

**О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ АРХАИЧНОГО  
МИРОВОЗЗРЕНИЯ. ПО ПОВОДУ КНИГИ Г. Н. ГРАЧЕВОЙ  
«ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ОХОТНИКОВ  
ТАЙМЫРА (НА МАТЕРИАЛЕ НГАНАСАН XIX —  
НАЧАЛА XX В.)» Л., 1983. 172 С.<sup>1</sup>**

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. Поповым и Б. О. Долгих лишь в 1920-х годах. Отталкиваясь от их трудов, современные ученые продолжают изучение нганасан. Среди них Г. Н. Грачева, давно известная 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 расслоив монолитный пласт верований на отдельные представления, и выразить их в устоявшихся понятиях: о душе, 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 сопоставленный с материалами, опубликованными ее предшественниками и современниками, не подается 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

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: СЭ. 1985. № 3. С. 131–139.

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, 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 увидеть 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 у Матеря-прародительницах у северных австралийских племен, символизирующих плодородную, рождающую землю и вообще созидательную силу [Berndt, Ronald 1970: 16, 20, 118, 142, 227, 229; Radcliffe-Brown 1956; Stanner 1966].

В обществах архаичного типа существуют многочисленные способы классификации явлений<sup>2</sup>. Что касается нганасан, то их в высшей степени

---

<sup>2</sup> О различных способах классификации в древних традициях см.: [Топоров 1982: 8–40].

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, взаимопереходы 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, Огонь<sup>3</sup> — 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 созидают 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,

<sup>3</sup> Представление о родстве огня и солнца присуще и мировоззрению васюганско-ваховских хантов. См. [Кулемзин, Лукина 1977: 142–143].

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 мира [Иванов, Топоров 1965; 1977; Топоров 1982: 24–26]. Это не значит, что оппозиций 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, 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 поэтиче-

ского 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 человека<sup>4</sup>. Надо отметить, что действие этого принципа не вполне однозначно. Наиболее прозрачна связь между человеком и такими частями его, как 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 которой 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.)<sup>5</sup>. Сошлюсь на недавно полученные сведения. Работая в составе этнографической экспедиции Томского университета в августе 1983 г. у теленгитов (Южной 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 *кермесы*

<sup>4</sup> Ср. отношение к обрубленному пальцу у нганасан или изношенной одежде у хантов [Кулемзин, Лукина 1977: 153].

<sup>5</sup> Конкретный материал о перемене прически во время свадеб и похорон у многих народов Сибири содержится в кн.: [Семейная обрядность народов Сибири 1981].

(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, 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 сторон<sup>6</sup>.

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* [Wilken 1912, III: 484–496]. Дж. Фрейзер на большом материале, связанном с отношением к волосам, развернул теорию гомеопатической магии [Фрейзер 1931: 150–155; 1980: 263–269]. Имеется ряд работ, посвященных символическому значению волос, в том числе их связи с сексуальной силой, плодородием, божественным даром, княжеской властью [Leach 1967: 77–108]. 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 в Небо по нитям, тянущимся от его пальцев и груди через Горы (аналог Мирового дерева) на Небо [Evans 1937: 194–201]. Знахари у австралийцев поднимаются на Небо по струнам, тянущимся от их тел (племя вирадьюри), по струне из волос (племя диери), по веревке, бросаемой вверх, или по нитям, которые выпускают изо рта (племя курнаи) [Elkin 1945: 85; Berndt 1946–1947: 356; Howitt 1904: 389, 391]. Как видим, те же самые ассоциации: волосы — нить, веревка — струна, по которым осуществляется связь с Небом или Солнцем [Eliade 1960: 47–56], т. е. волосы являются эквивалентом Мирового дерева. В связи с приведенными фактами считаем заслуживающей 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) [Спицын 1977: 15]. Если эта гипотеза подтвердится по ряду других параметров, то сопоставительный нганасанский и малайско-австралийский материал укажет на маргинальные ареалы источника общих представлений далекого прошлого.

Единство и тождество природы и человека, микро- и макрокосма проясляется 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 антропоморфизирует и зооморфизирует природу, мыслит

---

<sup>6</sup> Материалы этнографической экспедиции Томского государственного университета в августе 1983 г. Начальник — Е. Е. Ситникова.

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 — линяющая 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 бытование представлений не только о тождестве и аналогии между микро- и макрокосмосом, но и о взаимопроникновении человека и природы, т. е. представлений об отношениях, 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, позволяя 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 рожаящей 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 — *дялы койка коу сэй*, т. е. «свет — идол — солнце — глаз» (многократно повторенный символ жизни, относящийся к женщине — вышшему 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 об-

разе 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 Запахе<sup>7</sup>. 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 божества [Мифы народов мира 1982: 205]. Подобный процесс наблюдается у хантов в связи с возникновением верховного божества — Торума, который изображается в виде старичка, живущего высоко в Небе, и который восходит к образу самого Неба и Небесного духа [Kaḡjalainen 1922: 291; Кулемзин, Лукина 1977: 139–141]. Таким образом, общие понятия и материальные предметы мыслятся однородными. Они 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-понятие [Попов 1958: 77–99].

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 неотъемлемыми признаками 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.

---

<sup>7</sup> 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 1946: 51–53].



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 также, 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 чувств [Мифы народов мира 1982: 414]. Разве не перекликаются взгляды нганасан с представлениями о душе, например, малайцев, о которых 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» [Cuisinier 1951: 252]. 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 описания 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 народов [Зеленин 1929: 122–123]. О. М. Фрейденберг обращает внимание на свойственное древнему состоянию сознания тождество слова, имени и вещи [Фрейденберг 1936: 107]. Эти положения развивают и современные исследователи [Иванов Вяч. Вс. 1976: 48–56; Топоров 1982: 8–4]. А. А. Попов показал, что образы и мысли у долган считаются живыми [Попов 1958: 71–74]. Своеобразный итог подобным

исследования 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 мировоззрения [Иванов С. В. 1975: 119–127]. Разнообразной и многосторонней функции слова у западносуданских народов посвящена книга Ж. Калам-Гриоль, имеющая огромное теоретическое значение [Calame-Griaule 1965]. Можно найти подтверждение этих взглядов, обратившись к до сих пор не привлекавшемуся материалу — погребальным песням даяков племени нгаджу (Южный Калимантан). Слова, которые поет жрица, персонифицируются, 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 выполняет волю самостоятельно действующих слов [Schärer 1966, I: 81, 93]. Г. Н. Грачева подошла к вопросу о роли слова у нганасан с точки зрения системы их мировоззрения: слова, звуки мыслятся живыми и действительными, 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 (Фрейденберг, 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 пределами [Moss 1925]. 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 этниче-

ских 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 ушербных 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 расска-

зах 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 переориентации 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 общенародных 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, а также 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 шаман-

ства, 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 бурят [Жирмунский 1979: 397–407]. Шаманы были основными хранителями и исполнителями сказаний у многих сибирских народов [Анучин 1914; Богораз 1910: 3; Василевич 1959: 157–158]. 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». 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 шаманов [Василевич 1959: 158]. Характерные черты шаманско-поэтического творчества были в какой-то мере свойственны и славянской традиции 1959: 158]. [Байбурин 1979: 80–82]. Венгерский ученый П. Хайду, изучая взаимодействие текста и мелодии в ненецких песнях, пришел к выводу, что шаманское творчество невозможно отделить от лироэпической поэзии ненцев в целом [Haidu 1978: 355]. 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, эпоса [Новик 1979: 204–212]. Пересечение и слияние функций шамана и сказочника существует у васюганских хантов [Кулемзин 1976; Кулемзин, Лукина 1977: 142–143]. 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 лице, а у даяков племени ибан функции шамана и сказителя разделены, но сказитель вырастает именно в шамана [Ревуненкова 1984а: 35–41]. У малайцев шаманские мифологические тексты являются образцами древнейшей поэзии, т. е. поэт и сказитель неотделимы от шамана [Брагинский 1975: 3–65]. 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, ужестораживает сама формулировка вопроса. Почему такого вопроса удостоился именно шаман, а не любые другие традиционные институты, в том числе и религиозные, которые не соответству-

ют 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 (*такса*), 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 нем 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 настоящему крупному и увлеченному исследованию.