другой. Само представление о другом мире, населенном умершими и состоящем из убогих людей, тоже возникло не сразу, как и представления о злых духах; последних нганасаны мыслят как людей, которые переплетаются с духами болезней. Намечается появление образов духов, которые могут вести самостоятельное существование. И тем не менее вышеприведенные представления нганасан довольно разрозненны и фрагментарны; они не нарушают целостной картины жизни в двух формах ее существования и не дают возможности разграничить мир живых и мир мертвых, т. е. привести к определенной оппозиции «жизнь — смерть». Заканчивая эту главу, автор подчеркивает, что нганасанам присуще представление о непрерывном движении жизни вперед и что идея реинкарнации, циклического развития у них почти не прослеживается. Действительно, в своем прямом выражении ее можно увидеть только в отношении к маленьким детям, умершим в младенчестве и могущим возродиться в последующих детях. И все-таки идея круговращения, циклического времени, по моему мнению, недооценена автором; она является внутренним свойством всей системы мировоззрения. Разве отдача глаз оленей Земле-матери для того, чтобы она снова могла их родить, не является выражением идеи ритмического повторения в природе и вечного возрождения? И разве бесконечная цепь рождений и воплощений, о которых много говорится в книге, не заканчивается одним и тем же — возвращением к главной прародительнице — Земле? Да и само понятие времени мыслится только в связи с качествами, присущими Земле, и замыкается в ней (ср. приведенный ранее пример о материализованном восприятии времени), что также является признаком, характеризующим скорее циклическое, а не линейное развитие времени.

Традиционное мировоззрение нганасан отразилось в их шаманстве (гл. 4). Нет смысла пересказывать ход рассуждений автора о том, почему в обществе, где каждый может обратиться к космическим силам и непосредственно общаться с миром невидимых существ Нго, появляется специалист, который хорошо знает, может предугадать намерения Нго и осуществляет связь с ними. Приводимые доказательства вполне убедительны, и живо обрисована фигура шамана, который стоит на грани двух миров — профанного и сакрального. Он почти не отличается от обычных членов общества, но выделяется своими особыми способностями, поведением, одеждой, атрибутами и т. п. Казалось бы, сосредоточение шаманской деятельности в руках мужчин противоречит женской (материнской) направленности системы мировоззрения, на которой базируется шаманство. Но это лишь внешний, видимый уровень нганасанской культуры. Проникновение же в сущность шаманства обнаружит в нем очень сильное женское начало, которое проявляется во многих аспектах деятельности шамана, в специфике поведения во время камлания, в деталях его одежды, атрибутов и в других скрытых от непосредственного наблюдения способах осуществления его функций. Связь шамана с женским миром заметна уже в рассказах о шаманских снах — предвестниках его будущей профессии, в уподоблении шамана рождающей женщине во время камлания, в его тесном взаимодействии с Землей — концентрированным воплощением женского начала, с Огнем, прежде всего очагом, относящимся к женской сфере деятельности, и т. д. Шаман у нганасан, полагает автор, появился в период определенной переориен-

²⁷ Schärer H. Der Totenkult der Ngadju-Dajak. — In: Süd-Borneo. Th. 1—2. 's-Gravenhage, 1966.

²⁸ Moss R. The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago. Oxford, 1925.

тации общества от материнского к отцовскому началу, он как бы объединяет в своей личности оба принципа — мужской и женский, выполняя функции универсального медиатора. Отметим, что эта черта нганасанского шаманства роднит его с шаманством некоторых сибирских народов, прежде всего коряков и чукчей, а также многих других народов разных регионов, в шаманстве которых имеются ярко выраженные черты ритуального трансвестизма. Развитая и сильно действующая система материнских принципов властно подчиняет своему влиянию не только шаманов-мужчин, но и культурных героев фольклора, превращая первоначальные мужские образы в женские. Шаманство по своей природе очень легко воспринимает различные идеологические влияния, в том числе и религиозные. Нганасанское шаманство не составляет исключения: оно легко впитало в себя промысловый культ, а также образы христианского пантеона. Основываясь в целом на общепринятых представлениях, шаманство может трансформировать их и в некоторой степени придавать им собственную окраску, но при этом оно не создает своей идеологии, отличной от распространенной и всем известной традиционной системы, в пределах которой оно действует. Примером такой включенности в шаманство у нганасан может служить обряд Чистого чума, проводимый шаманами. Более глубокое проникновение в сущность этого обряда, в котором выражены благодарность за пережитую зиму, просьба благополучия на следующий год, стремление шаманов приурочить проведение обряда Чистого чума к массовому празднику, посвященному Солнцу и носящему ярко выраженный характер инициации (праздник Аны о-Дя, проводимый старой женщиной), наводит на мысль о нешаманской основе этого обряда. Вряд ли будет большим преувеличением утверждение, что шаман трансформирует и изменяет традиционные представления и обряды, подобно тому как сказитель в своих фольклорных импровизациях использует всем известные и распространенные сюжеты и мотивы. И эту параллель мы проводим не случайно, так как в книге Г. Н. Грачевой видны точки соприкосновения шамана и сказителя: традиционные предания о становлении шамана и шаманские песни построены по законам фольклорных произведений, допускающим индивидуальное творчество в рамках традиции. Шаманы и сказители одинаково относятся к своим произведениям, считая их своей собственностью; у тех и у других одинаковая манера исполнения (сказитель сливается со своим образом, им созданным, а шаман — со своими помощниками). В книге затронут очень важный вопрос о соотношении сказителя и шамана, хотя автор специально не акцентирует на нем внимания. Материал, имеющийся в книге по этой проблеме, осмысленный в более широких сравнительно-типологических рамках, играет важную роль не только в изучении шаманства, но и в выявлении истоков фольклорно-поэтического творчества в целом. Развивая наблюдения автора, обратимся к сравнительному материалу по Сибири и другим регионам. Слияние профессии певца-сказителя и шамана до недавнего времени бытовало у тюркских народов Средней Азии, монголов и бурят²⁹. Шаманы были основными хранителями и исполнителями сказаний у многих сибирских народов³⁰. Во всех тунгусских и чукотско-корякских языках, а также у негидальцев, орочей, ульчей, нанайцев, удэгейцев одним и тем же словом передаются значения: «сообщать накопленные поколениями представления, исторические факты» и «камлать, шаманить». Характерные черты шаманско-поэтического творчества были в какой-то мере свойственны и славянской традиции³¹. Сходство шаманского и поэтического призвания прослеживается и в совпадениях в исполнительской манере каждого из них. Г. М. Василевич отметила ряд общих моментов в способах передачи сказов и камланий шаманов³². Венгерский ученый П. Хайду, изучая взаимодействие текста и мелодии в ненецких песнях, пришел к выводу, что шаманское творчество невозможно отделить от лирикоэпической поэзии ненцев в целом³³. К сходным заключениям пришла и финская исследовательница песен чукотских и нганасанских шаманов А. Сникала, о чем обстоятельно пишет Г. Н. Грачева. Изучение сюжетной структуры шаманских действий показало ее совпадение с сюжетными блоками мифа, сказки, эпоса³⁴. Пересечение и слияние функций шамана и сказочника существует у васюганских хантов³⁵. Таким образом, эта проблема довольно подробно освещена даже на материале сибирских народов. Самые разнообразные сочетания шаманов и сказителей имеются у народов Индонезии. У даяков племени нгаджу, например, функции жреца, сказителя и шамана слиты в одном лице³⁶,

²⁹ См.: Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979, с. 397—407 («Легенда о призвании певца»).

³⁰ Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. — Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. II, в. 2. СПб., 1914; Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. — Этнографическое обозрение. М., 1910, № 1—2, с. 3; Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков. — Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М.: Изд-во АН СССР, 1959, с. 157—158.

³¹ Василевич Г. М. Указ. раб., с. 158.

³² Байбурун А. К. О шаманско-поэтической функции Волоса/Велеса. — Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. М.: Наука, 1979, с. 80—82.

³³ Василевич Г. М. Указ. раб., с. 158.

³⁴ Haidu P. The Nenets Shaman Song and its Text. — Shamanism in Siberia. Budapest, 1979, p. 355.

³⁵ Новик Е. С. Структура шаманских действий (к статье Д. К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства»). — Проблемы славянской этнографии. Л.: Наука, 1979, с. 204—212.

³⁶ Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов. — Из истории шаманства. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1976.

а у даяков племени ибан функции шамана и сказителя разделены, но сказитель вырастает именно в шамана³⁷. У малайцев шаманские мифологические тексты являются образцами древнейшей поэзии, т. е. поэт и сказитель неотделимы от шамана³⁸. Мы специально выделили проблему соотношения шамана и сказителя, чтобы показать, что ее изучение у нганасан — народа с ярко выраженными чертами архаических традиций, может сыграть важную роль в решении вопроса об одном из возможных путей возникновения фольклорно-поэтического творчества, поэтического языка — вопроса, имеющего поистине интернациональное значение. И в то же время в описании шаманства в книге есть места, вызывающие желание дискутировать с автором. «Для чего нужна такая фигура, как шаман? И нужна ли она?» (с. 129), — спрашивает автор и пытается, исходя из миропонимания нганасан, показать объективную необходимость появления у них шамана. Прежде всего уже настораживает сама формулировка вопроса. Почему такого вопроса удостоился именно шаман, а не любые другие традиционные институты, в том числе и религиозные, которые не соответствуют сознанию современного человека? Проблема необходимости, целесообразности традиционных институтов тесно сопряжена с проблемой их происхождения, слишком сложной, чтобы решить ее на нескольких страницах. И Г. Н. Грачева прекрасно осознает это. Тем не менее, говоря об уже описанной ранее картине мира нганасан, используя принципы идентификации и тождества, автор пишет о необходимости для нганасан иметь в другом мире «своего человека», связанного одновременно с ним и «с миром людей». «Институт шаманства», — утверждает далее автор, — создается исключительно в практических целях для установления непосредственной связи с миром материализованных образов, от которого зависит благополучие человека» (с. 155). Вряд ли оправдан столь сложный путь с применением методов психологии для того, чтобы прийти к довольно очевидному выводу о возникновении фигуры посредника между мирами, т. е. шамана. Появление его фиксируется почти повсеместно у народов, чья система мировоззрения мало похожа на нганасанскую. Поэтому рискованно предполагать, что само миропонимание нганасан ведет к появлению шамана. Подчеркивание же чисто практических целей возникновения шаманства слишком упрощает роль шамана в коллективе и совсем снимает весьма важный вопрос о психоэмоциональной, эстетической стороне шаманизма. Эти несколько страниц контрастируют с содержанием всей книги, так как автор старается убедить читателя в объективной необходимости появления шамана у нганасан не столько конкретными фактами, сколько собственными логическими построениями.

В какой же мере можно говорить о целостной системе нганасанского мировоззрения как о религиозной картине мира? Еще в начале своей работы автор говорит о том, что для нганасан нет разделения на естественное и сверхъестественное, следовательно, нет и основного признака, связанного с понятием «религия». Все последующее изложение так или иначе подтверждает эту мысль. Духовные критерии у нганасан имеют вполне вещный, материальный характер, у них плохо прослеживается представление о духах и душах, ведущих самостоятельное существование, нет божеств, нет бога-творца, а есть идолы («койка»), которых они сами себе делают. Отношения с природой у нганасан складываются как отношения взаимопомощи и взаимодействия, они, по существу, не приносят жертвоприношения силам природы, а делятся с ней так же, как со своими соплеменниками. В качестве культовых предметов у нганасанского шамана, в частности, может выступать и обычный предмет домашнего обихода, например крюк над очагом в чуме. Трудно назвать эту совокупность фактов, явлений и отношений к ним религиозной. Но нельзя также не заметить (и автор каждый раз обращает на это внимание), что в этом мировоззрении идет постепенный процесс образования понятий о духах, ведущих самостоятельное существование («танса»), а также развитие представлений о невидимых существах Нго в образ Верховного духа и божества, видна тенденция формирования представлений о душе как некой духовной субстанции. Но этот процесс далек от завершения. Ранее мы неоднократно отмечали подвижность нганасанской системы, отсутствие в ней четких противопоставлений между мужским и женским началами, живыми и мертвыми, между абстрактными категориями и конкретно-чувственными образами, между шаманами, сказителями и рядовыми членами коллектива, между материальным и идеальным воплощениями категорий души, духа, между природой и человеком. И точно такая же подвижность граней существует на более высоком уровне — между профанным и сакральным, религиозным и нерелигиозным. Такой динамический баланс традиционного нганасанского мировоззрения является его принципиальной особенностью, возникшей, очевидно, в результате широко действующих в ней законов, свойственных архаическому сознанию, — ипостазирования и иерархизирования. И эта же незавершенность, открытость нганасанской системы позволяет ей развиваться по своим внутренним законам, постоянно включать в свой состав новые веяния и влияния времени, но самой оставаться как будто неподвластной времени, сохраняя свои основные очертания.

Мы затронули в основном те проблемы, поставленные в книге Г. Н. Грачевой, которые относятся не только к нганасанам. Книга вызывает размышления, ассоциации, сравнения в историческом и типологическом плане, т. е. приводит в творческое состояние, что свойственно только по-настоящему крупному и увлеченному исследованию.

Е. В. Ревуненкова

³⁷ См. об этом подробнее: Ревуненкова Е. В. О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии. — Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1984, с. 35—41.

³⁸ Брагинский В. И. Эволюция малайского классического стиха. М.: Главная редакция Восточной литературы, 1975, с. 3—65.