

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Христофорова О.Б.

**Герменевтические возможности мифо-ритуальных
систем народов Сибири и вызовы времени
(на примере нганасан)**

Москва 2019

Аннотация. Нганасаны (устар. самоеды, тавгийцы) – коренной малочисленный народ, проживающий на п-ве Таймыр на севере Сибири (по данным Всероссийской переписи 2010 г. – 862 человека). Нганасаны – наследники палеолитических аборигенов Заполярья, ассимилированных самодийцами. Они традиционно вели кочевой образ жизни арктических охотников и жили относительно независимо от государства, пока в 1950-1960-х гг. не были переселены советской властью в поселки (Усть-Авам, Волочанка, Новая), находящиеся южнее мест их традиционного проживания. Нганасаны придерживались шаманистских верований и практик, не испытывавших серьезного влияния со стороны российского и позже советского государства из-за удаленности территории проживания этого народа. После смерти двух последних нганасанских шаманов, представителей шаманской династии из рода Нгамтусуо (Костеркиных), братьев Демнине (1913-1980) и Тубяку (1921-1989), нганасанская шаманская традиция пресеклась. В наши дни шаманские песнопения можно услышать лишь в исполнении фольклорных коллективов («фольклор на сцене»). Почему это случилось? Возможно, причина – во влиянии русской культуры, языковой и культурной ассимиляции? Или в борьбе с религией в советскую эпоху? Автор полагает, что в основе исчезновения нганасанского шаманизма и в целом традиционной культуры находятся несколько причин, основная из них – изменение типа хозяйствования и жизненного уклада, случившееся после массового перевода нганасан на оседлость в 1950-1960-е гг.

Ключевые слова: народы Сибири, нганасаны, арктические охотники, шаманизм, фольклор, трансформация традиционной культуры в процессе модернизации.

Христофорова О.Б., ведущий научный сотрудник, лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2018 год

*В готовый исчезнуть день шаманства
вместо меня ребенок не возбудится.
Всех духов-помощников я сметаю в клубок.
Будет один только советский закон.*

Тубяку Нгамтусуо,
нганасанский шаман
(1921-1989)

Нганасаны (*устар.* самоеды, тавгийцы, самоназвание *ня* ‘товарищ’) – самый северный народ Евразии. Живут нганасаны за Полярным кругом, на полуострове Таймыр – это территория Таймырского Долгано-Ненецкого района, входящего в состав Красноярского края. Нганасаны расселены в основном в нескольких поселках на юге Таймыра – Усть-Аваме, Волочанке и Новой, куда они были переселены в 1950-1960-х гг. из традиционных мест кочевого проживания в центре полуострова.

В настоящий момент численность нганасан крайне мала – 862 человека (Всероссийская перепись населения 2010 г.¹), но она и никогда не была очень большой – охотничий быт и арктические условия не способствуют демографическому росту, к тому же в последние два века ситуацию ухудшали частые эпидемии оспы. Так, по данным переписи 1898 г. нганасан было около 800 человек, во второй половине XX в. их численность выросла (максимум – 1262 человека в 1989 г.), затем снова уменьшилась [7, с. 98–99]. Однако нганасаны, при такой небольшой численности, не составляют этнического единства и разделяются на два субэтноса (или «племени») – авамские, или западные, и вадеевские, или восточные; в каждом из них несколько родовых групп. Существует также отдельный род Око (Яроцких), не входящий ни в одно из этих подразделений. Такая социальная структура отражает сложную этническую историю нганасан – в их состав вошли и группы арктических палеоазиатов (близкие, очевидно, к предкам юкагиров), и пришедшие с юга самодийцы (родственные энцам и ненцам) и тунгусы (эвенки).

Нганасанский язык относится к самодийской группе уральской языковой семьи, однако в антропологическом облике и культуре этого народа прослеживается значительное влияние досамодийского палеоазиатского субстрата – палеолитических аборигенов Заполярья, арктических охотников. Поскольку выход к Северному

¹ Всероссийская перепись населения 2010 г. Размещение населения коренных малочисленных народов Российской Федерации. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-19.pdf

Ледовитому океану в этом регионе закрывал горный хребет Бырранга на севере Таймыра, основным объектом охоты здесь были не морские млекопитающие, как у эскимосов или прибрежных чукчей, а дикий северный олень. Охота на него была на Таймыре основным типом хозяйства вплоть до середины XX в.; домашнее оленеводство, воспринятое нганасанами от соседей-ненцев только в XIX в., не играло такой значительной, как у последних, роли в хозяйстве. Добавим к этому, что из-за удаленности территорий проживания нганасан от центра государства они были слабо затронуты влиянием христианства, русского языка и в целом русской культуры и в XVII–XIX вв., и при советской власти, и мы поймем, почему в культуре нганасан сохранилось много архаичных черт культуры неолитических охотников, в том числе шаманские традиции.

Культура нганасан хорошо изучена российскими этнологами, с 1920-х по 1990-е гг. на Таймыре проводили исследования выдающиеся сибиреведы – Андрей Александрович Попов, Борис Осипович Долгих, Юрий Борисович Симченко, Галина Николаевна Грачева, Евгений Арнольдович Хелимский, Оксана Эдуардовна Добжанская и другие. Изучали они в том числе и нганасанские шаманские традиции. Из публикаций на эту тему отметим исследования А.А. Попова, в числе информантов которого был Дюхадие Костеркин, знаменитый представитель шаманской традиции Нгамтусуо (Костеркиных).

Андрей Александрович Попов, изучавший население Таймыра в 1930-е гг., записал интереснейшие автобиографии нескольких шаманов – нганасанских и долганских, восточных соседей нганасан; описал разные типы шаманских камланий; проанализировал связь верований с особенностями социальной структуры, особенно подчеркнув роль шамана не только как социального, но и как ритуального лидера [14, 15, 16]. Б.О. Долгих занимался вопросом этногенеза нганасан, но, кроме того, собрал значительные данные по фольклору (мифологической и сказочной прозе, историческим преданиям); часть этих материалов была опубликована [10, 11]. Ю.Б. Симченко много общался с сыновьями Дюхадие Костеркина – шаманами Демниме и Тубяку, собрал значительную коллекцию культовых предметов и сведений о мифологии нганасан; с его непосредственным участием в 1960-е-1970-е гг. создавались первые кинозаписи камланий нганасанских шаманов киногруппой Института этнографии АН СССР (рук. А.В. Оськин). Эти материалы находятся в архиве ИЭА, частично они вошли в фильм, смонтированный сотрудниками Института в начале 2000-х гг. Ю.Б. Симченко опубликовал несколько

работ, специально посвященных шаманской мифологии, ритуалам, мировоззрению в целом [17, 18, 19, 20, 21 и др.].

В те же 1960-е – 1970-е гг. на Таймыре работала Г.Н. Грачева, изучавшая традиционное мировоззрение охотников Таймыра и тонко и подробно описавшая нюансы этого мировоззрения. Особенное внимание Галина Николаевна уделила исследованию похоронного ритуала нганасан, представлений о смерти и загробной жизни [7, 8, 9]. В 1980-е гг. среди нганасан работал известный лингвист Е.А. Хелимский. Он изучал язык шаманских камланий, под его редакцией впервые были опубликованы двуязычные расшифровки вербальной составляющей ритуалов – текстов, произносимых шаманом в разные моменты камлания (общение с заказчиком, призывание духов-помощников, выступление от их лица, общение с божествами, передача им просьб и пожеланий заказчика, ответы божеств и т.п.). Эти тексты были подробно прокомментированы исследователем в соавторстве с дочерью шамана, Надеждой Тубяковной Костеркиной [23]. Е.А. Хелимского также интересовала проблема синкретизации – зачем и как, с помощью каких механизмов нганасанские шаманы заимствуют элементы из христианства и советской идеологии и как используют их в своей ритуальной практике [22].

Этномузыколог О.А. Добжанская, проводившая полевую работу на Таймыре в 1980-е-2000-е гг., занималась вопросом, до того совершенно не исследованным – музыкальной составляющей камланий. Она, в частности, обнаружила, что личные мелодии бывают не только у людей, но и у духов и божеств – так, пение шаманом от лица его духов-помощников всегда предполагало использование личной мелодии каждого из духов [5]. Также О.А. Добжанская изучала «постшаманскую» традицию нганасан – то, как наследники шаманов исполняют обрядовые песни, как имитируется шаманский ритуал (в том числе на «фольклорной сцене»), что рассказывают о шаманах их сегодняшние потомки [1, 2, 4]. В 1980-е гг. среди нганасан работали зарубежные этнологи, в том числе эстонец Адо Линтроп, изучавший камлания Тубяку Костеркина [28], и француз Жан-Люк Ламбер, написавший о нганасанских шаманах книгу «Выход из ночи» [27].

Несмотря на небольшую численность народа, шаманов – ритуальных лидеров и магических специалистов – у нганасан в период этнографического наблюдения было довольно много. Наиболее известны науке шаманы из рода Нгамтусуо (Костеркиных). Б. О. Долгих в 1920-е и А. А. Попов в 1930-е гг. работали с Дюходе Нгамтусуо, Ю. Б.

Симченко, Г. Н. Грачева, Е. А. Хелимский в 1960-е-1990-е гг. – с его сыновьями Демниме и Тубяку и дочерью Нобобтие.

Шаман Демниме Нгамтусуо (1913 г.р.) умер в 1980 г. После его смерти шаманский дар должен был перейти к его внуку Игорю (нганасанское имя – Мучамяку, 1966 г.р.). Игоря воспитывал дед, после второго класса не отпустил его в школу, учил нганасанским традициям и видел в нем своего преемника. Внук шамана с детства принимал участие в камланиях и сам уже начинал камлать. Однако позже Игорь отказался от этого пути. Как отмечает О.Э. Добжанская, изредка, по просьбе собирателей, «он мог исполнить несколько дедовских песен (в манере сольного исполнения без бубна), но никогда не делал попыток объединить песни в ритуал» [2, с. 56]. О.Э. Добжанской удалось записать от него в 2005 г. семь мелодий, которые репрезентировали шаманских духов Коты-немы (Яловых важенек матери), Моу-немы (Земля-Мать), Кадя-Коп-туа (Гром-Девушка), Бызы-немы (Вода-Мать), Яу-малы (Каменных гор дух), Ырка (Медведей Мать), Тамунку (Мышь).

Игорь Нгамтусуо (Костеркин) жил в поселке Усть-Авам, работал в госпромхозе, в одиночку воспитывал сына и умер еще достаточно молодым в 2012 г.

Тубяку Нгамтусуо (1921 г.р.) после смерти жены в 1982 г. передал свой шаманский костюм в Дудинский краеведческий музей, с тех пор камлал редко и только для членов своей семьи, а в 1989 г. погиб в результате несчастного случая. Его сын Леонид (Лабтымяку, 1956 г.р.) хотел принять шаманских духов, он регулярно приезжал в музей Дудинки и «кормил» костюм и ритуальные атрибуты – шаманских духов отца. Однако стать шаманом у него не вышло – он не проходил посвящения и не получил этого статуса. В 2011 г. Леонид умер (ему посвящен фильм «Табу. Последний шаман», созданный сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН под руководством к.и.н. Н.В. Плужникова в 2005 г.). То же касается и сына Демниме Дюлсымяку Костеркина – он не получил посвящения, его усилия прослыть шаманом к успеху не привели – он не получил признания среди соплеменников [4, с. 78–79]. Дюлсымяку исполнял шаманские ритуалы только на сцене, основав вместе с родственниками первый нганасанский фольклорный коллектив «Нгамтусуо» (выступавший в том числе на Международном фольклорном фестивале в Париже в 1994 г.) [2, с. 55].

На этом пресеклась шаманская линия рода Нгамтусуо и в целом нганасанский шаманизм. Шаманские песнопения звучат в последние десятилетия только на сцене, в

исполнении фольклорных ансамблей («Нгамтусуо», пос. Усть-Авам; «Хендир», пос. Волочанка; «Дэнтедиэ», г. Дудинка).

Важно понимать, что исполнять шаманские камлания в рамках фольклорных концертов в клубах и домах культуры начали родственники шаманов, не получившие посвящения, выполнявшие в реальных ритуалах, как максимум, роль *туоптуси* – помощников шамана. Кроме уже упоминавшегося Дюлсымяку, это его дядя, младший брат Демнине и Тубяку Борис (Бяндиптие) Дюхадович Нгамтусуо (1929-1996). Роль туоптуси позволила им хорошо знать традиции нганасанского шаманизма и приемы камланий, но особых шаманских полномочий (понимаемых в традиции как «избрание духами») у них не было. Во многом поэтому инсценировка ими камланий на сцене оценивалась нганасанами скорее негативно; именно сценической профанацией шаманских обрядов соплеменники объясняют раннюю смерть Дюлсымяку (1940-1997) и дочери Демнине Нины Логвиновой (1946-2002).

Итак, каковы внутренние и внешние причины исчезновения шаманской традиции?

Мы можем предположить, что причина этого – в языковой и культурной и ассимиляции, во влиянии русской культуры. Однако несмотря на то, что во второй половине XX в. большинство детей учились в русских школах, нганасаны вплоть до конца столетия хорошо сохраняли свой язык. В этом обществе велико уважение к своему языку, его красоте и поэтичности. Старшие поколения предпочитают говорить на нем и плохо знают русский, для общения с приезжими пользуются *говоркой*, местным пиджином. Серьезные языковые проблемы начались лишь к концу XX в. Как отмечает В.В. Напольских, «дети, с начала 60-х годов воспитывавшиеся в детских садах и интернатах в основном на русском языке, не говорили по-нганасански или говорили недостаточно хорошо, а в условиях культивировавшегося в нганасанской культуре языкового пуризма, характерного для старшего поколения, недостаточное знание языка практически приравнялось к полному его незнанию» [12, с. 99]. Дедушки и бабушки считали – пусть лучше внуки говорят по-русски, чем буду коверкать нганасанский. В результате такого отношения к чистоте языка число людей, считающих родным нганасанский, стремительно сократилось за последние два десятилетия: если в 1989 г. таковых было 1052 человека из 1262 [12, с. 99], то в 2010 г. – всего 125 человек из 862².

² Всероссийская перепись населения 2010 г. Население по национальности и владению русским языком. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-03.pdf

Что касается культурной ассимиляции, то здесь ситуация несколько иная – формы и бытовой, и духовной культуры, сформированные в Арктике, не просто заменить чем-то другим, к тому же эти районы были малодоступны и для христианских миссионеров и просветителей в царскую эпоху, и для советских идеологов. При этом важно отметить, что нганасаны, как и другие народы Сибири, при заимствовании легко адаптировали элементы культуры соседей – как материальной (предметы, технологии, материалы), так и духовной (персонажи и образы мифологии). Такая способность к адаптации «чужого» – проявление одного из важнейших механизмов устной традиции, направленного на ее сохранение и трансляцию новым поколениям. Как ни парадоксально это может звучать, но для решения этой задачи традиция должна быть не ригидной, а напротив, гибкой. Механизмы существования устной традиции, таким образом, нацелены, с одной стороны, на стабильность и сохранение базовых структур, с другой стороны, на варьирование в допустимых рамках. Функционирование этих рамок обеспечиваются тем, что П.Г. Богатырев называл «цензурой коллектива»: отбору и последующей трансляции подлежит то, что проходит через определенным образом заданный семантический и прагматический «фильтр», что окружающие оценивают как соответствующее «нормальному», «тому, что бывает, что должно». В ходе такого отбора отсеиваются уникальные, идиосинкразические высказывания, интерпретации, смыслы; они заменяются привычными, типичными образами и толкованиями. При этом важно, однако, иметь в виду, что в каждой традиции есть люди (точнее – социальные роли / позиции), которым позволено в данном отношении большее – они могут вносить в существующий «общий фонд» новое и своим авторитетом санкционировать его как норму. В сибирских традициях это ритуально-магические специалисты – шаманы, сказители, предсказатели, толкователи снов и т.п.

Ю.Б. Симченко, много времени проводивший в полевой работе на Таймыре и общавшийся с шаманами, и с «обычными» людьми, с удивлением отмечал, что рассказы шаманов отличаются полнотой, разнообразием, несовпадением деталей. Например, в изложении шаманов запреты и предписания (в отличие от правил, которые входят в «общий» кодекс,) обязательно содержат в себе указание на того, кто награждает за выполнение правил и наказывает за невыполнение, в частности: «Ламбоко Горнок сообщал о словах шамана Дюходэ следующее: "Кула — ворон — это собака у Коча (духа болезни. — О.Х.). Как Коча к оленям или людям придет, то Кула прилетает — мертвых ест. Убивать Кула нельзя — Коча сердиться будет, как будто ее собаку убили...". Нюля

Турдагин рассказывал о поучениях шамана, имени которого вспомнить не мог: "Щука — это шаманская дямада (дух, дух-помощник шамана. — *О.Х.*). Щуку убивать нельзя... Она Сюдю-нгуо (Корь?) товарищ, как собака. Убьешь нарочно Щуку, умрешь — Сюдю-нгуо убьет..."» [21, с. 168]. Ср. общепринятое правило: «Нельзя убивать ворона» (без мотивировки); а вот что касается щуки — то это табу на общее, а исключительно для самого шамана, чей дух-помощник имеет образ щуки. По наблюдениям А.А. Попова, субъективность шаманского мировосприятия проявлялась даже при описании облика общенганаганских божеств. Так, Дюхадие Костеркин полагал, что Хора — это мужчина, тогда как шаман Иван Горнок считал этого духа женщиной; соответственно различались его изображения, изготовленные этими шаманами [16: 77]. Каждый из шаманов был уверен в своей правоте, но спорить они не стали — дело в том, что дух мог показаться каждому из них в своем обличье. «Шаманское мифотворчество глубоко индивидуально», — заключает Ю.Б. Симченко [21, с. 182]. Право не подчиняться «цензуре коллектива» и, более того, формировать ее, изменять границы приемлемого шаманы имеют потому, что, как считается, они непосредственно взаимодействуют с духами (*дямада*) и божествами (*нгуо*) во время своих путешествий по символической вселенной в ходе инициации, выражаемой в так называемой «шаманской болезни», и последующих камланий. О том, насколько яркие и подробные «видения» бывают у шаманов в это время, свидетельствуют их автобиографии, частично опубликованные А.А. Поповым [14, 16].

Рассказы о «воображаемых путешествиях» во время шаманской болезни занимают центральное место автобиографий. Обычно они не имеют начальных и конечных формул, количество эпизодов (описаний встреч-диалогов шамана с конкретным персонажем — духом) в них может быть разным; различным может быть и состав персонажей, среди которых — божества общего нганаганского пантеона, а также существа, порожденные индивидуальной фантазией шаманов (разнообразные духи-помощники, духи болезней). Основные мотивы нарративов данного типа таковы:

1. Путь. Будущий шаман первоначально в сопровождении духов-спутников отправляется в путь по «земле, создающей шаманов». Герой уподобляется сироте, и цель его пути — узнать свое происхождение: Очевидно, шаман уподобляется здесь *Дяйба-нгуо* — Сироте-богу, культурному герою и первому шаману, одному из основных персонажей нганаганской мифологии, а путешествует он по мифической земле времен

первотворения. Начинающий шаман видит, как хозяйка воды *Быды-нгуо* распределяет рыбу между разными народами; на птичьих островах спутники показывают ему утку-каменушку, доставшую землю со дна мирового океана [14, с. 85, 100].

2. Встреча. Молодой шаман в сопровождении духов посещает жилища обитателей мифической земли: матерей (*нямы*) и божеств (*нгуо*) земли, воды, подземного льда; духов-хозяев промысловых животных (*барба*); духов болезней (*баруси*). Гостить в их чумах и получать подарки-гостинцы необходимо – таким образом устанавливаются отношения, подобные отношениям *матадүо* в социальной практике нганасан (*матадүо* букв. ‘пошел в гости’ – взаимоотношения дарообмена, согласно которым одаривают гостя и каждый из даров должен быть впоследствии возмещен). В дальнейшем шаман будет в свою очередь приносить дары духам, а те – выполнять его просьбы (давать души детей и оленей, рыбу и песцов, лечить те или иные болезни). Как следует из автобиографий шаманов, именно знакомство с *баруси* позволяет им лечить болезни [14, с. 103-104].

3. Получение даров. Духи, у которых гостит неофит, наделяют его дарами в знак установившихся взаимоотношений. Эти предметы представляют собой, во-первых, элементы облачения и ритуальные атрибуты шамана: бубен и колотушка, подстилка для камлания, наголовник и обувь; во-вторых, волшебные средства: семь трав от семи болезней, оленьи шерстинки, очки, похожие по описанию на бинокль; наконец, это чудесные существа – духи-помощники в будущей практике: мышь и горноста́й, гуси и лебеди, гагара, олень *Быдынгка*. Волшебное средство и чудесный помощник могут соединяться в одном образе: «Вот ты ко мне и пришел, в будущем ты будешь приходить ко мне за советом. Вот видишь на моем костюме железное изображение дикого оленя. Возьми ты это в подарок. Всегда ты должен употреблять его, когда увидишь, что мало людей и мало оленей. Если станешь камлать доброму божеству человека или оленя, за этим оленем следуй. Если придешь ко мне, и я тебя не узнаю – покажи этого оленя... Если будешь употреблять его, то и семья прибавится, и скот прибавится. Всегда употребляй его. Этот олень людей счастливыми сделает» [14, с. 104].

4. Разгадывание загадок. Это – основное испытание будущего шамана. Загадки касаются определения символического значения элементов ландшафта и происшествий на пути, имен-функций хозяев локусов верхнего и нижнего миров, например: «Река оказалась с семью руслами. Вот они трое (духи-спутники. – *О.Х.*) стали спрашивать меня: “Что это такое?”. Я не знал. Сказали: “Каждый большой шаман имеет семь начал. По этим

началам спускаясь, найдешь начало болезни» [14, с. 99]. «“Что это за олени (по сторонам двери), разгадай”. “Дайте палку”, – сказал я и ударил ею по жерди чума. “Важенка – это дух-хозяйка размножения оленей, бык – это дух-хозяин размножения диких оленей”. “Угадал. Ну, теперь идите”» [14, с. 104]. «Увидели весь обледенелый чум. Вошли туда, там сидел один мужчина и одна женщина и ходил один голый ребенок <...> Они заставили разгадывать меня... Ребенок спросил: “Кто я такой?” Я ответил: “Ты, наверное, головная боль?” “Когда ты камлать станешь над болезнью, по этой дороге болезни иди.” Старик со старухой спросили меня: “Кто мы такие, угадай”. “Старик – начало чахотки, старуха – начало кашля.” “Верно, – сказали, – после, если такая болезнь будет к вам приходить, придешь и скажешь, тогда поможем”» [14, с. 102].

5. Обучение. В этом мотиве можно выделить несколько составляющих – шаман получает новые знания и научается а) основным принципам, б) конкретным навыкам, в) профессиональной этике. В процессе путешествия спутники героя, знакомя его с элементами ландшафта и обитателями «земли, создающей шаманов», излагают связанные с ними космогонические сюжеты, на что герой заключает: «Я думаю: “Со старины, значит, такой порядок... Когда по бубну человек, знающий начало мироздания, ударит, говоря про это, тогда глаза шамана проясняются и он видит дальше”» [14, с. 100]. Знание «начал болезней» и «дорог смерти» также оказывается средством успешной борьбы с ними. Еще одним важным принципом практики шамана является доверие к себе, что и пытаются развить в нем спутники, уча толковать символы: «Вот эти люди (духи–спутники. – О.Х.) все стараются создать из тебя шамана, а ты все не веришь. Но как же иначе будет?» [14, с. 101].

В особенности шаманской профессии, как следует из текстов автобиографий, входят разнообразные умения. Духи наставляют неопита, как использовать ритуальные атрибуты, как проводить обряд Чистого чума и делать изображения духов, как лечить некоторые болезни. Одним из самых главных для молодого шамана оказывается умение правильно призывать духов-помощников, которых во время путешествия показывают ему спутники или дарят хозяева, например: «Мои спутники сказали: “Мы должны расстаться. Давайте все трое говорить по-птичьи; один – как большие гуси, другой – как средние гуси, третий – как малые гуси, один – как лебеди, и так по-разному, чтобы впоследствии наш человек стал подражать им”. Стали по-разному гоготать. Кончив, сказали: “Когда станешь шаманом, камлать станешь, вот тех птиц, которых видел, ты будешь так призывать. Когда

перед тем, как камлать, усядешься, по-птичьи гогоча, тогда они придут к тебе, голоса их в тебя войдут. Если ты станешь шаманом, так будешь ты голосить» [14, с. 100-101] (Величина птиц (орнитоморфных духов-помощников) соответствует силе шамана, ср.: «Шаманы разные рождаются – большие шаманы больших птиц держат, средние шаманы – средней величины и малые (плохие) шаманы – малых» [14, с. 100]. Каким шаманом станет неофит, еще неизвестно, поэтому духи на всякий случай обучают его разным звукоподражаниям.

Наконец, шаман получает наставления морального свойства: не хвастаться (волшебными предметами, силой); не отказывать в помощи нуждающимся; камлать только тем, кому это действительно необходимо; не использовать дар в пользу себе или во вред другим, например: «Если тебе встретится женщина – сирота или вдова, ты постарайся помочь ей своим шаманством... Не отказывайся, потрудись, может быть, и поможешь. Если ты не будешь поступать так, как я говорю, здесь же перережу твоё дыхание», – сказал одному шаману древовидный дух Хора [14, с. 87].

6. Переделка тела. Умственному становлению соответствует изменение физической природы шамана, реализуемое в нескольких последовательных процедурах. Тело его варят на огне в медном котле, и женщина, одна из трех «духов начала шаманства», так объясняет эту процедуру: «Зачем я тебя варю? Ты в среднем мире жил настоящим человеком, и тело твоё очень смрадное, варю, чтобы нечистота твоё испарилась. Когда станешь шаманом, будешь уметь разыскивать пути болезней. Варю тебя потому, что если тебя попросят камлать, идя туда, не стыдился бы нечистоты своей. Чтобы очистить тебя от воды материнского рождения, варю тебя» [14, с. 96-97]. Во время варки меняют свою природу внутренности шамана: «костный мозг стал рекой», кости в котле вдруг «стали голосить всяческими голосами птиц» [14, с. 92, 97]. Появляются лишние части тела – кости и мускулы: «Кузнец сказал мне: “Ты имеешь три лишние части тела, поэтому ты будешь иметь три шаманских костюма”» [14, с. 91]. Шаман Дюхадие действительно имел три костюма – для камланий в Верхний мир, Нижний мир и для камланий над роженицей. Он говорил: когда я камлаю, я «одновременно бываю в трех местах <...>, как бы имею три пары глаз, трое ушей и т.д. Хотя я еще и до сих пор спорю со своими духами, что это не верно, под конец все же должен бываю признать справедливость их слов, что я действительно существую одновременно в трех состояниях» [14, с. 91-92]. Следующая операция – наделение молодого шамана новыми органами чувств. Он получает особое,

двойное зрение: «Вот ныне ты будешь иметь глаза, видящие огонь, другие глаза, видящие духов. С этими глазами ты будешь камлать» [14, с. 97]. Дюхадие так комментирует эту тему: «Я и сам не знаю, где находятся эти вставленные глаза, думаю, под кожей. Когда камлаю, я ничего не вижу настоящими своими глазами, вижу теми, вставленными. Когда меня заставляют искать какую-либо потерянную вещь, завязывают мои настоящие глаза и я вижу другими глазами гораздо лучше и острее, чем настоящими» [14, с. 92]. Горло шамана «закаливают», ему дается новый, сильный голос, и новый слух: «Затем кузнец железно-сверло-указательным пальцем просверлил мне уши, говоря: “Ты будешь понимать и слышать разговоры растений”. Просверлил мне затылок железно-сверло-указательным пальцем, говоря: “Ты будешь понимать и слышать разговоры растений, находящихся сзади тебя”» [14, с. 92-93]. Духи выковывают шаману новую голову и новое сердце – не боязливое, тройное с одним основанием, или семь сердец, чтобы ими пользоваться «при путях семи болезней». Очень интересен рассказ Дюхадие. Его сердце вырезали «духи начала сумасшествия» еще в начале пути, и все время своей болезни он жил без сердца. «И вот на седьмом году от начала моей болезни я поехал на оленях сам не зная куда и зачем. И вот наяву, не во сне, встретился со мной человек и вложил мне через рот когда-то вырезанное сердце. Вот поэтому, должно быть, из-за того, что мое сердце варилось, закаливалось в течение нескольких лет, я могу распевать долго шаманские заклинания, не испытывая никакой усталости» [14, с. 93]. Итогом всех этих трансформаций оказывается новое качество героя.

Е.С. Новик отмечает, что «в ходе каждого камлания шаман-медиатор создает свой вариант мифа, адаптированный как к конкретным обстоятельствам совершаемого обряда, так и к традиционной картине мира, присущей данному этносу. Варьирование общей для всех камланий сюжетной схемы играет при этом принципиально важную роль: именно оно позволяет подвести разовые события под мифологический образец, что как раз и составляет одну из основных функций шамана» [29]. Е.С. Новик пишет о том, что «очень выразительно эту особенность шаманского текстопорождения сформулировал нганасанский шаман Тубяку Костеркин в одной из бесед с этнографом Ю.Б. Симченко. Пожаловавшись на то, что ему стала отказывать память («долго все вспоминаю, что раньше говорил и что мне эти дьяволы говорили»; под «дьяволами» в нганасанском пиджине на основе лексики русского языка имеются в виду сверхъестественные существа *дыада*), Тубяку сначала объяснил, что любое отступление от традиции грозит шаману

санкциями со стороны духов («Если все не вспомнишь, дьявол сердиться будет»), а затем неожиданно добавил: «Он два раза одну и ту же говорку в ухо не кладет», т.е. дважды повторенные в одинаковых выражениях высказывания духи не устаивают своим вниманием» (см. [19, с. 315]). «Последняя фраза объясняет причину, по которой шаман прибегает к варьированию формул, к языковой игре и импровизациям. Иноговорение может осуществляться в камланиях на разных уровнях текста – лексическом (слова и устойчивые словосочетания), синтаксическом (параллелизм строк как способ синтаксической организации тирады), сюжетном (риторические приемы, включение дополнительных аргументов и связанных с ними фабульных поворотов)» [29].

Такая свобода варьирования – один из механизмов гибкости и при этом стабильности культуры – подразумевала использование не только «собственно нганасанских» элементов, но и, повинаясь логике бриколажа, всего, что «попадет под руку», в том числе элементов верований соседних народов. Так, по данным Б.О Долгих, в нганасанском пантеоне имелся «Миколка-бог», или «Микольский», в облике которого узнается святитель Николай, Мир Ликийских чудотворец. Это персонаж, вошедший даже в космогонический миф, записанный исследователем в 1948 г. в пос. Воронцова на правобережье Енисея, был заимствован нганасанами, по всей видимости, от крещеных энцев, живших в этом же районе. В другом предании, записанном Б. О. Долгих от того же рассказчика, упоминается «Христос-бог». Как отмечает Борис Осипович, рассказчик «о христианстве имел самое смутное представление, но, будучи шаманом, стремился блеснуть своей образованностью» (цит. по [7, с. 41–42]).

Среди железных подвесок на шаманских костюмах нганасан были русские и советские монеты, воинские награды, вилки, металлические цепи, навесные замки, шестеренки. В числе шаманских идолов Тубяку Нгамтусуо были иконы св. Николая Чудотворца и Богоматери Владимирской, привезенные им в 1988 г. из Москвы, где он выступал на фольклорном фестивале [19, с. 308; 20, с. 55].

В текстах шаманских камланий, записанных Е. А. Хелимским вместе с Н. Т. Костеркиной, дочерью Тубяку, фигурируют заимствованные элементы – св. Николай Чудотворец, ставший духом-помощником шамана под именем Микулуска Баса Диндуа 'Микулуска Железный конь'; «советский закон», «Ленина закон». Например, так начинается одно из камланий Тубяку 1989 г.: «Мое имя Железный конь, при советской власти появившийся. <...> Во время пребывания в Москве я тот, кто работал (Микулуска

говорит, что сопровождал Тубяку в поездке на фольклорный фестиваль, ср. [19, с. 308]) <...> Существующий мой советский (строй) устанавливающей персоны – Горбачева стояние (имеет место). Лениным основанной страны выросло население вровень с головой Ленина...» [23, с. 30, 41]. И далее в тексте камлания мы встречаем похожие обороты: «Основанной Лениным и сегодня дышащей (=действующей) ленинской партии имя, ленинский комсомол, установление советской власти, какой-нибудь настроенный не на добро (человек) крепкий закон пусть не повредит, установленный Лениным отцовский закон, материнский закон. <...> Если вы такое увидите [обещанное шаманом погодное явление. – О.Х.], то до надежно устроенных Лениным живущих (=действующих) пенсий, до государственных обеспечений без беды вы дойдете» [23, с. 83–84, 99]. Как отмечают публикаторы, политико-идеологические реминисценции не являются данью присутствию исследователей, чья деятельность ассоциируется у Тубяку с советской властью, а постоянно встречаются в камланиях; смысл этого – не выражение лояльности власти, а «стремление заручиться поддержкой – или хотя бы доброжелательным нейтралитетом – вполне мифологизированного Ленина <...> (Советские) политико-идеологические понятия небезосновательно трактуются как система религиозных представлений соседнего народа, отличная от нганасанской системы представлений, но заслуживающая внимания и уважения. Собственно говоря, для шамана <...> советская идеология смыкается с православной религией (пришедшей из того же внешнего по отношению к нганасанам источника), продолжая линию Николая Угодника и Владимирской Божьей Матери и дополняя ее новыми персонажами» [23, с. 28, 41].

Эта апелляция к советским реалиям присутствует и в шаманских песнях Нобобтие Костеркиной, дочери Дюходе и сестры Демнине и Тубяку (она умерла в 1972 г., ее шаманские песни были исполнены в 1990 г. знатоком шаманской традиции Салирой Мыдовичем Порбиным). В одном случае в текст родильного обряда вплетаются новые медицинские практики: «Впредь, если суждено здоровым всякому ребенку родиться в русских больницах, по имени Кирбиптиэ дитя ко мне идет» [5, с. 189]. В другой песне говорится о ней так: «Прежние дни вспоминая, когда оскудел род шаманский, обычную жизнью живя, я-то говаривал, было: “Ныне, в бегущие годы, вослед за властью шаманов, уклад уважаем советский, который отрек от былого”. Но все же старинную песню, песню шаманки спою я. За это у духа ее попрошу-ка хороших нам дней и удачи» [5, с. 184].

Может быть, в исчезновении нганасанского шаманизма виновата борьба с религией и атеистическая пропаганда?

Действительно, в 1930-е-1940-е гг. борьба с религией затронула и сибирских шаманов. Оба брата, Демнине и Тубяку, были арестованы и отправлены в лагерь под Норильском. Однако в начале 1950-х гг. они вернулись домой. Тубяку свое освобождение объяснял тем, что он отдал духам нижнего мира вместо себя «большого человека», и все скоро узнают, кого именно (вернулся он в родную тундру в феврале 1953 г.): «Был у меня родственник Тубяку Костеркин. Его в давние времена в тюрьму, было, посадили. Из-за шаманства был посажен на сколько-то лет... Это в пятьдесят третьем году было, когда он сидел, когда в тюрьме был... Он попал в одиночную камеру. Там он просидел семь дней. Все время ничего не ест. На седьмой день ему еду дали – сухую щуку. Эту пересохшую щуку он, конечно, начал есть. Начал грызть ее. Сухую щуку. Тогда эта пересохшая щука к нему обернулась и заговорила:

– Хэ-хэ, запаниковал-то, похоже. Прежде, когда хорошо жил, бывало, ты меня выбрасывал. Кто знал, что паниковать-бедствовать придется?

Продолжая грызть щуку, он кланяться начал. Он говорит:

– Когда домой вернусь, среди прочих хороших кушаний буду тебя держать. Я тебя не брошу. Только пусть на свою землю вернусь!

Он вернулся из тюрьмы в феврале и камлал около Волочанки. Летовье речка там есть. Там он камлал. Там камлая, он сказал:

– Сегодня, в этот день вы бы не увидели меня. Когда я там был [в тюрьме], Дёйбангуо³ мне сказал, что, если я хочу вернуться домой, вместо себя, вместо своей головы большого человека должен отдать, и тогда увижу своих детей. Он сказал: «Как доберешься домой, тогда услышишь». Я ему сказал: «Что же, попробую!»

Добравшись домой, он все и рассказывает. [Это происходило] какого-то числа февраля, этот месяц называется сенгитизия:

– Теперь скоро, несколько дней прошло, как я отсидел. Если бы я не отдал того человека, я бы не освободился. Отдав того человека, я пришел [домой]. Никакими врачами он не будет спасен. За себя я отдал [богам] этого большого человека.

Тогда мы до марта дошли, дожили до марта и слышали: Сталин умер. И вот, за себя он отдал, говорят, Сталина. Никто, никакие врачи не смогли его спасти.» (Записано

³ Сирота-бог, культурный герой нганасан.

О.Э. Добжанской в г. Дудинка 18.02.1994 г. от Х.Ч. Момде, перевод с нганасанского Н.Т. Костеркиной) [1, с. 204–205].

Пережитый опыт не помешал братьям Нгамтусуо не только продолжить шаманскую практику, но и не бояться рассказывать о ней приезжим исследователям, показывать им свои ритуальные атрибуты и даже позволять записывать камлания на аудионосители и киноплёнку. Действительно, нганасанских шаманов власти больше не трогали, не запрещали проводить камлания, не отнимали ритуальные атрибуты – даже в период хрущёвских гонений на религию в 1960-е гг. Тубяку объяснял это тем, что в лагере он сделал себе «койка-закон», духа-помощника, через которого ему удавалось улаживать все сложности в отношениях с «вредными духами советской власти». Демнине Нгамтусуо выступал с шаманскими песнопениями в фольклорных концертах (Москва 1974, Красноярск 1976), а в 1980-е гг. власть окончательно сменила гнев на милость, и в 1988 г. Тубяку, приехав в Москву на Всемирный фольклорный фестиваль, проводил публичное камлание на ВДНХ [19, с. 304–316].

Тем не менее, именно тогда, когда вместе с концом советской власти исчезли и гонения на религию, и насильственная русификация, шаманизм исчез...

В чем же тогда причина исчезновения шаманизма у нганасан? Полагаю, что это многофакторный процесс, где основным фактором является изменение типа хозяйства и, соответственно, образа жизни. Это произошло в 1950-1960-е гг., когда советская власть массово переселяла полукочевых тундровых охотников в поселки.

Таблица 1

	До 1960-х гг.	После 1960-х гг. (массовый перевод на оседлость)
Тип хозяйства	Охота, рыболовство	Коллективные и затем советские хозяйства (колхоз, совхоз, госпромхоз); государственные выплаты (зарплаты, пенсии, дотации)
Образ жизни	Кочевой, в чумах и балках в тундре	Оседлый, в домах в поселках
Ритуалы	Ритуалы вплетены в календарный и хозяйственный цикл	Коллективная ритуальная деятельность пресеклась, сохранились некоторые семейные обряды; шаманство постепенно превращается в «фольклор на сцене»
Система власти и управления	Родовое деление, геронтократия	Советская система управления, государственный патернализм
Система образования	Традиционная, в семьях	Русскоязычные школы в поселках
Юридическая система	Шаманы и старики как хранители норм обычного права	Советская судебно-следственная система (милиция, суды)
Медицинская система	Шаманы как лекари	Советская система здравоохранения (больницы, фельдшерские пункты)

В одном из камланий Тубяку Нгамтусуо есть такие слова: «В готовый разгладиться (=исчезнуть) день шаманства (и) обращения к идолам вместо меня ребенок не возбудится [имеется в виду состояние нервного расстройства, понимаемого как одержимость духами – это обязательный элемент инициации начинающего шамана, к которому переходит дар его предшественника. – О.Х.]. Всех духов-помощников я сметаю в (один) клубок. Будет один только советский закон» [23, с. 54]. Тубяку предсказывает здесь прекращение шаманских камланий. Далее, впрочем, он говорит: «Отцовскую традицию, материнскую традицию будет знать один Бянтимяку (мой) сын» [23, с. 55]. Это суждение, обнадеживавшее исследователей (см. [29]), не очень обнадежило нганасан – Бянтимяку (Бяндиптие, Борис) Костеркин, младший брат Демнине и Тубяку, на тот момент уже

пожилой человек, не проходил шаманскую инициацию; традиции шаманства знал хорошо, так как был *туоптуси* – помощником шамана во время камлания.

Внук шамана Демнине, Игорь Костеркин (Мучамяку Нгамтусуо), объясняя, почему он не стал шаманом, говорил, что время шаманов безвозвратно ушло, сейчас в шаманах нет нужды, потому что есть медицина, школа, милиция, другие социальные институты. В документальном фильме «Внук шамана» Игорь Костеркин рассуждает: «Кому мы [шаманы] нужны? Не знаю. Никому не нужны. Ну, кто остались, эти, старинные [старые] – может, им нужны. Некоторым женщинам, может, нужны. А мужики... Старинных мужиков здесь нет. В поселке нету. Все умерли. Которые шаманов уважали любили. Сейчас одни эти остались – ненавидят шаманов. Они остались, и всё. Но пускай они говорят, ненавидят шаманов. Все равно бог узнает их. Их видит все равно. Им покажет, бог покажет им!»⁴.

Ему вторит другой шаман, селькупский, слова которого приводит Юрий Симченко: «Уже давно-давно не шаманю. Как колхоз стал – не шаманю. Тогда к нам настоящий врач пришел. Самолет летать стал. Все новости быстро приходить стали... Лозы [духи, божества] как-то сами ушли... Не нужен шаман. Теперь даже внук мой говорит: “Надо все эти твои шаманские вещи в город отдать – пусть там в музее хранятся.” <...> Совсем старый стану – отдам. Пусть там лежат...» [20, с. 75–76].

В заключение подчеркнем основную мысль статьи: мифо-ритуальная система нганасан, как и других народов Сибири, отличалась стабильностью и при этом гибкостью, она интегрировала разные «инородные» элементы, которые, в итоге, не разрушали, а обогащали ее. Стабильность этой системе обеспечивал «фундамент» традиционного жизненного уклада, прежде всего тип хозяйства, который формировал материальную культуру (жилище, средства передвижения, орудия охоты, одежду, предметы быта и т.п.), особенности социального устройства, коммуникативных практик и в целом поведения людей. Разрушение хозяйственно-бытового уклада арктических охотников государством (имевшее, безусловно, самые благие намерения) привело к стремительному – всего за полвека – разрушению традиционной духовной культуры, в том числе к исчезновению нганасанского шаманизма.

⁴ Документальный фильм «Внук шамана», Россия, 2003. Режиссер Сергей Серегин. URL: <https://yandex.ru/video/search?text=внук%20шамана%202003&path=wizard&noreask=1&filmId=17652056913385675739&reqid=1515159300093706-536869018500954570826960-man1-1296-V>

ЛИТЕРАТУРА

1. Добжанская О.Э. Предания о таймырских шаманах в современном культурном контексте // *Пространство колдовства* / Сост. О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2010. С. 200–213.
2. Добжанская О.Э. Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана (к проблеме имитации шаманского ритуала) // *Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue. Festschrift tillägnad Juha Janhunen på hans sextioårsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = Mmoires de la Soci.t. Finno-Ougrienne* 264. Helsinki, 2012. С. 53–64.
3. Добжанская О.Э. История изучения нганасанского шаманства // *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. 2013. № 2 (2). С. 100–105.
4. Добжанская О.Э. Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана Демнине (к проблеме имитации шаманского ритуала) // *Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / Отв. ред. В. И. Харитонов*. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 75–85. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15. Ч. 1).
5. Добжанская О.Э. Певцы и песни авамской тундры. Норильск: Апекс, 2014. 223 с.
6. Долгих Б.О. Происхождение нганасанов // *Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР*. Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 18. С. 5–87.
7. Грачева Г.Н. К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // *Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – нач. XX в.)*. Л.: Наука, 1979. С. 29–49.
8. Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л.: Наука, 1983. С. 69–89.
9. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX веков). Л.: Наука, 1983. 174 с.
10. Легенды и сказки нганасанов / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Б.О. Долгих. Красноярск, Красноярское краевое издательство, 1938. 135 с.
11. Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подготовка текстов, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М.: Наука, 1976. 342 с.
12. Напольских В.В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. 268 с.

13. Нганасаны. Культура народа в атрибутах повседневности: Каталог этнографического музея на озере Лама / Автор идеи И. Лисс, текст О.Р. Крашевский. Норильск: Апекс, 2010. 271 с.
14. Попов А.А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. Труды Института этнографии АН СССР. Т. 1. Вып. 5. М.-Л., 1936. 112 с.
15. Попов А.А. Нганасаны. Материальная культура. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 124 с.
16. Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 159 с.
17. Симченко Ю.Б. Нганасаны. Система жизнеобеспечения. М.: ИЭА РАН, 1992. 202 с.
18. Симченко Ю.Б. Нганасанское лето. М.: ИЭА РАН, 1993. 258 с.
19. Симченко Ю.Б. Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки. М.: ИЭА РАН, 1993. 316 с.
20. Симченко Ю.Б. Тайга селькупская. М.: ИЭА РАН, 1995. 137 с.
21. Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1–2. М.: ИЭА РАН, 1996. 215 с., 217 с.
22. Хелимский Е.А. Заимствования из православной религии и советской идеологии в ритуальной практике нганасанского шамана // Хелимский Е.А. Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 159-160.
23. Хелимский Е.А. (ред.) Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1. Материалы по нганасанскому шаманству и языку. М.: РГГУ, 1994. 247 с.
24. Helinski E. Factors of Russianization in Siberia and Linguo-Ecological Strategies // Northern minority languages: Problems of survival, National Museum of Ethnology. Senri Ethnological Studies. 1997. No. 44.
25. Helinski E. Nganasan shamanistic tradition: observation and hypotheses // «Shamanhood: The Endangered Language of Ritual»: Conference at the Centre for Advanced Study, 19–23 June 1999, Oslo.
26. Helinski E.A., Kosterkina N.T. Small seances with a great Nganasan Shaman // Diogenes. 1992. № 158.

27. Lambert J.-L. Sortir de la nuit, Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien). Centre d'études mongoles et sibériennes. Anda, 2003.
28. Lintrop A. The Incantations of Tubyaku Kosterkin // Electronic Journal of Folklore. 1996. Vol. 2.
29. Новик Е.С. Иноговoreние в песнопениях сибирских шаманов // Дело авангарда = The Case of the Avant-Garde / ed. Willem G. Weststeijn. Amsterdam: Pegasus, 2008. P. 373–396. (Pegasus Oost-Europese Studies. Vol. 8).