Материалы по религиозным представлениям энцев

Е. Д. Прокофьева

С первых дней Великой Октябрьской социалистической революции в нашей стране неуклонно проводится в жизнь самая справедливая в мире национальная политика, выработанная Коммунистической партией. Благодаря неустанным заботам партии и правительства ранее угнетенные и эксплуатируемые малые народы нашей многонациональной Родины возродились к новой светлой жизни, в числе их и народы Крайнего Севера. Это явилось конкретным осуществлением учения марксизма-ленинизма о необходимости ликвидации фактического неравенства ранее отсталых и угнетенных народов.

Из года в год невиданными темпами повышается материальный и культурный уровень жизни этих народов. Развиваются новые отрасли хозяйства — животноводство, огородничество, земледелие, звероводство. На основе коллективного хозяйства исконные промыслы населения оснащаются новыми техническими орудиями лова. Глубоко вошедшее в жизнь социалистическое соревнование пробудило творческие силы народов и явилось мощным средством поднятия производительности труда решительно во всех отраслях хозяйства. Вновь создающиеся на Севере промышленные предприятия ведут большую работу по вовлечению местного коренного (национального) населения в промышленное производство.

За годы сталинских пятилеток на Крайнем Севере построено много школ, клубов, медицинских учреждений. Сеть просветительных учреждений все глубже проникает в самые глухие и отдаленные от культурных центров уголки.

На землях, отведенных государством в вечное пользование колхозам, возникают поселки, в которых прежние кочевники организуют по-новому оседлую, благоустроенную жизнь.

Многочисленные отряды работников «красных чумов», «красных лодок», выездные бригады районных работников разных специальностей следуют за оленеводческими бригадами к местам выпаса оленей, за рыболовецкими бригадами к рыболовным угодьям и организуют на месте учебу, медицинскую помощь, культурный отдых оленеводов, рыбаков, охотников.

Колхозные электростанции, радиостанции в бригадах, связывающие бригадира-оленевода и охотника с колхозным центром, регулярные рейсы самолетов — все это глубоко входит в быт народов Севера.

Рождается новое сознание у прежде отсталых угнетенных народов, сознание свободного, равноправного человека, вместе со всем советским народом в мирном труде строящего коммунизм. Как неизмеримо далек

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

этот новый охотник, оленевод советского Таймыра от запуганного вековой эксплуатацией и суровой природой прежнего человека, кочевавшего на этой территории!

Народы Крайнего Севера, и в том числе энцы, перешли из родового строя в социализм. В их общественном развитии произошел крутой, поистине великий перелом. Совершенно очевидно, что этот переход требует всемерно быстрого формирования нового сознания, присущего новому, социалистическому строю. Без перестройки сознания невозможен дальнейший шаг вперед.

Но формирующемуся новому сознанию часто мешают активно или пассивно сопротивляющиеся пережитки старой идеологии, сохранявшей свою силу вследствие общественно-экономической отсталости, в которой царское правительство держало народы Севера. В глухих местах, где связь населения с культурными центрами еще слаба, эти пережитки особенно активно противодействуют новому, тормозя творческую деятельность людей, сковывая волю к достижению лучшего будущего, к преодолению временных трудностей.

Многочисленная армия работников просвещения трудится, помогая ранее отсталым народам Севера строить новую жизнь, создавать новую культуру, преодолевать пережитки старой идеологии.

Для быстрейшего успеха в этом деле необходимо знать прошлое народа. Нужно знать конкретные представления данного народа, вскрывать и разъяснять заблуждения, основанные на пережитках старой идеологии. Особенно стойкими являются, как показывает практика, старые религиозные представления народов.

Необходимость устранения религиозных пережитков, тормозящих успешный рост культуры энцев, требует знания старых религиозных представлений этого народа, что и послужило мотивом для опубликования материалов по религии энцев.

Другим мотивом для опубликования данных материалов явилось почти полное отсутствие в этнографической литературе работ по истории культуры энцев. Для изучающих ранние формы религии эти материалы представят новые сведения о категориях шаманов, их функциях, их представлениях о душе, и т. д.

Помимо указанного выше, публикуемые материалы помогают в разрешении вопроса об этногенезе энцев.

Публикуемые материалы по религии энцев были собраны Г. Д. Вербовым и Г. Н. Прокофьевым во время их поездок на п-ов Таймыр. Сборы производились в 1938—1939 гг., в основном в Дудинском и Усть-Енисейском районах Таймырского национального округа Красноярского края.

В статье приводятся нами как сравнительный материал сведения по религии ненцев и селькупов, а иногда и нганасан. Ненецкие материалы собирались также выше поименованными исследователями в период с 1925 по 1939 г. во время многих экспедиций в различные районы, населенные этими народами.

Исследователи посетили Большеземельскую тундру, Малоземельскую тундру, Ямало-Ненецкий округ, Таймырский округ и Туруханский район Красноярского края.

Материалы, собранные Г. Д. Вербовым и Г. Н. Прокофьевым, представляют большую ценность для изучения народов Крайнего Севера. Хранятся эти материалы в Архиве Института этнографии Академии Наук СССР в Ленинграде, в виде отдельных, необработанных и несистематизированных полевых записей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

Мы считаем своим долгом систематизировать и по мере сил обработать эти ценные материалы и ввести их в научный обиход.

Кроме текстовых записей нами приводятся в статье фотографии и рисунки, сделанные во время этих же экспедиций, хранящиеся в Фотоархиве Сектора Сибири Института этнографии. Кроме того, нами использованы материалы Г. Н. Прокофьева, хранящиеся у автора статьи.

Прежде чем излагать материалы по религии энцев, мы считаем не лишним дать краткий обзор сведений об энцах, имея в виду почти полное отсутствие этих сведений в этнографической литературе. Обзор в основном содержит материал по истории энцев, их связям с ненцами, селькупами, происхождению их самоназваний и родовых названий. Обзор ни в какой мере не дает полной характеристики этого народа, он имеет целью лишь указать на исторические связи энцев с другими самоедскими народами, а также с кетами.

I

Энцы, известные в литературе под названием «енисейские самоеды» (именовавшиеся также иногда *мадду*, *манду*, *манту*, по названию одной из родовых групп, входящих в их состав), являются немногочисленной группой восточной ветви самоедов. По данным переписи 1926 г., их числилось 378 человек. В состав энцев входят три родовые группы: *мадду*, *бай* и *моггодди* (*монганди*). Родовая группа *мадду* прежде именовалась «хантайские самоеды», группа *бай* — «карасинские самоеды». К той же группе карасинских самоедов относились прежде и энцы рода *моггодди*.

В настоящее время родовая группа *моггодди* входит в одну административную единицу с группой ненцев, именуемых «береговыми юраками», — в Лузинский тундровый совет Ямало-Ненецкого округа. Перегруппировка этих, прежде относившихся к одной административной единице, родовых групп энцев *бай* и *моггодди* объясняется различными для обеих групп путями зимне-летних кочевок. Группы *мадду* и *бай* в зимнее время откочевывают к краю леса, в район, расположенный к востоку от Дудинки, между правым берегом Енисея и Пясинским озером. С наступлением весны, в марте, *мадду* и *бай* продвигаются на север, где основная их часть сосредоточивается к июню в бассейне рек Пуры, Агапы и Моховой. Некоторая часть энцев на лето для рыбного промысла выходит на берега Енисейского залива, около Гольчихи. Родовая группа *моггодди* в настоящее время кочует в районе поселка Потапово, т. е. несколько южнее групп *мадду* и *бай*.

Кроме вышеназванных родовых групп, у Б. О. Долгих записана для энцев родовая группа *дьючи*. Этот род не зафиксирован ни Островских, ни позднее Вербовым и Прокофьевым.

Встречающееся в литературе название для энцев *самату*, на основании которого Г. Н. Прокофьев дает свое объяснение общераспространенного термина «самоед»,[1] не является ни родовым, ни племенным самоназванием энцев.[2] Термином *самату* (*саммаду*) родовые группы энцев

---

[1] Г. Н. Прокофьев. Селькупская грамматика. Изд. Инст. народов Севера, Л., 1935, стр. 10.

[2] Б. О. Долгих в работе «Население полуострова Таймыр» (журн. «Сев. Азия», 1929, № 2—26, стр. 53) пишет: «Вся самоедско-тавгийская ветвь делится на две группы — на группу „самату“ и группу „ня“ . . . В группу самату входят самоеды управ Хантайской и Карасинской». Это не соответствует действительному положению дел. Самоеды управы Карасинской, т. е. *бай* и *моггодди*, называли термином *самату* самоедов управы Хантайской, т. е. *мадду*.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

бай и *моггодди*, а также нганасаны называют соседствующую с ними родовую группу энцев — *мадду*, *мандо*. Подтверждением этому являются собранные Островских сведения. Он пишет, что авамские самоеды (т. е. нганасаны, по прежней терминологии *тавгийцы*) называют хантайских самоедов (т. е. *мадду*) — «*саммаду*, *замату*»; карасинских самоедов (т. е. *бай* и *моггодди*) нганасаны называют *бонггу* (*монггаси*, *моггодди*). Береговые юраки называют хантайских самоедов *манду*, одну орду карасинских самоедов — *нгай* (*вай*), а вторую орду — *тонггадди* (*монггадди*). По записям Вербова указывается, что *мадду* сами себя также считают *самату* и не называют этим термином ни род *бай*, ни род *моггодди*.[1] Эти сведения позволяют считать термин *самату* древним самоназванием группы *мадду*.

Указанные названия не являются общими племенными названиями, а лишь самоназваниями родовых групп. Племенным самоназванием является термин *энец* (основа *энецен* 'человек').

Г. Н. Прокофьев анализирует родовое название *моггодди* следующим образом: *моггодди*, *моггонди*, *монгаси*, *могганди*, *моуканди* (энецк.), *муӈкаси* (нганасанск.) — название энецкого рода. *Могга* (энецк.) 'лес', *муӈка* (нганасанск.) 'лес'. Суффиксы *ди*, *си* соответствуют ненецкому суффиксу *ний*, имеющему значение «житель данной территории» (сравни ненецкие слова: *тасиний* 'низовской', *хэвний* 'сторонний', и т. д.). Следовательно, термины *моггодди*, *муӈкаси* имеют то же значение, как и название *сёлькуп*, *пян хасава*, т. е. 'лесной человек'.[2]

Вай по-ненецки значит 'виновный'. У Кастрена [3] этот термин отмечен в значении kurzes Horn 'короткий рог', без указания, где он записан. Г. Н. Прокофьев делает предположение, что может быть название Вай-Бай надо связывать с баями — род шаманов.

Относительно *моггонди* нганасан Лебедь Туруптэ утверждал, что «давно, раньше, могганди жили в лесу совместно с родом вай(бай). И князь у них был общий. Так говорили старики. Мандо жили отдельно и имели своего князя».[4]

Об этих самоедских родовых группах *моггодди* и *бай* упоминается в древнем русском сказании конца XV в. — «Сказание о человецех, незнаемых в восточной стране».[5] Там говорится: «На восточной стране за Югорской землей на море живут люди, самоядь, завомы Могонзеи».[6]

Без сомнения, речь идет об енисейских самоедах *моӈкаси* (*моггонди*, *моггодди*, *муӈканси*)[7] и *бай* (*вай*), которые ко времени первого знакомства русских (в лице новгородцев в XI в.) с самоедами действительно жили «за Югорской землей», в районе, в котором впоследствии (в XVI в.) была построена Мангазея. Свидетельства своего пребывания в этих местах в отдаленные времена *моӈкаси* и *бай* оставили не только в преданиях

---

[1] Архивные записи Г. Д. Вербова. Архив Инст. этнографии АН СССР (Ленинград).

[2] Архивные записи Г. Н. Прокофьева. Там же.

[3] M. A. Castren. Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprache. St.-Petersb., стр. 38.

[4] Архивные записи Г. Н. Прокофьева. Те же сведения в работе Б. О. Долгих, цитированной выше.

[5] Д. К. Анучин. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Тр. Московск. археолог. общ., 1890, т. XIV, стр. 230. — Даны обширные комментарии к сказанию и его варианты. Бахрушин относит это сказание к первой четверти XVI в.

[6] В различных вариантах сказания даны различные написания этого названия: *малгонзеи*, *молгоньзеи*, *молгозіи*, *монгазие*, *монгозеи*.

[7] Различное звучание зависит от различия языков энецкого и нганасанского и говоров внутри энецкого диалекта.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

нынешних насельников этого района — селькупов (в преданиях селькупов упоминаются войны с *баями-ваями*), но и в топонимике Тазовского района. «Так, название Мангазея происходит от слова *моӈкасийа*, т. е. земля рода Монкаси», — пишет Г. Н. Прокофьев.[1] Названия двух притоков реки Турухана — Верхней и Нижней Баихи — происходят от слов *Бай-яха* 'река рода Баев'. В Тазовском районе имеется местность, называемая *Вай-лаптее* 'равнина ваев'.

Ряд доказательств пребывания указанных групп энцев на реке Таз находим в фамильных названиях современных нам тазовских и баишинских селькупов. Среди фамильных названий селькупов, свидетельствующих о существовавших некогда связях между селькупами и энцами, можно указать на фамилию «Мандаков» баишинских селькупов (по-селькупски *куп* 'человек', *мандокуп* 'человек рода Мандо'). Встречающаяся на р. Таз фамилия «Полин» широко распространена среди *моӈканди*, живущих по Енисею, и звучит там как «Болин». Об этом упоминают Кастрен,[2] Прокофьев, Долгих. Упомянутый выше иганасан Лебедь Туруптэ указывал, что Болиных называют *пя вай* 'лесные ваи'. Среди тазовских селькупов встречается фамилия «Чекурмин» (Текурмин), носители которой до сего времени считают себя принадлежащими к роду *моӈкаси*.

О том, что энцы не являются аборигенами занимаемых ими ныне территорий, а являются пришельцами с юго-запада, писал еще Кастрен. «Несколько десятилетий тому назад они (энцы, — *Е. П.*) зимовали около Хантайки и приносили свои подати в это зимовье. О карасинских самоедах известно, что они прежде кочевали около Карасина зимовья; что же касается до орды Бай, то следы пребывания ее в окрестностях Туруханска ясны в названии реки и села Баихи. Есть замечательное историческое предание о том, что орда Могадзии (по Фишеру Моказе) кочевала во время завоевания Сибири по р. Тазу. Это вместе с прежним пребыванием орды Баи на Баихе заставляет думать, что племя Тавги, к которому должно причислить и енисейских самоедов, прежде распространялось более на запад; то же было и с юраками и встречающимися по Енисею ветвями южного самоедского племени».[3]

Старики энцы помнят и рассказывают, что на левом берегу Енисея прежде жили *мандо*, *вай* и *монкаси*. Их «прогнали войной» ненцы, пришедшие не то с Таза, не то с Оби (с юга и с запада). Энцы ушли в двух направлениях — на восток и на север. По словам стариков, в тундре, в районах рек Хеты и Танамы, находят на земле *мандо хан* — энецкие нарты с высокими копыльями.

Селькупский военный фольклор изобилует описаниями стычек с *кэлык* — ненцами и ваями. В селькупских преданиях стычки с ваями и ненцами всегда кончались победой селькупов.[4]

Приведенные выше сведения о том, что земли, ныне занятые селькупами, ранее принадлежали энцам, показывают, что стычки и победы, описанные в фольклорных произведениях селькупов, не являются вы-

---

[1] Архивные записи Г. Н. Прокофьева.

[2] M. A. Castren. Reisenberichte und Briefe aus den Jahren 1845—1849. St.-Petersb., 1856, стр. 248.

[3] Там же, стр. 246.

[4] Для объявления войны между самоедскими группами (энцы, ненцы, селькупы) практиковалось следующее: желающие объявить войну пускали в оленье стадо противника быка с нарисованными на его боку изображениями лука и стрелы. Ненцы или энцы, найдя в своем стаде такого оленя, по меткам узнавали, кто собирается с ними воевать, и готовились к войне.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

мыслом, а имеют в основе реальный исторический факт — продвижение селькупов с запада на восток под давлением передвигавшихся на восток угров и русских, занятие селькупами территорий ненцев и энцев.

Встреча селькупов и энцев произошла уже в условиях двух сформировавшихся в различных исторических условиях самоедских групп, вобравших в себя разные аборигенные компоненты. Энцы являются единственной самоедской группой, знающей селькупов, имеющей для них особый термин *банку* 'ямные люди'. Видимо, знакомство с ними явилось результатом как военных стычек, так и мирных связей в прошлом. В названии «ямные люди» отразилось воспоминание энцев о зимних селькупских землянках.

Брачные взаимоотношения самоедских групп ненцев и энцев в 30-х годах нашего века были таковы: ненцы не брали энок в жены, энцы же женились на ненках. Ненцы не знали энецкого языка (*мандо вада*), иногда лишь понимали его, а энцы (*мандо*) все знали ненецкий язык, по причине частых браков с ненками. Нганасаны и энцы вступали в брак между собой, но редко.

Энецкий язык считается диалектом ненецкого языка (как и нганасанский) и в типологическом отношении всецело примыкает к этому языку (а также к нганасанскому диалекту). В отношении синтаксиса энецкий диалект не имеет отличий от ненецкого языка. В отношении лексики он занимает промежуточное положение между ненецким и нганасанским языками.

Внутри энецкого диалекта различаются говоры группы *мадду* и групп *бай* и *моггодди*. Особенно различна фонетика этих говоров. Так звук *ф* (имеющийся и в нганасанском диалекте) и *ɬ* характерны только для группы *мадду*. В говоре *бай* звук *п* соответствует звуку *ф* в говоре *мадду*, а звук *р* — звуку *тл* того же говора. Это видно наглядно из приведенного примера:

	Бай	*Мадду*
'снег'	— *сира*	— *сиɬа*
'наст'	— *нара*	— *наɬа*
'парка'	— *паггэ*	— *фаггэ*
'бубен'	— *педди*	— *фендир*

Не имея возможности даже кратко характеризовать энецкий язык со стороны его лексики и открывающиеся через нее связи с другими самоедскими языками, считаем важным упомянуть о связах с языками иных групп. Как пример укажем на почти полное совпадение личных местоимений 2-го и 3-го лица ед. ч. в энецком (говор бай) и кетском языках.

	Бай	*Мадду*	Кетский
2-е л. ед. ч.	*у*	*тоди*	*у(г), у(к)*
3-е л. ед. ч.	*бу*	*нитода*	*бу*

II

В основе прежних религиозных верований энцев лежали анимистические представления.

Главным божеством у энцев считался *Нга* [1] (ненецк. *нум*, селькупск. *ӈум-ном*, нганасанск. *ӈуā*).[2] В отличие от представлений селькупов о бо-

[1] У ненцев Большеземельской тундры *Нга* или *ӈылеко* — главное злое божество.

[2] В настоящей статье везде, где мы располагаем материалом, мы даем сравнительные термины на языках других самоедских народов, а также сравнительный

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

жестве *нум*, представление энцев о *Нга* мало связывалось с почитанием неба.[1] *Нга* был более персонифицирован, его отношения к смертным людям более определенны, круг его деятельности представлялся очень широким и ясно очерченным. По представлениям энцев, *Нга* являлся хозяином и над людьми и над природой, он решал сам, когда дать людям хорошую погоду для промысла, «так как если давать такую погоду все время и часто, люди быстро выловят всю рыбу и зверя и впредь ничего не останется». Энцы верили, что *Нга* посылал людям сны, чтобы они знали, что их ждет в будущем, но так как, по их понятиям, люди сами не могли понять божьих слов, то их толковали им шаманы. По верованиям энцев, *Нга* «шевелил» землю, и тогда люди видели миражи. Насколько поразительны миражи на Ямале, красочно описывал Евладов (экспедиция 1927 г. на Ямал).[2]

Энцы называли *Нга* также *дьирепонде* (ненецк. *йилемберт*) 'хозяин жизни, оленей' и были убеждены, что находился он на «последнем из семи небес».

Согласно верованиям энцев, у *Нга* имелась жена *Дья меню'у*,[3] которая растила травы, ведала рождением детей и находилась «на первом круге под землей» (схожа с образом *Ылында кота* у селькупов).[4] Считалось, что она помогала женщинам при родах, охраняла детей. Ее изображение имелось у каждой женщины. Женщина-мать в моменты болезни ребенка вешала над его головой изображение «ма́тери земли» — *Дья меню'у*. Предполагалось, что *Дья меню'у*, обитая на земле, была в постоянной связи с *Нга*, т. е. бывала и на небе, и когда она гуляла по небу, люди на земле видели радугу. Радуга, по представлениям энцев, это узорчатая кайма меховой одежды *Дья меню'у*. Называется радуга по-энецки *нга̄ падде* (*панда*) 'божий подол' (ненецк. *нув(м) пан*; нганасанск. *ңуа̄ хфанту*).

Энцы верили, что у *Нга* были дети. Старший его сын *Тодоте'* считался главным злым божеством (по-ненецки *Нга*, в Большеземельской тундре — *ңгылека*). В записях Г. Д. Вербова существует упоминание, что *Тодоте'*, по представлениям энцев, был прежде человеком. Они верили, будто *Тодоте'* питался людьми, их кровью (мясом), охотясь за ними так же, как люди охотятся за животными. Энцы полагали, что его отец *Нга* и мать *Дья меню'у* указывали *Тодоте'* на тех людей, которых они определяли ему в пищу; это не обязательно были старые люди, *Тодоте'* похищал и молодых. Иногда прожорливому *Тодоте'* нехватало тех жертв, которые были указаны ему родителями, тогда он обращался к матери, она отправлялась на небо к своему мужу *Нга* и просила его опять указать людей «сыну на еду». Считалось, что в охоте за людьми *Тодоте'* помогали многочисленные подвластные ему духи *амукэ* (ненецк. *ңылеку*) и что помощницей его являлась также *Сяданга* (ненецк. *Парнэ*, нганасанск. *Хфорнге*), которую энцы, так же как и нганасаны, представляли себе в виде чудовища без головы, с глазами на груди.

этнографический материал. Селькупский материал по религии опубликован в статье Е. Д. Прокофьевой «Селькупский шаманский костюм» (Сб. МАЭ, XI, 1949), нганасанский и ненецкий материалы, как указывалось выше, приводятся по полевым записям Г. Д. Вербова и Г. Н. Прокофьева (Архив Инст. этнографии АН СССР).

[1] Однако первоначальное значение *нга* 'небо' открывается в современном термине для видимого неба — *нга нара* 'неба мездра', т. е. внутренняя сторона неба.

[2] Архив Инст. полярного земледелия (Ленинград). См. отчет Евладова.

[3] По-ненецки *йа небя* 'мать земли'.

[4] Е. Д. Прокофьева. Селькупский шаманский костюм. Сб. МАЭ, XI, 1949.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

Существовало мнение, что *Тодоте'* насылал на людей болезни, незаметно вдувая в рот человеку во время сна или в иное время свое дыхание, в результате чего человек заболевал. Считалось, что если этот человек был предназначен самим *Нга* на съедение *Тодоте'*, тогда ни один шаман его не мог вылечить; камлая, шаман «узнавал», что больной «указан богом», откладывал бубен и отказывался от дальнейших попыток лечения. При этом не говорил прямо, что больной обязательно умрет, а говорил: «Я не могу, поищи другого (шамана)».

Иногда причину болезни представляли себе иначе. Верили, что *Тодоте'* сам или через своих помощников — *амукэ* вселял в человека болезнь в виде червя (ненецк. *халы*), которого шаман, при умении, мог вынуть, и тогда человек поправлялся.

Больной, веря всему этому и желая откупиться от смерти, приносил в жертву *Тодоте'* оленя. Если жертвенный олень, в то время когда его душили, дергался в конвульсиях, это означало, по представлениям энцев, что олень был «угоден» *Тодоте'*, который принял жертву и уже тащил ее к себе; если же жертвенный олень быстро, без конвульсий, умирал, это означало, что *Тодоте'* его не принимал. В этом случае, как верили энцы, человек должен был обязательно умереть.

Согласно верованиям энцев, у *Нга*, кроме *Тодоте'*, имелись и младшие сыновья — братья *Тодоте'*; это были многочисленные *кихо* (ненецк. *хэхэ*, нганасанск. *койка*). Среди них отмечались более почитаемые «хозяева» священных мест, мольбищ, «сносившиеся» непосредственно с *Нга*, и менее значительные, имевшиеся у каждой семьи, у отдельного энца (а также ненца). В соответствии с этими верованиями больной человек приносил жертву *кихо*, чтобы те просили за него перед своим братом *Тодоте'* «оставить его (больного)». Полагали, что иногда им удавалось уговорить *Тодоте'* и человек выздоравливал. Если же больной не выздоравливал, то считалось, что *Тодоте'* не хочет оставлять намеченную жертву; тогда *кихо* обращались непосредственно к *Нга*, просили его спасти человека, и *Нга* приказывал *Тодоте'* «оставить больного». В этом случае, думали энцы, *Тодоте'* незаметно «вынимал из больного свое дыхание»' и человек начинал поправляться. Считалось, что когда больному становилось лучше и он мог выходить из чума, на улице *Нга* своим дыханием сдувал с него нечисть, оставшуюся от прикосновения *Тодоте'*, и человек полностью выздоравливал. По представлениям энцев, *кихо* — духи «верхнего мира», доброжелательные людям, — были подвластны «верхнему» божеству — *Нга*.

Им противопоставлялись злые, подвластные *Тодоте'* духи *амукэ*, жившие, по мнению энцев, под землей. Но не всегда так было, рассказывают энцы. По их верованиям, в очень давние времена под землей никого не было, все *амукэ* жили на земле, но они убивали очень много людей и *Нга* послал с неба доброго духа *кихо* и через него передал, чтобы *амукэ* переселились под землю и жили там. В представлении энцев, между *кихо* и *амукэ* шла непрерывная борьба, но в конечном счете победа должна быть одержана добрым началом, ибо *Тодоте'* являлся подчиненным *Нга*.

Кроме этих духов, подчиненных *Нга* и *Тодоте'*, в мире, по представлениям энцев, существовали самостоятельные духи, которые могли быть и добрыми и злыми. Это «духи-хозяева»:[1] дух-хозяин воды (энецк. *бидо бемо*, ненецк. *йнд йерв*), дух-хозяин леса (энецк. *мугго бемо*, ненецк. *пэдара йерв*), дух-хозяин гор (энецк. *пу бемо*, ненецк. *пэ йерв*). Своих

[1] Их никогда не называют ни *кихо*, ни *амукэ*.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

хозяев, в представлении энцев, имели и страны света: *уму дя кора* (ненецк. *ӈэрм сэй хора*) считался хозяином севера; *дядепеде дья кора* (ненецк. *ийба сэй хора*) — хозяином юга. Относительно хозяев стран света существовало такое предание.

В давние времена один из сыновей юга — Молния — женился на дочери севера. Потом он умер. Жена его ушла обратно к отцу. Другая Молния (сын юга) пришел свататься к ней. А север не хочет отдавать дочь. Братья этой Молнии вместе с отвергнутым женихом все ездят к нему на нартах по небу и просят дать дочь в жены брату. Оттого и происходит гром. Сыновья севера отгоняют надоевших сватов, сердятся, кидают в них тучи, тучи сталкиваются друг с другом.

По верованиям энцев, эти духи-хозяева могли выполнять приказания *Нга* — помогать человеку, но могли и вредить ему, если человек их не почитал, не угождал им, поэтому перед тем или иным промыслом, по мнению энцев, необходимо было принести жертву (энецк. *каддо*, ненецк. *хана*, *ханопась*) духу-хозяину той стихии, от которого зависел промысел. Часто энцы на своих священных нартах (энецк. *нгае кан*, ненецк. *хэхэ хан*) имели изображения духов-хозяев стихий. Им приносили жертвы, убивая оленей. К духам этой категории относился и дух-хозяйка огня. Местом обитания ее в каждом чуме считался один из главных шестов в чуме — *симзы* (рис. 1). Иногда на этом шесте делали (вырезали) изображение духа-хозяйки огня. Наверху шеста укрепляли изображение птицы *минлей*, которая «связана» с огнем чума, с «небесным огнем» — солнцем. Этому шесту приносили жертвы, мазали изображения духа огня кровью, жиром. Каждый вечер женщины перед сном окуривали этот шест дымом сжигаемого вереска или жира дикого оленя. Сменяли шест через семь лет, по указанию шамана. Старый шест отвозили на священное место — мольбище. Место в чуме сзади *симзы* считалось священным. Как отмечается в фольклоре, энцы верили, что если дети, по неразумению, повредят *симзы*, то это влечет многие беды для всех обитателей чума. С огнем были связаны многочисленные запреты и приметы. Например, горящий костер воспрещалось мешать железом, в огонь нельзя было плевать, и т. д. Практиковалась клятва на головешке, клятва с «прокалыванием» огня железом. При разделе семьи «делили» также и огонь, т. е. горящие головни.

По верованиям энцев, для распоряжения ветрами *Нга* поставил птицу, носящую название «большой *минлей*», у которой по бокам имелось по семь крыльев. Изображение такого семикрылого *минлея*[1] ставили на священном жертвенном месте (ненецк. *хэбыдя*) в виде деревянного *дьяля пя* ‘солнечного дерева’ с семью зарубками по бокам. *Минлей*, по верованиям энцев, являлся одним из старших сыновей *Нга* и представлялся в виде птицы, а иногда и в виде человека.

По старым представлениям энцев, на «первых кругах» неба жили также и «небесные люди» (энецк. *нга каса*, ненецк. *нум’ хасава*), которые, так же как и люди на земле, владели многочисленными оленями, имели своих шаманов. Некоторые из этих «небесных людей» считались энцами «хозяевами» примечательных местностей. Например, существовало представление о *Тири салэ вэсако* — старике, будто бы живущем на небе, над «облачным мысом» *Тири салэ*, и являющемся его «хозяином». На этом «мысе», полагали энцы, имелось жертвенное место, где ему приносили жертвы. Этот мыс считался *хейбыди’я* ‘святой землей’. По своей природе

[1] Энцы пару крыльев птицы считают одним цельным крылом. Поэтому *минлей*, имеющий по семи крыльев с каждого бока, и называется семикрылым, а не 14-крылым.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

«небесные люди», являющиеся «хозяевами» примечательных мест, видимо, представлялись энцам близкими к духам-хозяевам стихий, стран света.

Кроме перечисленных духов, у энцев существовало представление о злом существе — женщине Тыси, которую, по преданию, в давние времена сжег один герой энец Нахутодде из рода вай. Считалось, что впоследствии она ожила. Предание гласит, что при сожжении Тыси из ее тела летели искры, которые превратились в мошек и комаров. Подобное существо имелось и в представлениях нганасан, которое называлось *сихи ейнги'а* и считалось дочерью злого духа; оно также, по верованиям нганасан, было сожжено, затем воскресло и послало людям в наказание за свои страдания комаров и оводов.

Аналогичное предание о сожжении богатырем Альба злой Хосядам, жены Еся, имелось у кетов. У селькупов в одной из сказок о подвигах Ичи тоже говорится о сожжении злого духа и о появлении комаров из искр от костра.

Кроме вышеперечисленных духов, в верованиях энцев видное место отводилось древним существам, не причислявшимся к духам. Эти существа представлялись похожими на людей, они были будто бы в древности действительно живыми людьми; называли их *си'ите* (ненецк. *сирти*, нганасанск. *сихиртся*). Существовало мнение, что жили они неглубоко под землей и владели там стадами мамонтов. По представлениям энцев, под землей имелись еще семь земель, причем «древние люди» *си'ите* жили на первой земле; небом им служила наша земля, солнце и луна светили и для них сквозь землю и воду.

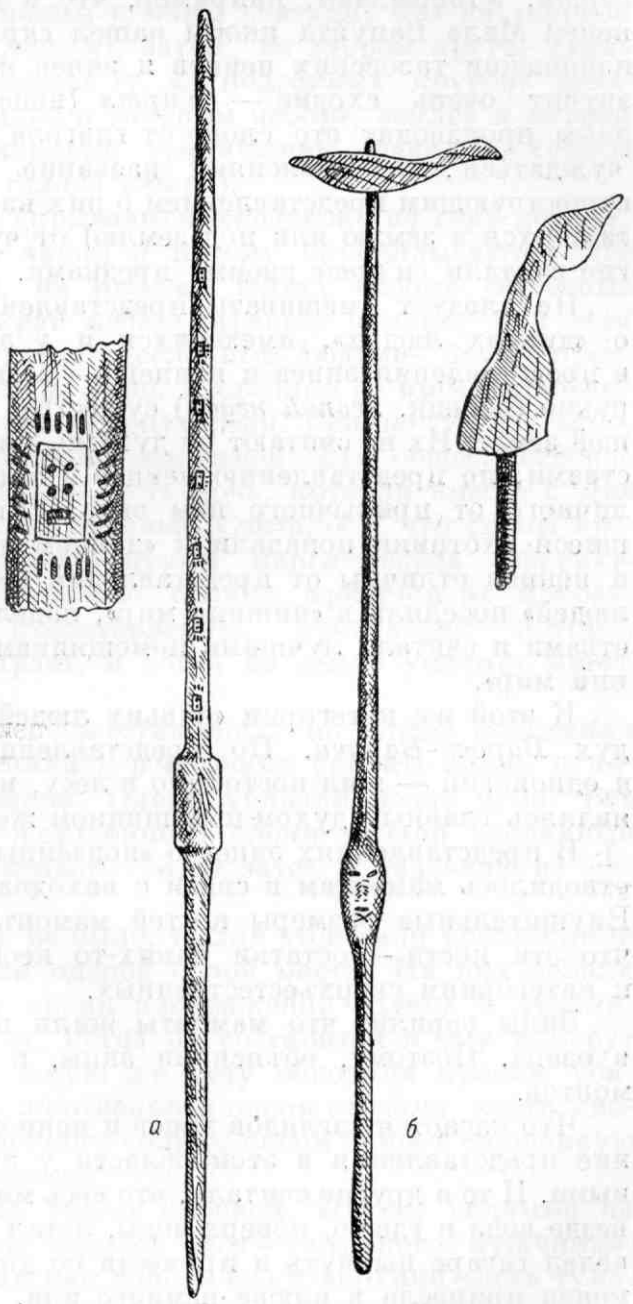

Рис. 1. Один из шестов чума — *симзы* — с изображением духа огня (*а*) и *минлеем* — солнечной птицей (*б*).

Считалось, что глубоко в толще земли жили еще и другие *си'ите* — те, следы которых энцы будто бы находили на земле. Верили, что эти существа боялись солнечного света, но выходили иногда на поверхность земли. Культ подземных существ был распространен и у ненцев. Один из ненцев, Пирчи, рассказывал Г. Д. Вербову, что у оз. Тамбейто будто бы есть несколько *сирти мя* 'домов сирти' с костяками

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

сирти, причем, по словам Пирчи, черепа у них значительно больше, чем у простых смертных.

Ненцы уверяли, будто некоторые из них видели *сирти*. Называют ненца Майи Саландера, который «видел» *сирти* в юности (в 1936 г. ему было 90 лет); указывают на находки предметов, якобы принадлежащих *сирти*. Утверждают, например, что в 1935 г. у оз. Мудрака-то (Ямал) ненец Малэ Вануйта якобы нашел *сирте йезя* 'железо сирти'.[1] В произношении тазовских ненцев и энцев название этих «подземных людей» звучит очень сходно — *си'иртя* (ненецк.), *си'ите* (энецк.). Ненцы и энцы производят это слово от глагола *си'ирте*, что значит 'уклоняться', 'чуждаться', и объясняют название мифических «подземных людей» существующим представлением о них как о «людях, уклонившихся (спрятавшихся в землю или под землю) от чуждых пришельцев». И те и другие считали *си'ирте* своими предками.

Не следует смешивать представления о *сирти* с представлениями о «дивьих людях», имеющихся и у энцев и у ненцев. «Дивьи люди», в представлении энцев и ненцев, — безголовые (ненецк. *нгэваседа*), однорукие (ненецк. *нгопой нгуда*) существа, которые жили далеко, но на нашей земле. Их не считают ни духами, ни божествами, ни чудесными существами; по представлению ненцев и энцев, это люди особой породы, отличного от привычного нам вида. Существует поверье, что заблудившиеся охотники попадали к «дивьим людям». Эти представления энцев и ненцев отличны от представлений селькупов, которые таких «дивьих людей» поселяли в «нижний мир», наделяли их особыми чудесными свойствами и считали лучшими помощниками шамана при камлании в «нижний мир».

К этой же категории «дивьих людей» относится, повидимому, и злой дух *Варочи-Баручи*. По представлениям энцев, *Баручи* — однорукий и одноногий — жил постоянно в лесу, играл большую роль в шаманстве, являясь главным духом-помощником женщин-шаманок.[2]

В представлениях энцев о «подземных существах» определенное место отводилось мамонтам в связи с находками скелетов и костей последних. Внушительные размеры костей мамонта порождали, очевидно, мнение, что эти кости — остатки каких-то необычайных существ, относящихся к категориям сверхъестественных.

Энцы верили, что мамонты жили под землей, но иногда выходили в озера. Поэтому, объясняли энцы, в озерах находят часто кости мамонтов.

Что касается взглядов энцев и ненцев на вселенную в целом, то прежние представления в этой области у энцев и ненцев были очень сходными. И те и другие считали, что весь мир сотворил *Нга*, что вначале была везде вода и где-то, поверх воды, летал *Нга*, а при нем была гагара. *Нга* велел гагаре нырнуть и принести со дна ил. Гагара долго ныряла и наконец принесла в клюве немного ила. Из этой крошки ила, по верованиям энцев и ненцев, *Нга* и создал землю, которая не всегда была большой, а росла постепенно. Эта легенда очень схожа с хантыйским преданием о сотворении мира Торумом. Согласно этой легенде, над землей вращается небесный свод, к которому прикреплены луна и солнце.

---

[1] Архивные материалы содержат рассказы о *сирти*, записанные от ненцев. Подобных энецких рассказов не имеется. Это объясняется, вероятно, кратковременностью пребывания авторов записей у энцев. Существующая у ненцев и энцев терминология и представления об этих «людях» полностью совпадают.

[2] Е. Д. Прокофьева. Энецкий шаманский костюм. Сб. МАЭ, т. XIII, 1951.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

Укреплены они, как гласит легенда, на седьмом небе, ибо небеса (как и земли) энцы также делили на семь кругов. По представлениям энцев, на «верхнем небе» («земле»)[1] также бывает зима, снег; когда там наступает зима, снег сыплется и на нашу землю, а когда на «верхнем небе» («земле») тает снег, то у нас идет дождь.

Характеристика воображаемого «населения» небес скупа. Что касается «подземного мира», то ненцы и энцы считали, что на «первой земле» живет «мать земли» (*Дья меню'у*), затем, во втором круге, *амукэ* и *си'ирте*; население других «земель» (т. е. подземных кругов) неизвестно. Считалось, что между землей и «первым небом», землей и первой «подземной землей» лежат одинаковые граничащие «ледяные хребты и земли» (ненецк. *салаба хой* и *салаба сэхери*).

Считалось, что солнце и луна скрываются ежедневно из глаз потому, что небеса слегка вогнуты (как чаша) и потому опрокидываются. По представлениям энцев и ненцев, на небесах живут особые «небесные люди» *Нга каса*. Где-то далеко край неба упирается в море,[2] а в этом море есть и другие земли — острова, населенные людьми. Земля представлялась энцам и ненцам плоской, лишь посредине ее имеется возвышенность, с которой в разные стороны текут реки. Солнце (энецк. *кайя*, ненецк. *хайер*) представлялось энцами женщиной. Это общесамоедское представление. У солнца, верили они, есть дочь, которая вместе с *Дья меню'у* ('мать земли') растит травы, деревья. Считалось, что смены времен года посылает *Нга*. Продолжающуюся много недель северную ночь энцы объясняли тем, что зимою солнце прячется от мороза. Солнечное затмение, по их представлению, происходит потому, что солнце само временно умирает, и тогда на земле умирает много людей.

У энцев и ненцев солнце не обожествлялось, но следы почитания солнца в древние времена сохранились в обычаях убивать оленя в январе, при первом появлении солнца. Оленя убивали возле чума. Все части туши съедались, кровью жертвенного оленя мазали сделанный на лиственнице (энецк. *камо*, ненецк. *харь*) затес и надевали на нее голову оленя.

Если лиственницы поблизости не было, то для этой цели употребляли шест от чума.[3] Солнцу посвящали оленей белой масти. На них делали мету, ножом выстригая на боку оленя изображение солнца с лучами. Убивали такого оленя лишь тогда, когда он состарится и ему выберут оленя-заместителя. Заместителю такую же мету обводили кровью убитого старого оленя. Мясо убитого жертвенного оленя съедали, кости уносили в тундру. Запрягали посвященного солнцу оленя лишь в священную нарту, арканом его никогда не ловили.

Луна (*дьирий*) представлялась энцам плоской. Пятна, видимые на ней, это, по их мнению, фигура *дьирий каса* — «лунного мужчины», у которого видны только ноги, так как голова его и верхняя часть туловища перевесились на другую сторону луны и скрыты ею.

Звезды на небе, по представлению энцев, — это озера, которые вертятся вместе с небом.

---

[1] Небо является, по представлениям энцев, «землей» для живущих там «небесных людей», так же как и все «круги» под землей являются «землями» для живущих там существ.

[2] Ср. подобные представления кетов. См.: Д. Н. Анучин. Очерки шаманства у енисейских остяков. Сб. МАЭ, т. II, ч. 2, 1914.

[3] Лиственницу или шест называли в таких случаях энцы *кайяпе*, ненцы *йяяя пя* 'солнечное дерево'.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

По прежним представлениям энцев и ненцев, у каждого человека имелись: 1) душа-дыхание (энецк. *бе́дду'*, ненецк. *ийнд'*, нганасанск. *байту'*); 2) душа-кровь (энецк. *ки'*, ненецк. *хэм'*);[1] 3) душа-тень (энецк. *сидокго*, ненецк. *сидан*, нганасанск. *сэданка*); 4) душа-двойник (энецк. *сиддогго*, ненецк. *сидряӈ* и нганасанск. *сидараӈа*).

Душа-дыхание (*бе́дду'*) у человека и животного будто бы находилась в области живота (т. е. грудной клетки и части живота до пупка). Когда человек умирал, считали, что эта его душа уходила к *Нга*, т. е. к верхнему божеству, душа-кровь (*ки'*) к *Тодоте'*, т. е. к злому божеству. Считалось, что у животного, когда его убивали и вспарывали живот, душа-дыхание также уходила к *Нга*, душа-кровь уходила к *Тодоте'*, а душа-тень (*сидокго*) шла к духу-хозяину воды, земли или леса, соответственно тому, к какой стихии принадлежало животное. Существовало убеждение, что души выходили из тела человека различными путями. В тех случаях, когда вспарывали живот умирающего или умершего (ранение, вскрытие и т. д.), то души выходили через живот. Если же живот не вспарывали, души выходили через рот, разносились ветром туда, где им надлежало быть. Если же рана, от которой умирал человек, была небольшая, то считали, что души его также выходили через рот.

Следовательно, по представлениям энцев и, повидимому, судя по имеющейся терминологии, ненцев и нганасан, живой человек обладал сложной душой, при жизни объединенной в его теле. Это представление отражало два основных признака живого — дыхание и живую кровь. Отсутствие дыхания и обескровливание организма означают смерть. После смерти эти два основные признака резко разделялись. Представляли, что дыхание, как нечто легкое, невидимое, шло вверх к небу, к богу, кровь же уходила вниз, в землю, вместе с телом умершего, съедалась *Тодоте'* и его слугами.

Предполагали, что душа-тень (*сидокго*) после смерти человека жила в течение семи лет около родных в чуме или бродила по своей вотчине, а по прошествии семи лет она тоже умирала.

Считалось, что душа-двойник (*сиддогго*)[2] уходила в мир предков и часто посещала родных во сне. Двойник мог, как полагали, придя во сне, соблазнить душу живого родственника уйти с ним в мир предков, и тогда человек умирал. «Прихода» двойника боялись и принимали меры, чтобы этому помешать. Этой цели служили огниво и оселок и различные домашние идолы. На ночлеге без чума поддерживали ночью под открытым небом огонь, которого будто бы двойник боялся. От прихода двойника охраняли, по старым поверьям, и различные амулеты *пит* (от ненецкого глагола *питарць* 'пугать'). Особенно были распространены в качестве амулетов медвежьи зубы, горностаевые шкурки. Их подвешивали к чумовым шестам над головой спящих. Такую же роль играли медные монеты или кусочки меди, железа или серебра, зашиваемые в замшу и прикреплявшиеся к малице на спине выше лопаток.

У ненецких родов, так называемых родов *хаби*, ведущих свое начало от хантов (например *салáндер*), для умерших, начиная с 7—9-летнего возраста, делали изображение двойника[3] (подобно хантам). Умерший, материализованный таким образом, «жил» в чуме 3 года. Куклу, изображавшую умершего, сажали за стол, укладывали «спать». По проше-

[1] Термин *ки* (ненецк. *хэм*) употребляется применительно только к крови человека. Кровь животного называется по-энецки *буйа* (ненецк. *вэйа*).

[2] Термины для обозначения тени и двойника во всех самоедских языках очень схожи. Особенно в энецком — *сидокго* 'тень' и *сиддогго* 'двойник'.

[3] Без различия пола умершего.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

ствии трех лет изображение двойника помещали в особый ящик и хоронили рядом с телом покойного. Тазовские ненцы через 7—10 лет после смерти старика — главы семьи — делали его изображение, называвшееся *ӈытарма сидаӈ* или *ӈытарма сядей* 'предка тень' или 'предка идол'. Изготовляли его из дерева, тщательно наряжали и держали «вечно» (обычно 3—4 поколения). Иногда его «кормили». Изображение предка возили все время с собой. Богатые приносили ему в жертву оленя. На р. Таз у ненецких родов *хаби* также делали изображение двойника умершего. Вытесывали его из осины, оклеивали берестой, лицо обивали металлом. Деревянную куклу одевали, держали в чуме, постоянно «кормили», клали перед ней нож и табакерку. Богатые оленщики били для изображения двойника ежемесячно (в полнолуние) оленя, а бедные приносили бескровную жертву. Через три года его «хоронили».

Таким образом, двойник через несколько лет становился предком-покровителем семьи и ему приносили жертвы и моления, как и добрым духам. Представления о переселении душ умерших людей в живых у ненцев и энцев не было.

Полагали, что во время зачатия часть души мужчины и часть души женщины сливались воедино и давали начало ребенку. Если у престарелой четы, имеющей детей, новые дети не рождались, ненцы говорили, что «их души и ум ослабели, перешли в детей». Считали, что «старики становятся глупыми».

Смерть близкого человека считалась не только тяжелой личной утратой, но представлялась энцам и очень опасным моментом в жизни всех сородичей умершего. С уходом близкого человека из мира живых открывалась как бы брешь в иной мир, представлявшийся вечной угрозой благополучию всех живых, мир злых духов. Сила доброго начала в мире, по представлениям энцев и ненцев, даже приближенно не была равнозначна силе злого начала. Они считали, что пока среди живущих в чуме никто не умирает, соприкосновение с миром иным, с миром духов, теней, предков, слабое. Стоит же умереть кому-либо (это значит, что его душу утащил *Тодоте*' или его подчиненные или что она ушла по зову прежде умерших родичей), как создавалась связь с тем миром. И эта связь бывала очень длительной, ибо похороны трупа на третий день после смерти не означали еще конец связи с умершим. Верили, что ушли душа-дыхание, душа-кровь, т. е. то, что лично касалось умершего. Но душа-тень и душа-двойник, как полагали, не умирали.

Повидимому, представления о двух последних душах были не ясны и для самих ненцев и энцев. Показательно в этом случае совпадение (иногда не совсем полное) терминов для обозначения души-тени и души-двойника. Но в общем, повидимому, считалось, что душа-двойник умирала только через семь лет,[1] а душу-тень через семь лет шаман провожал в мир теней, к предкам. Все семь лет душа-тень считалась живой, носила имя умершего. По представлению тазовских ненцев, она жила и носила свое имя в течение 15—20 лет и реагировала на поведение потомков. И лишь по прошествии многих лет воспоминание о ней стиралось, связь родственников с миром теней слабела, и душа-тень умершего становилась *ӈытарма хэхэ* (*санӧ*), т. е. сливалась с туманным представлением о массе благожелателей, покровителей-предков.

---

[1] Сроки различными группами самоедов показывались разные — от трех до семи лет.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

В похоронных обрядах сохранились следы тех времен, когда захоронение производилось на деревьях. Об этом говорит захоронение выкидышей и мертворожденных, сооружение чума из сучьев над трупом у энцев *мандо*. Большое количество указаний на захоронение на деревьях дает, как мы указывали выше, фольклор южносамоедской группы (селькупов), где прямо говорится о том, что труп сажали на кедр, иногда на лиственницу, но никогда на березу.[1]

Подготовка к похоронам умершего человека сопровождалась различными обрядами. Умершего человека энцы обмывали и одевали.[2] Одежда на умершего надевалась цельная, лучшая, продырявливали лишь кончики рукавиц. В пимы стелек не клали; не привязывали к поясу ни оселка, ни огнива, не клали спичек, полагая, что «у них (мертвых) есть в их мире свой огонь». Все узлы на одежде завязывались специальным узлом, употребляемым только для этой цели. Узел так и называется по-ненецки *хальмер йю* 'мертвецов узел'.[3]

У энцев и у ненцев умершего заворачивали в шкуры оленя, на глаза клали кусок красного сукна или окрашенной замши с нашитыми на месте глаз двумя бусинами или бисеринами. Считали, что если этого не сделать, то умерший не найдет, «не увидит» дороги в загробный мир. Затем энцы зашивали труп в кусок материи. В таком виде труп лежал в чуме в течение трех дней,[4] слева от входа. Нюк чума в этом месте слегка приподнимался. На второй-третий день делали из досок гроб в виде ящика (энецк. *лойте*,[5] ненецк. *кемб, тин*), предварительно измерив тело умершего. Гроб сколачивали вне чума, на улице.[6] Делали его предпочтительно из лиственницы, в крайнем случае из ели или любого дерева, кроме березы. Если деревьев и досок свободных не имелось, употребляли доски с пола чума. Скрепляли гроб железными гвоздями. На третий день, когда гроб был готов, начинали разбирать чум. Разобрав, чум снимали, оставляя шесть шестов. В это время ближайшие родные умершего собирали те вещи, которые пойдут с ним в могилу, и приготовляли ему пищу— крошили в посуду кусочками хлеб, строгали чай. Умершей женщине собирали ее кроильный нож, принадлежности для шитья, коробку с посудой (рис. 2). На дно гроба клали запасную пару обуви (считая, что путь в загробный мир далек), поверх нее стелили старые оленьи постели. Наконец выносили из остатков чума труп ногами вперед,[7] клали в гроб, покрывали сверху или берестой или мешковиной и заколачивали крышку. Гроб ставили на нарту, в которую впрягали двух старых быков, и везли на кладбище. Вел нарту с гробом старик или старуха. За этими нартами следовал аргиш провожающих, нарты с едой и одеждой — имуществом умершего. В конце погребального аргиша везли личную нарту умершего с хореем и упряжью.

На кладбище снимали гроб с нарты и определяли направление на север, куда должны были быть ориентированы ноги покойника (указание на то, что загробный мир находится на севере). Этот обычай отно-

---

[1] Самоеды, по словам стариков, прежде не жгли березу даже в кострах, в чуме, что, вероятно, связывалось с представлением о березе как дереве жизни.

[2] Не обмывали и не переодевали лишь самоубийц. Их выносили сразу на улицу и клали на нарты. Хоронили по обычному способу.

[3] Так называемый «бабий узел».

[4] У ненцев обряженный труп сразу выносили на улицу.

[5] Ср. селькупское *латтар* 'покойник'.

[6] Ненцы делали гроб на месте погребения, т. е. на кладбище.

[7] Ненцы выносили труп не через вход, а через отверстие, приподняв нюк чума около того места, где лежал умерший. Чум не всегда переносили на другое место.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

сится только к энцам. У ненцев Большеземельской тундры ноги покойного ориентированы на юг, у таймырских ненцев — на восток. Затем провожающие рыли лопатами могилу (энецк. *пубу'*, ненецк. *хальмер ваңг*), предварительно точно обмерив гроб, так как по обычаю гроб должен был очень плотно прилегать к стенкам могилы. Глубина могилы превышала гроб лишь на 5—10 см.[1] Гроб опускали в яму. Справа в изголовье ставили посуду с пищей и пустую, предварительно слегка ее поломав. Тут же клали топор, предварительно затупив его. Умершей женщине клали скребки для выделки шкур (деревянные ручки от них),[2] колотушку для обивания снега, мужчине — оружие. Все, что клали в могилу, предварительно ломали. Гроб и все сложенные в могилу вещи покрывали сверху нижней покрышкой чума, с которой женщины срезали все завязки. Веревку, которой гроб был привязан к нартам, мелко разрубали ножом покойного и бросали в могилу. Затем могилу засыпали землей. На могиле перевертывали вверх полозьями личную нарту покойного, поломав переднюю поперечину (рис. 3 и 4). Тут же втыкали в землю его хорей, с которого снимали наконечник и бросали. Одного из упряжных оленей покойного, обычно быка, душили тут же на могиле. Часть мяса ели на месте, а остальное или развозили по домам участники похорон или забирала семья умершего. Иногда оленя не душили, а оглушали ударом палки и затем кололи длинными, в два метра, заостренными палками в задний проход, в бок. В этом случае оленя не обдирали и не ели, а оставляли на могиле, не вынимая из него палок. Так убивали двух-трех оленей, но для каждого делали особые палки. Убитый таким способом олень считался *самай*, т. е. «нечистый» (как и сам умерший), равно как и олени, везшие гроб к кладбищу. Этих последних запрягали вновь лишь через год, когда с них слиняет старая шерсть. Одного из двух оленей, привезших на кладбище гроб с покойником, через год убивали на могиле, при этом оставляли на могиле для покойника лишь голову, а мясо увозили в чум.

Рис. 2. Внутренний вид могилы. (Фот. МАЭ, И-1162-159).

Когда похоронный обряд заканчивали, ближайшие родные, повернувшись лицом к могиле, начинали причитать. Это длилось недолго. Затем все поворачивали в обратный путь к стойбищу. При возвращении

[1] Зимой могилу не рыли, гроб ставили поверх земли.
[2] Собственно железный скребок не клали.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

с похорон шли не по старому следу, а на некотором расстоянии, параллельно ему. Пройдя несколько шагов, родные останавливались и, проведя по земле или снегу черту перед собой, прощались. Шаман произносил слова прощания — заклинание. Иногда, отойдя от могилы на достаточное расстояние, провожающие клали поперек пути палку, около концов которой втыкали несколько палочек-вешек. При этом кричали, обращаясь к покойнику и указывая руками на север: «Не приходи по нашей дороге, вон там твой путь». После этого тут же разводили костер и «очищались». Костер из привезенных с собой дров раскладывали женщины. Возле костра садился шаман и камлал с топором следующим образом: он клал топор на дерево, рядом с топором помещал нож. Каждый участник похорон обкуривался дымом головешки или даже проводил

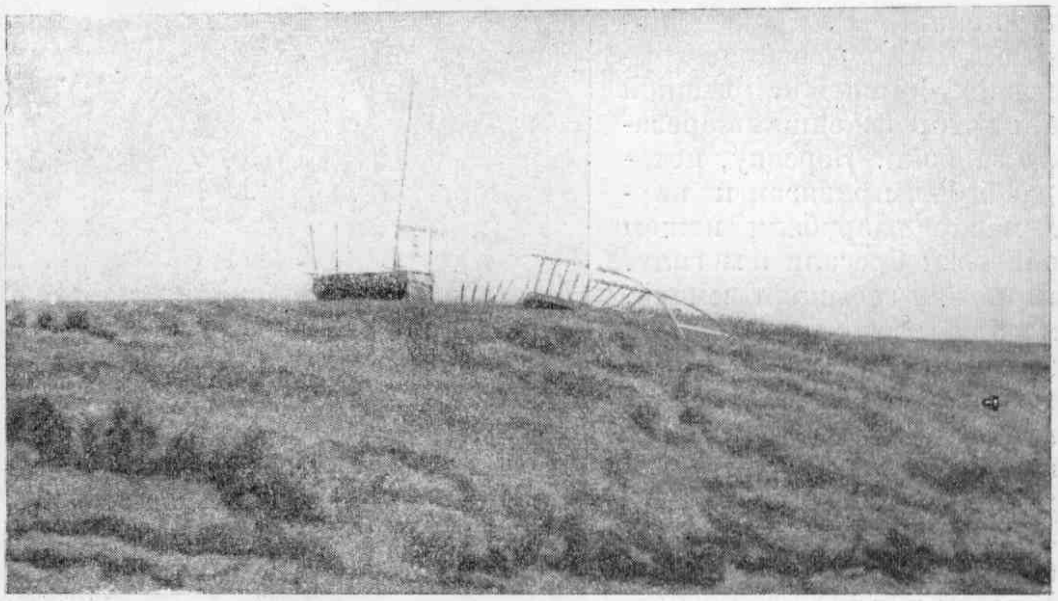

Рис. 3. Ненецкие могилы. (Фот. МАЭ, И-1162-37).

тлеющей головешкой по своей одежде, рукавицам. Затем каждый ударял ножом по топору и садился в стороне. После этого ехали в чум. Впереди всех ехал шаман. При приезде находили чум уже на другом месте. По прежним представлениям энцев, жить на том же месте, где умер кто-либо, было нельзя, так как тогда смерть будет продолжать вырывать людей из этого чума. Около чума разводили вновь костер и обкуривались дымом оленьего сала и опрыскивались «бобровой струей» (шерсть в этих случаях не употреблялась). Так же обкуривали и опрыскивали нарты и оленей — участников похорон. В течение некоторого времени об умершем не упоминали совсем.[1]

По словам старика Масувадай (энца из рода *манду*), в прежнее время энцы сажали покойника на нарты, привязывали к ним в сидячем положении и везли в лес, где и оставляли сидящим на нарте. Над ним делали чум из жердей. Указания на подобные захоронения встречаются и в селькупском фольклоре. Селькупы, как и энцы, делали над покойником чум из хвойных сучьев.

Если не было поблизости леса, энцы делали над покойником подобие настоящего чума, покрывая жерди нюками. В этом чуме оставляли всю одежду, которая была в пользовании умершего, и все его нарты. Уби-

[1] Обряды энецких похорон описаны со слов энца из рода *монканси*.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

вали острыми палками одного оленя и оставляли на могиле целиком, не обдирая шкуры.

Покойник, по представлениям энцев, в течение трех-семи лет «жил» в могиле.[1] В течение этого времени при кочевке или проезде близ могилы, особенно родного умершего, родичи старались не обходить ее с севера, «чтобы не пересечь дорогу покойника». Только после «проводов» покойника через семь лет, след можно было пересекать где угодно, так как считали, что умерший уже ушел в загробный мир.

Через год после похорон энцы приходили на могилу, звонили в колокольчик (повешанный на шесте или хорее), говорили «*мань тадм*» 'я пришел' и больше уже не приходили. Ненцы же проделывали это ежегодно.

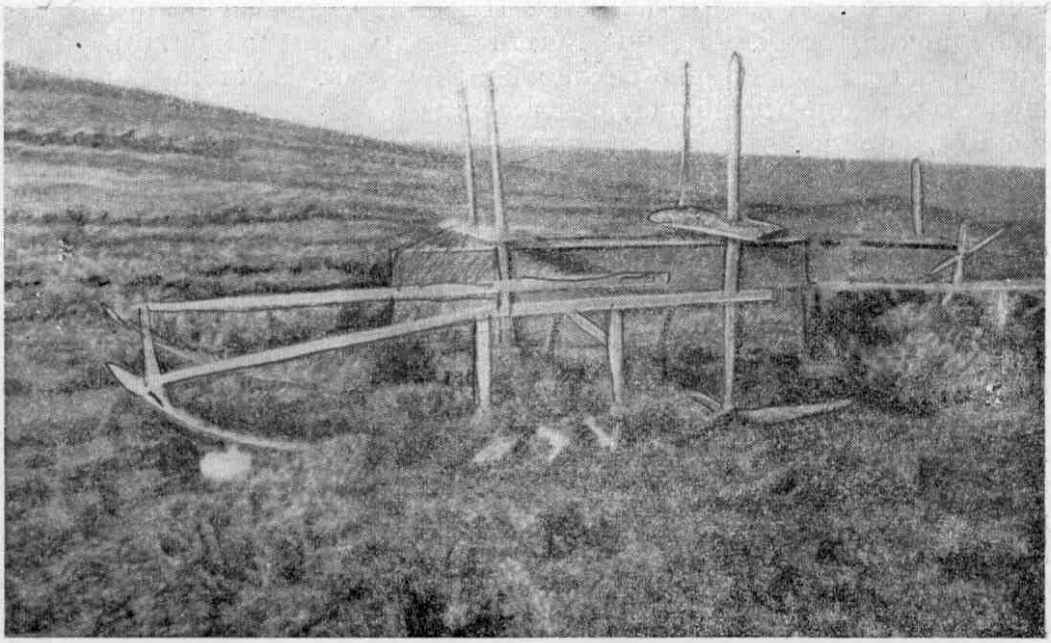

Рис. 4. Энецкие могилы. (Фот. МАЭ, И-1162-52).

Через несколько лет после чьей-либо смерти (обычно лет через семь) родные призывали шамана. Он приходил без бубна, камлал вечером и ночью. При камлании упоминал всю родню покойного и всевозможных животных и птиц, включая оленей, которых покойный убивал при жизни. Упоминая, он говорил про каждого «*нярам дамбим*» 'очищаю', так как они были «осквернены» тем, что прикасавшийся к ним некогда человек — умер. До приезда шамана все живущие в чуме, где умер человек, считались «нечистыми» (*самай*) и не могли касаться священных предметов в чуме, в священной нарте. В это время брать что-либо из священной нарты и касаться священных предметов имел право лишь сын покойного или другой мужчина — сородич, при условии, что в семье имелся мужчина младше его, хотя бы мальчик. Если такового в семье не было, то звали мужчину из другого чума. Младший сын или брат покойного во время обряда проводов покойного (ненецк. *хальмер анор* 'покойника поминки'), во время камлания представлял собой умершего. После камлания шаман указывал теленка (хора или важенку) для жертвы.

[1] Селькупы оставляли в гробу отверстие, чтобы шаман имел возможность общаться с живущим в могиле двойником — тенью умершего.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

Его душили и обдирали около священной нарты. Все вещи, хранившиеся в священной нарте, проносили под теленком или через отверстие в снегу около туши, таким путем «очищая» их. Считали, что после этой процедуры все живущие в чуме становились «чистыми» и могли касаться священных предметов. За первый обряд похорон (сразу после смерти) шаман получал плату — одного песца. За обряд проводов умершего шаман получал старого, беззубого оленя и одну лямку (*са*) из моржевой или коровьей кожи (так как эти животные не считались священными). Лямки из нерпы или морского зайца такому шаману не давали, так как эти животные считались священными (ненецк. *хэбыдярка*).

Через несколько лет, когда дерево гроба начинало разрушаться, любой шаман брал кусочек гроба и делал из этого дерева изображение покойного, которое родные хранили. С покойником, с кладбищем были связаны многие приметы и запреты. Например, нельзя было без надобности одиночке, особенно ночью, итти к *хальмер* (кладбищу), так как верили, что в таком случае можно сойти с ума. Если ночью кто-либо слышал стук около кладбища, считалось, что он скоро умрет; если звенело в ухе, верили, что это говорят умершие.

Упомянем о захоронении выкидышей. Если у женщины случался выкидыш, то она заворачивала его в тряпицу и вешала на дерево или куст. Если не было поблизости деревьев, то женщина втыкала в землю или снег одну или две палочки, на которые и подвешивала на веревке трупик ребенка (рис. 5 и 6), причем привязывала его так слабо, что иногда не успевала женщина дойти до чума, как сверток падал на землю.

Как правило, каждый ненецкий или энецкий род имел свое кладбище. Шаман обычно указывал, куда похоронить умершего, гадая об этом на топоре. Для этой цели топор клали на обрубок дерева рядом с трупом и через лезвие топора шаман «слушал» волю покойника. Если кладбище рода находилось далеко, а сезон был теплый (весна, лето), шаман разрешал хоронить в чужой земле, но там, где уже были раньше захоронены члены этого же рода. И лишь в крайнем случае разрешал хоронить на совсем чужом кладбище. Замужних женщин старались хоронить на земле рода мужа. Если человек умирал на юге зимой (в местах зимних кочевок), то его, за редким исключением, везли весной на место летних стоянок.

Бытовавшие в прежнее время у энцев религиозные представления делали очень тяжелым положение женщины в энецкой семье. Вся деятельность женщины была скована древними запретами, игнорировать которые она не могла, так как верили, что пагубные последствия падут не только и даже не столько на нее, а в большей степени на благосостояние всей ее семьи, на ее мужа, брата, отца. Считалось, что сидя в чуме, занимаясь своим «женским» делом, женщина всем своим поведением влияла на ход, успех промысла мужчины сородича. Малейший промах женщины вызывал «недовольство» окружавших мужчину духов-покровителей, лишал его удачи, мешал проявлению его *йяб* (об этом представлении скажем ниже).

Весь период половой полноценности, т. е. способности к деторождению, женщина считалась существом «нечистым». «Чистой» она считалась лишь до периода половой зрелости и в старости. В эти периоды женщина не была связана бесчисленными запретами, отношения ее к окружающему приближались к таковому у мужчин. Считалось, что в «нечистый» период женщина не только была «нечиста» сама, но легко заражала своей «нечистотой» все ее окружающее, и поэтому малейшее ее прикосновение к мужчине, мужским вещам «опоганивало» их, влекло «недовольство»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

окружающих мужчину духов, с которыми он имел постоянные связи при повседневном промысле.

Средством, устраняющим «нечистоту», считалось окуривание (ненецк. *торапць*). Окуривание производили дымом сжигаемых на железном листе или в посуде различных веществ или иногда просто дымящейся головешкой. Лучшим (сильнейшим) средством признавали сжигание «бобровой струи» или щепотки шерсти бобра. В связи с исчезновением бобров употребляли «заменители». Лучшим из них считался жир из заднего конца прямой кишки оленя (домашнего у ненцев и исключительно дикого оленя у энцев и селькупов). Энцы окуривались дымом и от сожженной собачьей шерсти, так как собака, по их представлениям, считалась «чистой». Ненцы же считали собаку «поганой» и ее шерсть в качестве очищающего средства не употребляли. Сжигали также березовую губу,

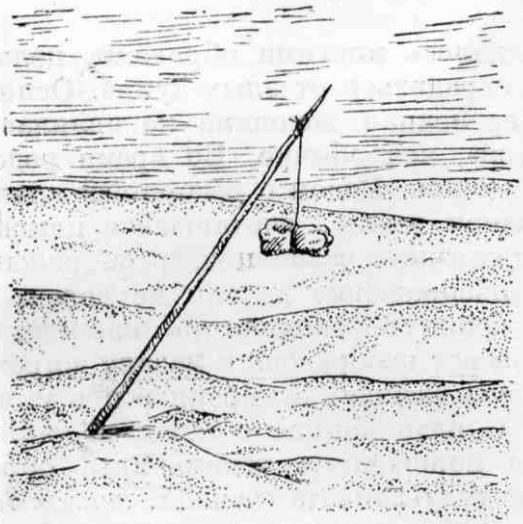

Рис. 5. Захоронение выкидыша.

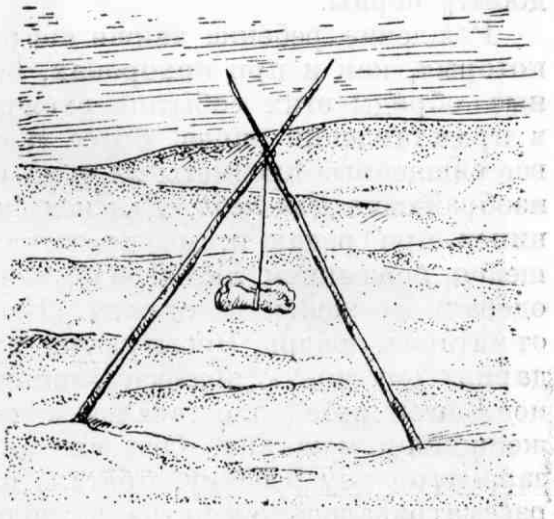

Рис. 6. Захоронение выкидыша.

подшейный волос оленя. Тазовские ненцы, при отсутствии других средств, окуривались, сжигая кусок рыбьей кожи или рыбьей кости. Окуривание практиковали настолько часто, что у каждой девушки и женщины ненки и энки на мешочке (*туча*)[1] был пришит дополнительный маленький мешочек, в котором хранился *торапць* — кусочек жира оленя (домашнего у ненок, дикого у энок). Наступит ли женщина на что-либо «чистое», коснется ли руками чего-либо запретного, сразу, тут же, очищает эту вещь, опалив кусочек жиру. Мужчин окуривали, пронося дым между ногами. Окуриваемый и окуривающий не должны были при этом молчать. Энцы произносили тихо, шопотом «*кар, кар*», то же делали и ямальские ненцы (по словам Евладова).

К железным предметам «нечистота» не приставала. Наоборот, прикосновение к железу считалось очищающим. Так, мелкие предметы для очищения достаточно было пронести несколько раз через дужку котла; на женские пимы, если мужчина должен был взять их в руки, прикрепляли железки. Мужчины носили на пальцах кольца именно с целью защитить себя от «нечистых» предметов. И все же женщина не смела перешагнуть через железные предметы. А через хорей и ружье не перешагивали и мужчины.

---

[1] *Туча* — расшитые мешочки с женскими мелкими принадлежностями (для шитья); ненки и энки носят их постоянно при себе.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

В настоящей статье мы не можем подробно касаться вопросов о запретах, о «влиянии» поведения женщины на промысел мужчины, — эти вопросы требуют специальной работы, но все же приведем несколько примеров. Так, женщина не могла наступить на след медведя, должна была или «снять след» (вместе с землей, со снегом) железной лопатой, или замести колотушкой (для стряхивания снега с чума), так как верили, что иначе ее муж на промысле не заметит медведя и медведь его убьет. Женщина не могла есть сырой «*хейбыдярка халя*», т. е. священную рыбу— осетра, налима, щуку, и никогда не могла резать ее поперек, так как существовало поверье, что иначе муж ее не поймает рыбы, улов будет плохой. Если при сдирании шкуры песца женщина нечаянно обрезала мырку (нос песца), считалось, что в ловушки, расставленные мужем, песец не попадется. Если женщина переступала через след нарты, на которой везли убитую нерпу, считалось, что муж ее на охоте мог не добыть нерпы.

Рождение ребенка также сопровождалось многими обрядами, целью которых, как и при похоронах, было оградиться от злых духов. Основные обряды этих событий схожи. Беременная женщина не являлась, в представлении энцев, более «нечистой», чем обычно. Во время родов все священные предметы из чума выносились. Рядом с роженицей клали изображение *Дья небя, Дья меню'у* 'матери земли', считавшейся помощницей при родах и, по представлениям энцев и ненцев, распоряжавшейся рождением людей. Обычно ее изображение делали из дерева и одевали в женскую одежду. Изображение переходило по наследству от матери к дочери. После удачных родов рот изображения мазали жиром, дарили ему новую подвеску, шили новую одежду. Во время родов у энцев [1] отец ребенка оставался в чуме. С родильницей оставалась также женщина-помощница. Она следила за положением родильницы, обрезала пуповину ребенку, прятала плаценту. Плацента (ненецк. *пенюмяда*) рассматривалась как матка, возобновляющаяся при каждой беременности. Родящая женщина во время родов должна была быть положена лицом к огню, руками должна была держаться за поперечные жерди очага (ненецк. *ти*).

После того как ребенок родился, пуповина обрезана и плацента спрятана, мужчины могли войти в чум (у ненцев). Через день мужчин этого чума (у энцев — отца, присутствовавшего при родах) и женщину-помощницу «очищали». Ненцы Канина п-ова и Большеземельской тундры употребляли для этого березовую губу. Ее жгли и дымом окуривали названных выше людей. У энцев их окуривали дымом жженой собачьей шерсти. Через несколько дней (обычно через семь дней), когда у ребенка отпадала пуповина, «очищали» внутри и снаружи чум, а также нарты. Для этого употребляли ту же березовую губу, а на Ямале ненцы и энцы «очищали» чум паром, водой с богульника. Для этой церемонии кипятили в котле воду, брали лист железа, слегка его накаливали и брызгали пучком богульника воду из котла на лист, или просто обрызгивали горячей водой с помощью пучка богульника (рис. 7).

После того, как пуповина у ребенка отпадет, роженице разрешали встать. Ее также «очищали». Одежду роженицы, ее пимы вместе с отсохшей пуповиной женщина-помощница уносила в тундру и прятала, зарывая в снег, в землю. Роженица мылась настоем березовой губы или богульника (у энцев) и окуривалась. То же проделывали и с новорожден-

[1] У ненцев мужчины и мальчики уезжали из своего чума в соседний. Если поблизости чумов не было, мужское население чума во время родов оставалось на улице.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

ным. После всего этого чум обязательно откочевывал на новое место.

При затяжных родах приглашался шаман. Шаману давали шкурку горностая, которую он прятал за пазуху. После камлания он отдавал ее обратно хозяевам.

Вскоре после очищения и омовения новорожденному давали имя. Обычно имя давала старуха (бабка), старшая женщина в чуме. Иногда давали имя предка, иногда новое. Имя считалось живой частью человека. Существовал обычай не произносить имя человека без особой надобности, дабы оно не стало добычей злых духов и последние не смогли бы, зная его (а значит, владея частью человека), причинить ему вред. Мужчины

Рис. 7. «Очищение» чума, в котором лежит роженица. (Фот. МАЭ, И-1162-130).

не называли женщин своего чума по имени, а звали обычно родственным термином (жена, старуха-бабка, мать и т. д.). Женщины также не называли мужчин по имени. Друг друга взрослые обычно (не называя имени) звали словом «друг» (ненецк. *нями*, *вявэ*).

Человеку давали три имени. Из них последним было русское имя, которое в прежнее время давал священник. Имя считалось занятым и его давать было нельзя, если его носил кто-либо в семье или в ближайшем чуме этого рода. Имя предков отца или деда давали только тогда, когда те уже умерли.

Ненцы с рек Хеты и Танамы давали имя предка только в том случае, если носитель его умер лет 15—20 тому назад. До этого времени имя считалось занятым. Это связывалось, несомненно, с представлением о двойнике, который также являлся владельцем имени и жил после смерти человека несколько лет и лишь потом умирал. Русское имя давали последним и произношение его не так строго табуировалось.

В религиозных верованиях энцев, наряду с анимистическими представлениями, сохранялись более древние магико-фетишистские представ-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

ления. Мы упоминали уже о некоторых действиях женщин — «снимание следа» медведя, запрет обрезать нос добытого мужем песца и т. п., которые относятся к числу магических действий. Приведем еще несколько примеров подобных действий.

Так, при сдирании шкурки песца, обдирающий должен был вырвать глаз песца и съесть его. Предполагали, что тогда живой песец будет плохо видеть и попадет в капкан. Если песец оторвал в капкане лапу, ее не бросали, а хранили, так как считали, что благодаря этому в капкан попадется лапой живой песец. Для вызывания теплой погоды брали обмерзший топор, немного держали над огнем, говоря следующие слова: «*йюбандер танта теча дандер хареэй*» 'тепло поднимется, холод спустится'. В сильную жару сжигали шкурку с шеи гагары, никому об этом не говоря, считая, что этим вызовут ветер с севера, и т. д.

Как интересный пережиток фетишизма отметим бытовавшее у энцев представление об *йав-йаб* мужчины охотника и оленевода. Приблизительно слово это переводится как 'счастье', 'удача'. Считалось, что каждый мужчина имел свой *йаб*. По словам энцев и ненцев, *йаб* есть нечто материальное, находящееся в человеке, так же как и его душа. Но местонахождение его в теле человека не известно. Для того чтобы *йаб* было всегда в благоприятных условиях и могло проявиться, мужчина должен был быть «чистым». Менструирующая женщина в день, когда мужчина из ее чума шел на промысел или начинал работу около чума, должна была сказать ему «*тюку йяля вэвадм*» 'сегодня я плохая' и окуривала его дымом вереска или сала (или он сам себя окуривал). Но *йаб* мог находиться и в посторонних предметах. Так, весной хозяин-оленевод выщипывал у оленей немного подшейного волоса и хранил его в течение года в мешочке. Это был его «олений» *йаб*. У энцев шкурку первого добытого песца хранили весь год, сдавали ее последней, так как это тоже был *йаб*. Привезенную первую добычу (особенно песца) энец не показывал даже членам своей семьи, проносил, спрятав ее под малицу, иначе *йаб* мог уйти.

Таковы были в недалеком прошлом религиозные представления энцев. Как видно из вышеизложенного, имелось некоторое представление о едином существе, устанавливающем порядок в мире, о его власти над всеми остальными существами, будь это смертные люди или духи, находящиеся с ним в различных степенях родства. Существовал немногочисленный пантеон божеств, из которых главными были *Нга*, *Дъя меню'у* и *Тодоте'*; они олицетворяли добро и зло, царящие в мире. Интересно отметить, что в представлении энцев и ненцев главное божество зла являлось в то же время сыном (первым) главного божества добра. То же представление имелось и у селькупов, где *Кызы* — главное божество зла — находился в тесном родстве с божеством *Нум*; у кетов *Хосядам* — божество зла — приходилась женой бога *Есь*.

Главное божество *Нга* (ненецк. *нум*) представлялось не столько божеством добра, ибо не все его распоряжения являлись благом для отдельного человека (например указание на человека как на «еду» для *Тодоте'* и др.), сколько божеством порядка, справедливости и управления. Но главную роль в жизни энца (ненца) играли многочисленные духи, подвластные главным божествам, вмешивающиеся во все мелочи повседневной жизни, строго требующие соблюдения обычаев, запретов.

В жизни самоедов — энцев и ненцев — шаман играл большую роль. Рождение и смерть, жертвы при начале и в конце промысла, болезни, стихийные бедствия, выбор и организация священных родовых и общеплеменных мольбищ, толкование снов, гадание о будущем, розыски

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

украденного, потерянного — все эти события в жизни людей совершались при участии шамана. Повседневная частная жизнь с ее мелкими бытовыми нуждами требовала частого вмешательства шамана. Последний даже указывал хозяйке чума сроки смены главного шеста — *симзы*. Он напоминал сроки жертвоприношений, в случае неудачи в промысле разъяснял и якобы устранял причины неудачи и т. д.

Шаман считался посредником между обществом людей и «жителями иных миров» — божествами, духами, злыми и добрыми. Верили, что некоторые из духов были у шамана в подчинении, другие же являлись его «высокими» покровителями. В прежние тяжелые времена все это делало власть шамана над отсталым народом могущественной.

Шаманский «дар» у энцев (как и у всех самоедских групп) передавался по наследству.

У энцев, ненцев и нганасан имелось несколько категорий шаманов. Этим их шаманство отличалось от шаманства селькупов.

Общий термин «шаман» у ненцев, энцев и селькупов одинаков: ненецк. *тадебя*, энецк. *тадабе*, селькупск. *тэтыпы*. Из общей линии выпадает нганасанский термин — *ӈа*. Кроме общего термина (значение его не установлено), определяющего профессию, существует термин, определяющий сущность свойств людей этой профессии (подобно селькупскому термину для шамана *ӄӱтäптыпылькуп* ‘грезящий человек’). Так, ненецкий термин *сэвнтана* можно перевести как ‘ясновидящий’, ‘грезовидец’, т. е. человек, видящий вещи и явления, недоступные простому смертному. Помимо этих общих терминов, существуют названия, точно указывающие категорию шамана, а тем самым и его функцию. У энцев и ненцев имеются три основные категории шаманов: 1) энецк. *будтодэ*, ненецк. *выдутана*; 2) энецк. *дьяно*, ненецк. *йанаӈы*; 3) энецк. *саводе*, ненецк. *самбана* (энцы эту категорию называют еще *камеро нейроде*).

Кроме этих терминов, относящихся к категориям шаманов, имеются различные иносказательные, образные их названия.

Будтодэ (энецк.), *выдутана* (ненецк.) в то же время имеет еще название *ӈатодэ* (энецк.), *нув’няӈы* (ненецк.), указывающее на то, что своей деятельностью шаман этой категории связан в основном с «верхними» небесными духами (*нув’-ӈа* ‘небо-бог’). Для этой категории имеется иносказательное название *ӈарка кора* ‘большой олень’, *ӈарка тадабэ* ‘большой шаман’.

Шаманы этой категории могли выполнять функции шаманов *дьяно* (энецк.), *йанаӈы* (ненецк.), связанных с «подземным миром», но только в том случае, если они имели для этого особый бубен. Работу шаманов категории *саводе* шаман *будтодэ* делать не мог, так как *саводе* были связаны с покойниками, а следовательно со всем «нечистым».

Шаманы *будтодэ* одни из всех категорий шаманов имели особый шаманский костюм, который ими надевался лишь во время камлания. Весь костюм (кафтан, пимы, шапка) назывался *саморц панны* (ненецк.). У этих шаманов обычно имелся один, реже два бубна, для камлания в «верхний» и «нижний» миры. Одежда и все прочие шаманские атрибуты хранились в священной нарте шамана.

Во время камлания у *будтодэ* имелся в качестве помощника специальный человек *тэтагудэ* (энецк.), *телтана* (ненецк.) или просто знающий энец, который, так же как и шаман, получал плату за свою «работу». Плата помощнику была невелика, обычно дарили рукавицы, кусок мяса. Во время камлания помощник садился слева от шамана. Он вторил песням шамана, грел бубен, держал его и бил в него в то время, когда шаман брал в руки что-либо другое (например жезл-посох).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

В функции шаманов категории *будтодэ* входило лечение больных, причем они лечили особо тяжелые заболевания. Они же предсказывали будущее, глядя на лезвие ножа. Все фокусы-«чудеса», которыми славились шаманы, могли проделывать только шаманы этой категории. Они «стреляли» в себя, «протыкали» себя насквозь хореем, и т. п. Приведем несколько воспоминаний ненцев современников о «чудесах» знаменитых шаманов Ямала.[1]

Отец Янга'Сэр' Пива, ныне умерший, был крупным шаманом *выдутана*. Он мог ходить босыми ногами по остриям вертикально поставленных ножей.

Хэвку Сэр' Пива в районе Хадыте' е -яха позвал к своей больной жене знаменитого шамана Нэркыхы. Когда тот приехал, Хэвку стал греть ему бубен. Бубен никак не нагревался. Тогда Нэркыхы сам взял бубен и сунул его прямо в пламя костра; пламя будто бы расступилось двумя языками, а бубен остался невредим и был готов к камланию.

О «чудесах» шаманов имеется много преданий и легенд. По представлениям ненцев разных районов, лучшими шаманами являлись энецкие шаманы. Выражение *мандо тадебя* звучало как высшая похвала ненецкому шаману.

Энцы представляли себе, что когда шаман *будтодэ* (*выдутана*)[2] камлал в чуме, на мольбище, в это же время на небе камлал «небесный» шаман *кихо тадабе* (энецк.), *хэхэ тадебя* (ненецк.).

Земной шаман только повторял, подражал тому, что на небе «шел и делал» «небесный» шаман. Таким образом, земной шаман являлся по отношению к «небесному» шаману тем же, кем его земной помощник при камлании (*тэтагудэ-тельтана*) являлся по отношению к нему самому. Ненцы так и говорили: «*выдутана хэхэ тадебям тельтамбида*» 'выдутана небесному шаману помогает'. Если в чуме шаман «протыкал» себя ножом, хореем (тюром) или стрелой,[3] он подражал лишь действиям «верхнего» шамана. У земного шамана «тащили» из тела нож, хорей или стрелу помощник и присутствующие; на небе у «небесного» шамана «тащили» нож или хорей *нга каса* (ненецк. *нут'хасава*) 'небесные люди'. Если острый предмет «вытянули» из тела шамана без затруднений, это считалось хорошей для шамана приметой, если же «вытягивали» с трудом, — это было плохо, так как означало, что шаман скоро умрет или сильно заболеет. Повторяя слова и подражая действиям «верхнего» шамана, земной шаман должен был быть очень точным и внимательным, так как оплошность «грозила» ему смертью.

Считалось, что тот «небесный» шаман, которому земной шаман подражал, являлся покровителем шамана *будтодэ*. Полагали, что верховное божество *Нга*, наблюдая действия и слушая песни «небесного» шамана, тем самым видел и слышал земного шамана.

Приезжая к пациенту, шаман *будтодэ* привозил с собой «небесный» бубен. Камлал он вечером, при огне. Перед камланием шаман обязательно ел, а затем надевал костюм и начинал петь. Верили, что на его зов слетались духи-помощники *кихо* (ненецк. *хэхэ*), или иначе *тадето* (ненецк.

---

[1] О «чудесах» энецких шаманов этой категории материалов нет. Но нижеприведенное суждение ненцев о том, что лучшими шаманами считались энцы, указывает, что и среди энцев бывали, вероятно, подобные «чудесники».

[2] Все, что относится к шаманам энецким, равно относится и к шаманам ненецким. Встречающиеся различия всегда нами отмечаются.

[3] Следует обратить внимание, что ненецкие шаманы при «прокалывании» себя не употребляли стрелу, оружием у них был нож и копье хорея, тогда как селькупы и энцы употребляли в этих случаях стрелу.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

тадебцо).[1] Существовало поверье, что эти духи принимали иногда образ человека и проникали в чум через дымовое отверстие, щели, дыры.[2] Предполагали, что они невидимы для всех присутствующих, кроме самого шамана. В представлении энцев и ненцев, духи-помощники иногда подъезжали на зов шамана на нартах, как и люди, иногда же они не спускались в чум, а переговаривались с шаманом сверху, с неба. Духи-помощники считались посредниками между шаманом *будтодэ* и небесным божеством *Нга*. Главными помощниками шамана считались его воображаемые жены — дочери «небесного человека» (*нга каса*), «старика облачного мыса», «небесных духов», и др. Для сношений со своими женами шаманы всех категорий будто бы имели железный половой орган.

Считалось, что прибыв к чуму, духи узнавали, зачем их вызывал шаман. Если духи «говорили», что больной поправится, шаман прекращал камлание и передавал «слова духов» родным. Но случалось, что духи вовсе не являлись на призыв. Это означало, что бог не желает защитить пациента, если он был болен, или не желает открывать ему будущее, если это было целью камлания, и т. п. Существовало убеждение, что если человек был болен и на призывание *будтодэ* духи не являлись (значит, бог не хотел защитить его), то сразу являлся *Тодоте'* или его слуги (*амукэ*), которые караулили человека и рано или поздно забирали его беззащитную душу и увозили ее на длинной нарте к себе, в результате чего человек умирал. Полагали, что в случае смерти облик умершего человека хотя и остается прежним, но это уже труп, «пустая оболочка» (ненецк. *ийндадм*). Иногда считали, что болезнь человека вызывалась червем (ненецк. *халы, сармик*), посланным в тело человека *Тодоте'*. Тогда шаман *будтодэ* делал разрез в месте сосредоточия боли и будто бы вынимал червя. «Видел» червя только шаман.

Распространено было поверье, что иногда шаман сам отправлялся в «верхний мир», — обычно верхом на гусе, лебеде, орле или журавле. Все эти птицы считались духами «верхнего мира». По представлениям энцев, шаман мог летать только на «первое небо». Прежде, говорили старики, шаманы летали и выше. По преданиям, шаманы пробовали летать и на солнце и на луну, но неудачно, так как солнце слишком горячее, а луна не только слишком холодная, но она притягивает людей; жертвой этого явился притянутый луной шаман, видимый там и сейчас,— *дьирий каса* [3] 'месячный человек' (о нем см. выше). «В настоящее время сила шаманов убывает и они не могут делать того, что делали их предки шаманы», — говорили энцы.

При предсказывании будущего *будтодэ* не обязательно бил в бубен. Он гадал, глядя на кончик лезвия ножа, куда как бы слетались духи-помощники.[4] Для каждого из них шаман пел особую песню, но тема песен была общей. За предсказание шаман брал в качестве платы быка

---

[1] Последний термин более общий, им называли всяких духов-помощников и «верхних» и «нижних» миров, тогда как первый термин употреблялся лишь для духов «верхнего» мира.

[2] Ср. селькупские представления о духах-птицах, влетающих при камлании через дымовое отверстие. См.: Е. Д. Прокофьева. Селькупский шаманский костюм. Сб. МАЭ, XI, 1949.

[3] По преданию, он пытался приблизить луну к земле в один жаркий комариный год. Ср. сказку, записанную Кастреном, о споре двух шаманов.

[4] Подобное гадание упоминалось в селькупском шаманском мифе. У ненцев этот прием обозначался термином *савахатанго* (приблизительно 'гадать', 'узнавать'). Ненцы говорили, что «на лезвии ножа шаман, как в зеркале, видит тени событий и вещей». Этот прием употребляли лишь *будтодэ*. См. архивные записи Е. Д. Прокофьевой и Г. Д. Вербова.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

или хора, выбранного им самим из стада пригласившего его хозяина. Шаман прямо указывал: «В твоем стаде есть такой-то олень» (указывал масть, рога и т. п.). Если такого оленя в стаде не оказывалось, другого оленя шаман не брал. Если предсказанное не сбывалось, шаман возвращал плату. За хорошее (желательное) предсказание, если оно сбывалось, хозяин добавлял что-либо к назначенной плате. Если «ответы» помощников-духов были неблагоприятные, шаман говорил об этом не прямо, а намеками, но плату все же брал. За лечение шаман получал оленя, быка или хора, а при лечении женщины получал важенку. В случае если духи-помощники «не хотели» приходить помогать больному, шаман отказывался продолжать камлание и тогда платы не брал.

Шаманы *будтодэ* объясняли любые сны. В случае неудачной охоты шаман «помогал» охотнику. Он камлал с бубном, «узнавал» причину,[1] приказывал делать новое изображение духа (*кихо*), указывал, какого именно.

Будтодэ проводил главные моления-камлания весной и осенью. Ненцы и энцы говорили: «Гусь придет — шаманить будем, гусь уйдет — шаманить будем».

Все перечисленное составляло основные функции категории шаманов *будтодэ* (ненецк. *выдутана*).

Шаманы категории *дьяно тадабе* (ненецк. *йанаӈы*) особой одежды не имели, а имели только бубен. Их функцией, согласно поверью, являлось лечение больных («разыскивание» души, украденной *Тодоте*'), «отыскивание» пропавших оленей и толкование некоторых снов. Считалось, что *дьяно тадабе* «общался» обычно с главным злым божеством *Тодоте*' и его помощниками *амукэ*, вызывая их из «нижнего мира». Камлал он только ночью, при огне.

При лечении больного шаман «вызывал» *Тодоте*' и говорил ему: «Я тебе этого человека не дам». У шамана этой категории были свои «помощники» в этом мире: выдра, медведь и другие животные. Помогали ему и его «жены» — дочери «хозяина» воды, а также *Дья меню'у* 'мать земли' и мифическое существо *Сяданга* (ненецк. *Парнэ*).[2] Когда шаман не мог справиться с *Тодоте*' или *амукэ*, он отказывался помочь больному, откладывал бубен и говорил: «*нив пирсэ*» 'поищи другого'.

Во время камлания *дьяно тадабе* также имел помощника — кого-либо из присутствующих, повторяющего за ним его песни. Считалось, что «отправляясь в нижний мир», шаман использовал как транспортное средство своих духов-помощников — ездил на медведе, песце, горностае, нырял под воду, сидя верхом на выдре и гагаре.

Если требовалось найти потерявшихся оленей, шаман *дьяно тадабе* употреблял прием, называвшийся у ненцев *йилта*.[3] Заключался он в следующем: железная лопата или топор прикладывались к деревянной чашке или обрубку дерева. В тот момент, когда духи-помощники говорили с шаманом, топор или лопата будто бы приклеивались к дереву и крепко держались. Когда же разговор оканчивался, топор (или лопата) легко отнимались от дерева. Тот же прием употребляли и шаманы категории *саводе* при гадании на похоронах (см. выше).

[1] Обычной причиной оказывалось пренебрежение каким-либо запретом, «неудовольствие» духа.

[2] *Парнэ*, возможно, это то же мифическое существо, что *Парыс* у вогул. Можно этот термин расшифровать как *пар-не* 'женщина (хозяйка) вершин' (т. е. гор); *пар* — 'вершина'.

[3] От глагола *йилтангу* (приближенное значение его 'гадать', 'клясться'). Шаманы первой категории этого приема не употребляли. Энецкого названия этого гадания мы не имеем.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

Верили, что *дьяно тадабе*, в частности, «помогали» при тяжелых родах, так как помощницей этих шаманов являлась сама «мать земли» (*Дья меню'у*), посылающая женщине детей, охраняющая женщин.

Шаманы категории *саводе* (ненецк. *самбана*), так же как и *дьяно тадабе*, шаманского костюма не имели, не всегда имели и бубен. Эти шаманы, по представлениям энцев и ненцев, имели дело с «загробным миром», «миром мертвых». Главной функцией шаманов этой категории было отправление обрядов и проводы души умершего в «загробный мир». Главными помощниками шамана этой категории считались дочери *Тодоте'*. Шаманы *саводе* так же, как и *дьяно тадабе*, при гадании применяли прием *йилта* — гадание с топором и деревом.

Если после смерти родича в семье промысел бывал неудачен, *саводе* должен был «исправить» эту неудачу.

За выполнение похоронного обряда *саводе* получал определенную плату — одного песца. Оленей давали лишь по желанию и возможности.

Сферы деятельности перечисленных выше категорий шаманов строго разграничивались. Кроме этих категорий, существовали градации по возрасту и степени обученности шамана.

Предполагали, что каждому шаману определено стать таковым уже при рождении. У новорожденного «избранника» обычно на темени якобы оставалась пленочка, которая, по представлениям энцев и ненцев, являлась символом кожи бубна. Мать ребенка бережно снимала ее и вешала на дерево или на две палочки, воткнутые в землю (или в снег). Такой ребенок, подрастая, будто бы начинал замечать разные вещи и явления, недоступные глазам «простых смертных». Затем, приближаясь к 16—17 годам, он, как говорили ненцы, «немного с ума сходил», начинал петь, спать целыми сутками, ходить, как сомнамбул. Считалось, что к нему являлись *тадебцо* — духи-помощники предка шамана и «принуждали» его к шаманской деятельности, мучили его. Сам «страдающий» или его родные обращались к шаману той или иной категории с просьбой помочь его излечению. Шаман камлал. Если он «узнавал», что «мучающийся» молодой человек должен стать шаманом той же категории, что и он сам (по принадлежности к тому или иному миру духов, мучающих будущего шамана), — он говорил: «я могу его научить». Если же он «видел», что духи, одолевающие молодого энца, не принадлежат к его миру, что он будет шаманом другой категории, он говорил: «я научить не могу, идите к такому-то». Для того чтобы научить молодого будущего шамана основным приемам шаманства, требовалось очень мало времени. Обычно было достаточно одной ночи.[1] Нам представляется, что то, что Г. Д. Вербов называет «ночью обучения», является не обучением в полном смысле слова, а посвящением молодого шамана, так как ни о каком обучении, даже самом поверхностном, в течение одной ночи речи быть не может. Но, к сожалению, нет никаких сведений о том, что обычно происходило в эту ночь. За это обучение-посвящение родители избранника обычно уплачивали шаману-учителю одного оленя. Руководство новичком, т. е. собственно обучение, вел долгие годы тот же шаман-учитель.

Первый раз обучающийся шаман, по указанию учителя, мог ехать на «работу» через несколько дней после первой ночи посвящения. Молодой шаман бубна не имел, он камлал с подвязкой от пимов. Ею он касался больного места при лечении, перевязывал больное место. Этот же прием камлания с подвязками упоминается в селькупском фольклоре. Вместо бубна молодому шаману часто служил его обычный пояс, на который

[1] Архивные записи Г. Д. Вербова.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

«слетались» духи-помощники. Если лечение бывало успешно, то родные больного могли уплатить что-либо молодому шаману, но это было не обязательно. Обычно давали ему новые рукавицы, какую-либо другую мелочь или немного мяса. Если при лечении в жертву приносили оленя, половину туши давали шаману.

В этот период шаман назывался *мал тадабе* 'конечный (т. е. начинающий) шаман'.

Через семь лет шаман-учитель указывал молодому, куда ему следует съездить налегке, чтобы срубить лиственницу (выбирал дерево учитель) для обечайки бубна. Если молодой шаман (ненец) умел, он делал себе сам бубен, в противном случае за него делали другие.[1] Тогда же делалась и колотушка. Первый бубен служил шаману несколько лет. В это время шаман назывался уже *си'мя* 'появившийся вновь'.[2]

По прошествии нескольких лет учитель указывал молодому шаману, какие нужно сделать на бубен подвески. И лишь через десять лет после получения подвесок шаман получал название *янумпой*, или *йинутана*, т. е. 'умный', 'выучившийся'.

Шаманы категории *будтодэ* (ненецк. *выдутана*) после этого получали шаманскую одежду. Таким образом, сама терминология указывает, что период от первой ночи обучения-посвящения и до момента, когда шаман получал наконец звание «выучившегося», — был временем действительного обучения, в продолжение которого молодой шаман находился под наблюдением шамана-учителя, по его указанию получал первые атрибуты — бубен, колотушку, подвески. Срок, как видно из изложенного, очень долгий — около 20 лет. Таким образом, начинающий «мучиться» в возрасте 16—17 лет молодой энец или ненец лишь к 37—40 годам становился самостоятельным, выучившимся шаманом.

Женщина у энцев могла быть шаманом любой категории. Среди энцев в 1938—1939 гг. зарегистрировано Г. Д. Вербовым много шаманок. Среди ямальских ненок шаманок было очень мало. Что касается Большеземельской тундры, там ненок-шаманок совсем нет уже давно. Кроме шаманок, были женщины, которые «колдовали», помогали при родах и лечили женские и детские болезни. Такие женщины носили название *йудертя*. Точнее всего этот термин в переводе на русский язык соответствует слову «знахарка».

Если душу умершего ненца или энца необходимо было «провожать» в мир мертвых, сопровождая проводы обрядами, совершаемыми шаманами, то душу умершего шамана можно было вовсе не провожать, обряды же соблюдать при этом не так строго.

Энцы представляли себе, что после смерти шамана душа его, как и души простых смертных, делилась на части и уходила (как указывалось выше) частично к небу, частично к злому божеству. Энецкие представления о судьбе души шамана отличались от ненецких. По представлениям энцев, часть души шамана (душа-двойник) уходила у шаманов разных категорий в различном направлении: у шаманов *саводе* двойник уходил под землю в «мир мертвых», у *дьяно* — он рассеивался в «нижней земле» и у *будтодэ* — уходил на «верхнее небо». Таким образом, считалось, что у *саводе* двойник не шел к злому божеству на съедение, как другая часть души — душа-кровь, а оставался существовать в «мире

---

[1] У ненцев в большинстве случаев сам шаман или шаманка ни бубна, ни одежды себе не делали, энецкие шаманы никогда их сами не делали.

[2] В быту этот термин не употреблялся. В том же значении употреблялся термин *адимя*.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

мертвых»; у небесного шамана *будтодэ* две части души отправлялись на небо — душа-дыхание и душа-двойник.

Из этих представлений явствует, что под названиями «нижний мир», «мир мертвых», «подземный мир» представляется не один и тот же мир. В представлении энцев и ненцев, это были различные миры, населенные различными существами. «Нижний мир» — это мир, где находятся духи-покровители людей, а именно: «мать земли», Парнэ, духи-животные — медведь, горностай, песец и т. п.

«Подземный мир», согласно верованиям энцев и ненцев, — это мир злого *Тодоте'* и его слуг *амукэ*. «Мир мертвых», «загробный мир» — мир душ предков. Понимание «мира мертвых» как «мира подземного» переплетается с пониманием «мира мертвых» как мира, находящегося на далеком севере, в царстве мрака, холода, в океане, на северном конце земли.[1]

Понятна поэтому причина поверья, согласно которому, у шамана категории *самбана* есть в «мире мертвых» помощники-покровители — души предков шаманов *самбана*; у *дьяно* имеются покровители в «нижнем мире» — души предков шаманов *дьяно*, покровители-животные и т. д.

Вопрос о «нижних мирах» требует тщательного исследования для точной их характеристики. Ясно одно, что безотчетное употребление перечисленных названий «нижних миров» приводит к упрощенному пониманию процесса развития религиозных представлений, содержащих в себе элементы возникающих и отмирающих представлений, а поэтому часто противоречивых.

Одной из функций шаманов категории *будтодэ* (*выдутана*) и реже *дьяно* являлась организация «священных мест» (ненецк. *хебыди я* 'святая земля'). Причины, заставлявшие выделить то или иное место и сделать его «святым», бывали различны, но все они вытекали из представлений энцев и ненцев о мире духов, о магической силе, якобы таящейся в необычных по внешнему виду предметах, о сверхъестественных причинах тех или иных явлений. Например: при поездке на оленях человека что-либо испугало в данном месте, что-либо ему показалось необычным,[2] пропал у него олень в этом месте, и т. п. Вернувшись домой, энец (или ненец) звал шамана, просил его «посмотреть» это место, узнать причину его испуга, гибели его оленя. Шаман ехал на указанное место, «обследовал» его. Он мог «увидеть» на этом месте духов, в виде зверя, человека или птицы. Если на данном месте имелся камень, шаман мог «узнать», что этот камень есть не что иное, как один из образов, в который обратился дух. Увидев что-либо подобное, шаман по возвращении объявлял, что в происшествии «замешаны» живущие в данном месте духи, называл духа-хозяина данного места и объявлял это место «священным» — *хебыди я* (ненецк).[3] Иногда сам участник происшествия видел во сне духа, который его испугал, убил его оленя, проломил под ним лед и т. п., и сам объявлял, что это место «священное». Он видел во сне сам или ему указывал шаман, каких идолов нужно сделать (деревянных, каменных) и поставить на эту «священную» землю. Идолы должны были изображать духов-хозяев этого места. Для этой цели шаман делал семь

---

[1] Ту же двойственность в представлении о «мире мертвых» находим у селькупов. См.: Е. Д. Прокофьева. Селькупский шаманский костюм. Сб. МАЭ, т. XI, 1949.

[2] Нужно отметить как частое явление миражи в тундре, особенно прибрежной. Интересны описания миражей на о-ве Белом, считавшемся ненцами Ямала особенно священным, у Евладова в его отчете об экспедиции на Ямал в 1927 г. (Архив Инст. полярного земледелия, Ленинград).

[3] Энецкого термина мы не знаем.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

«солнечных деревьев» (энецк. *дъяля пэ*), срубая семь небольших лиственниц или берез. Эти деревья считались шестами чума *кихо* (духа). «Солнечными» эти деревья назывались потому, что, по представлениям энцев, духи *кихо* имели непосредственное общение с «верхним» божеством, с небом, светом, солнцем. Иногда шаман делал «солнечное дерево» с семью зарубками на стволе (рис. 8). Это дерево изображало мифическую птицу *минлей* (см. выше), имевшую по семи крыльев с каждого бока. Изображение *минлея* на «солнечном дереве» указывали на «связь» этой птицы с солнцем. Выше, говоря о почитании огня, мы указывали на «связь» *минлея* с огнем (изображение *минлея* на верхушке главного шеста — *симзы*). Ненцы часто ставили на священное место новые *йяля пя*, их накапливалось там очень много (рис. 9). Название идолов обычно связывалось с названием местности. Из них один считался главным, наиболее почитаемым. Это не был обязательно самый большой по размеру идол (*сядей*), он мог быть даже меньше всех остальных. Часто главным духом считался камень (природный) или какая-либо необычная вещь. Так, главной святыней Ямала, по сведениям Б. М. Житкова, являлась пряжка от женского пояса, которая до 1938 г. хранилась у Лямби Вэнонга. При этом между родом вэнонга и окотеттами шел спор. Окотетты утверждали, что древними хранителями святыни Ямала являются они — род Окотетта — и что Вэнонги ее украли у них. На Ямале идолов ставили лицом на юг, в Большеземельской тундре (ненцы) ставили лицом к востоку.

В 1936—1938 гг. на Ямале, на территории между Лянкын седа и р. Вэнуйево (на площади в 7200 км²) имелось свыше сорока жертвенных мест.[1] Почти все они были действующие, а некоторые были объявлены «священными» совсем незадолго до этих лет. Многочисленные «священные места» имелись и в Большеземельской тундре, на Вайгаче, островах Карского моря.

В жертву на «священном месте» выбирали оленя (самца или самку) предпочтительно светлой масти, но возможно и любой другой. К месту жертвоприношения оленя везли обычно связанным на нарте. Старого оленя вели иногда привязанным сзади к нарте. По приезде его сразу душили арканом,[2] при этом кричали, желая обратить внимание духа на жертву. Голова оленя должна быть при этом направлена на юг или юго-восток. На Ямале клали оленя головой на восток. Шкуру обдирали и делили. Немного мяса клали около идолов, остальное частично съедали сырым, частично тут же, возле капища, варили и съедали, частично увозили домой. Голову жертвенного животного обязательно оставляли на капище, надевая ее на «солнечное» дерево *йяля пя*. Во время жертвоприношения произносились слова моления, в которых излагалась просьба к духу о покровительстве приносящему жертву и его семье (роду). Иногда вместо оленя энцы приносили в жертву собаку,[3] которую также душили, оставляя неободранной на капище. Впоследствии на жертвенном «священном месте» накапливалось много голов, рогов. Черепа и рога

[1] Сведений о количестве «священных мест» у энцев нет. Материалы архива Г. И. Прокофьева и Г. Д. Вербова лишь упоминают о наличии «священных мест» у энцев и о их сходстве с ненецкими. Имеются фотоснимки «священных мест» у энцев.

[2] Ненцы и энцы никогда не били оленя топором или ножом, а всегда душили арканом. Энцы и (прежде ненцы) раненого дикого оленя добивали удушением. В Большеземельской тундре и на Канином п-ове ненцы ударяли обухом топора по голове оленя, предварительно придушив его.

[3] Собаку приносили в жертву вместо оленя при молении об исцелении больных. Иногда женщины ее обдирали и шкуру брали на панду.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

считались чумами духа (нет ли в этом следов воспоминаний об использовании в древние времена рогов и костей для устройства древних жилищ предков самоедов?). Жертвы приносили нерегулярно. Иной раз не жертвовали очень долго, два-три года. И тогда шаман указывал, что необходимо в таком-то «священном месте» принести жертву. Если «священное место» находилось далеко от чума, то хозяин, которому указано принести жертву, убивал оленя для местного *хэхэ* (духа) около своей «священной нарты», если в ней был *хэхэ-пеля*, т. е. какая-либо часть от местного *хэхэ* (кусочек дерева, камня, тряпица). Это было равносильно жертве на самой «священной земле».

При жертвоприношении лица идолам мазали жиром, кровью, обрызгивали водкой.

Весенние и осенние жертвы приносили часто и не на «священных местах». Весенние жертвы приносили в начале весенней кочевки к северу, с целью снискать благополучие для оленьих стад в летний период (чтобы благополучно прошел отел важенок, чтобы олени имели летом корм — траву). Жертву приносили около стада. Кровью жертвенного животного обрызгивали снег, как бы орошая траву, считая, что этим «обеспечивается» ее рост летом.

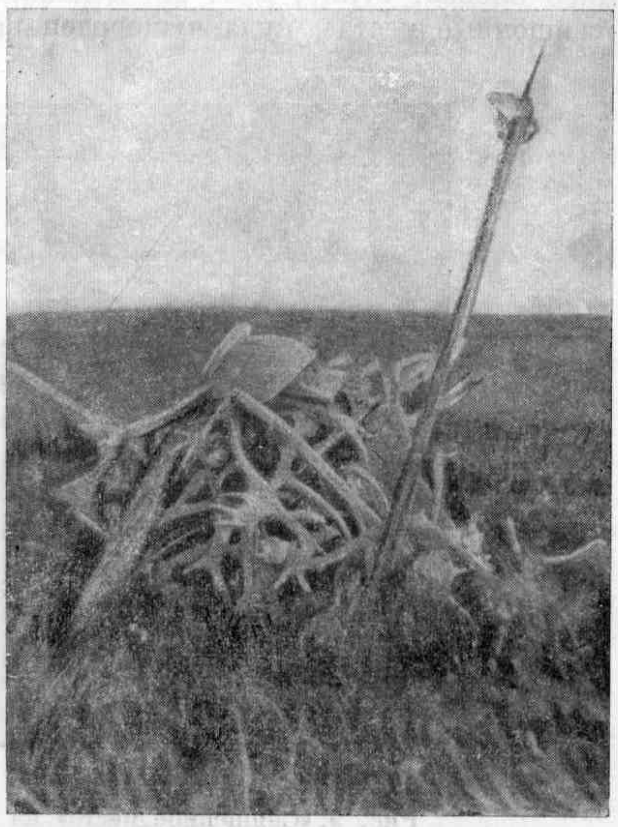

Рис. 8. «Священное место» в Гыдаямской тундре. (Фот. МАЭ, И-1162-44).

Перед началом рыболовного сезона, летом, также приносили (имеющие оленей) в жертву оленя. Убивали его около реки, мясо клали на берег и брызгали кровью в воду, обращаясь с просьбой к «хозяину» воды: «Воды хозяин-старик! Мы у тебя просим рыбы, побольше просим». Через несколько часов, а иногда через день мясо этого убитого оленя съедали. Если (безоленные) не могли заколоть оленя, то клали на берегу любую другую пищу, бросая кусочки ее в воду. Иногда в качестве жертвы выливали в воду только немного чаю. После первого улова несколько кусков рыбы обязательно клали на берег как жертву-благодарность «хозяину» воды. Перед отправлением на морской промысел (за ластоногими или белыми медведями) также приносили жертву. Лучшей жертвой считалась оленья голова. Ее втыкали на шест около берега или клали прямо на землю. Не имевшие оленя приносили в жертву любую пищу.

Перед осенней кочевкой на юг приносили жертву с просьбой, чтобы люди были здоровы и через год смогли опять притти на места летних стоянок. Все жертвы перед промыслами и кочевками приносили только в новолуние. Жертвы по другим поводам приносили в любое время. Женщины в жертвоприношениях перед промыслом не участвовали.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

В лесной зоне «священные места» ненцы делали редко. В таких случаях вместилищем духа намечалось какое-либо дерево, из «светлых» деревьев: лиственница (энецк. *камо*, ненецк. *харв*), береза (энецк. *куа*, ненецк. *хо*), ель (энецк. *каде*, ненецк. *хады*). Выбиралось дерево по тем же признакам, что и «священное место» в тундре. На дерево вешали черепа оленей с рогами, различные куски тканей и прочие приношения. В 40 км от Хальмер-Седе (к северу) есть «священная» группа лиственниц, из которых одна считалась вместилищем духа. Называлась эта группа *веной сей санкев* 'роща собачьего сердца'. Сюда ненцы приносили в качестве жертвы мясо оленей, сукно, мех. До недавнего времени существовали родовые «священные места», куда чужеродец не допускался приносить жертвы.

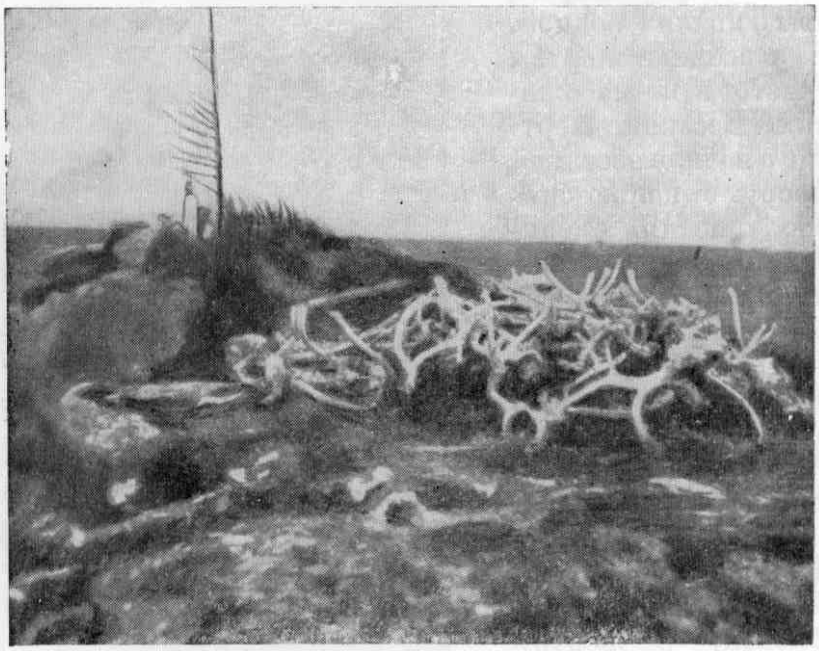

Рис. 9. «Священное место» на Вайгаче. (Фот. Г. Н. Прокофьева).

Еще в 30-х годах нашего века население помнило, какому роду принадлежало то или иное «священное место», но жертвы приносили здесь уже не только члены этого рода. Так, на Тазу имелось капище у оз. Нямбой-то, принадлежавшее прежде ненецкому роду *тер*; члены этого рода приезжали сюда на моления даже из-за Урала. Капище выше оз. Нямбой-то принадлежало роду *нгасяда*. На Ямале, на р. Се-яха имелось капище рода *вануйта*. На Ямале и на Вайгаче имелись общесамоедские знаменитые «священные места», куда ездили ненцы, энцы, нганасаны, долганы. Оттуда брали части святынь — *хэхэ-пеля*.[1]

Как упоминалось выше, жертвы местному духу можно было приносить не на самом месте его обитания, «священной» земле, но и около «священной нарты», если в ней имелась частица этого местного духа (его изображения, одежды и пр.).

Почти каждый энец и ненец имел «священную нарту», не говоря уже о шаманах, которые имели такую нарту для хранения своих шаманских предметов. Называлась такая нарта в быту *хэхэ хан* (ненецк.), *кихо*

[1] Эти «священные места» известны по описаниям многих путешественников по северу.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

кан (энецк.). Шаманское название ее — *нуву хан* (ненецк.), *ӈае кан* (энецк.) 'небесная'. Такая нарта устраивалась отлично от обычных, употребляемых в быту нарт. Она имела обычно семь, иногда четыре и даже три копыла с каждой стороны. На нарту ставился ларь или ящик с крышкой. Покрывали такую нарту шкурой оленя с лапами и лбом. На передней поперечине ее вешали различные железные подвески, кусочки сукна и прочие приношения. Верхняя продольная перекладина имела зарубки, изображавшие «спинную кость» духа (*маха лэда*) (т. е. спину). Передняя часть ее считалась «головой» духа и намазывалась жиром и кровью (т. е. ее также «кормили», как и идолов). Копылья имели посредине выпуклости, изображавшие «колени» ног духа. Копылья являлись «ногами»

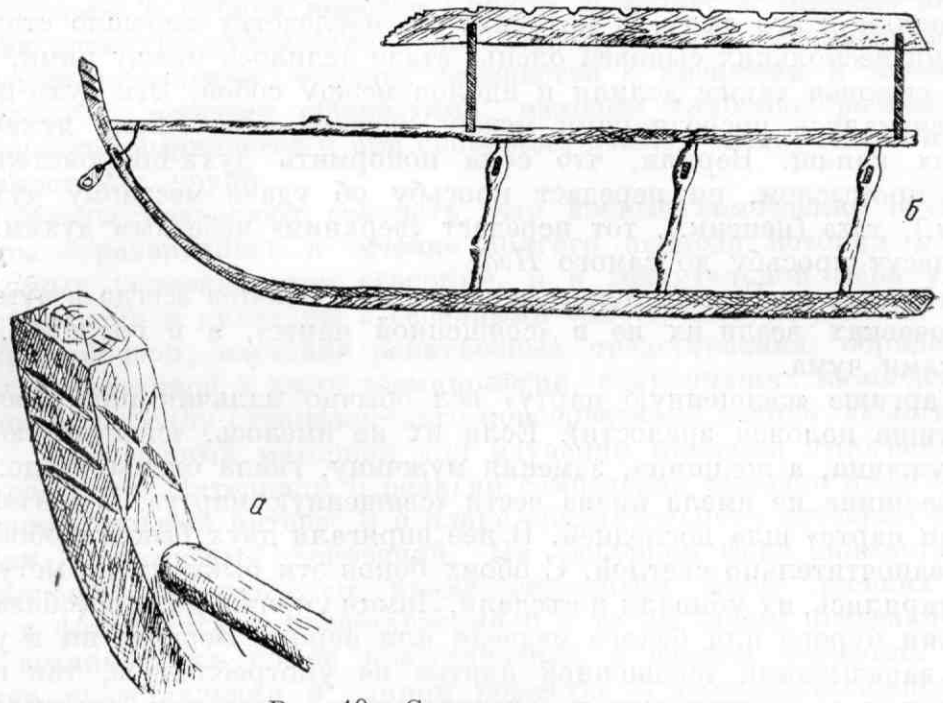

Рис. 10. «Священная нарта».
а — головная часть полозьев;
б — копылья нарты.

и назывались *ӈае ханӈэ*. Следовательно, сама нарта представлялась живым существом, вероятно животным (оленем), в которое «вселялся» дух. Приводим рисунок «священной нарты» ненца Вора Олеку из сел. Гольчиха (рис. 10).

Почти в каждой нарте хранились изображения (*сядеи*) следующих духов.

1. Изображение *нув'ню* (*ӈарка хэхэ*) 'божий сын', т. е. духа данной местности, сделанное по указаниям шамана *будтодэ*.

2. Частица «главного» духа (большей частью кусочек тряпицы). Так, на Ямале это была часть ямальского идола, которого специально привозили с пролива Малыгина; в Большеземельской тундре и на Вайгаче — кусочек от главного идола с Вайгача, и т. п.

3. Несколько изображений «небесных людей». Изображения эти изготовлял каждый для себя сам, по указанию шамана. Хранились также камни необычайной формы, находимые в тундре и считавшиеся «вместилищами» духа. Считалось, что все эти изображения духов «помогали» при промысле, «охраняли» людей и оленей от болезней. Идолов

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

«кормили» довольно редко. Если олений приплод сохранялся здоровым до осени, им приносили благодарственную жертву. Жертвовали им и перед промыслом. После промысла жертв не приносили. Если промысел был неудачен, идолов не «кормили». В таких случаях звали шамана, чтобы узнать причину неудачи, и поступали по его совету. Если за этим следовала удача, тогда жертвовали духам новые одежды или что-либо иное.

Кроме этих изображений духов, энцы и ненцы на Енисее и восточнее его держали в «священной нарте» идолов, изображавших покровителей чума *мяд-хэхэ*. Это были второстепенные идолы. Их «кормили» очень часто, полагая, что они охраняли чум и его обитателей от злого *Тодоте'* и его слуг *амукэ*. Делались эти изображения духов-покровителей чума по указанию шамана самим хозяином чума. После смерти хозяина они переходили к его сыну, к которому по наследству перешло стадо. При наличии нескольких сыновей оленье стадо делилось между ними, в связи с чем сыновья также делили и идолов между собой. Эти духи-покровители считались посредниками между людьми и местными духами священных капищ. Верили, что если покормить духа-покровителя чума перед промыслом, он передаст просьбу об удаче местному духу *кихо* (энецк.), *хэхэ* (ненецк.), тот передаст «верхним» небесным духам, а уже те донесут просьбу до самого *Нга*.

На западе от Енисея ненцы держали этих идолов всегда в чуме и при перекочевках везли их не в «священной нарте», а в грузовой, вместе с нюками чума.

В аргише «священную нарту» вел обычно мальчик или девочка (не достигшие половой зрелости). Если их не имелось, «священную нарту» вел мужчина, а женщина, заменяя мужчину, гнала оленье стадо. Взрослая женщина не имела права вести «священную нарту». В аргише «священная нарта» шла последней. В нее впрягали двух быков любой масти, но предпочтительно светлой. С обоих боков эти быки имели мету. Когда они старились, их убивали и съедали. Лямки упряжи делали (обязательно) из кожи бурого или белого медведя или нерпы. Веревка ни в упряжи, ни в завязывании «священной нарты» не употреблялась, так как она изготовлялась женщинами и, следовательно, считалась «нечистой».

Если в нарте имелся особо священный предмет, изображение духа особо почитаемого, тогда ее вел обязательно мужчина и ехал впереди аргиша, несколько отдельно от него.

Каждый шаман имел обязательно «священную нарту», где он хранил все относящееся к камланию — костюм, бубен, изображения духов, приношения благодарных клиентов, амулеты.

Заключение

Изложенные выше материалы показывают почти полное совпадение религиозных представлений энцев, ненцев и в меньшей степени нганасан. Почти тождественны были у означенных народов главнейшие обряды (похоронные, сопровождающие рождение ребенка и др.), одинакова шаманская организация. Совпадают не только формы проявления прежней религиозной идеологии этих народов, но и термины, обозначающие эти формы. Такое совпадение форм проявления религиозной идеологии и терминологии этих форм у разных самоедских групп говорит убедительно о том, что эти различные ныне самоедские народы имели общие религиозные представления и общий язык, сложившиеся в далекие исторические времена. Иными словами, основы этих религиозных представле-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

ний возникли в те исторические времена, когда эти самоедские группы представляли собой определенное этническое единство, имели общность материальных условий, нашедших отражение в идеологии и общем языке. Наблюдаемые нами небольшие расхождения явились результатом раздробления прежде существовавшей этнической общности на отдельные группы, развивавшиеся в последующие периоды в различных исторических условиях, результатом вхождения в самоедские группы отличных от них по языку и культуре этнических элементов. Изложенный нами материал выявляет лишь общности религиозных представлений.

Привлечение сравнительного материала по другим народам позволит выявить различия в культуре ныне существующих самоедских групп и пути возникновения этих различий. Сравнительное изучение шаманских костюмов и бубнов народов Сибири выявляет в энецком костюме и бубнах элементы тунгусские и кетские. Сравнивая селькупские религиозные представления, обряды, шаманство с энецкими и ненецкими, мы, наряду с многими общностями, находим глубокие расхождения. Та же картина выявляется и при сравнении языков селькупского и северных самоедских групп.

Эти факты позволяют говорить, что южные самоедские группы — селькупы — развивались в течение долгого периода истории в совершенно иных условиях, чем северные, и в значительной мере утеряли общность языка и культуры с северными самоедскими группами.

Таким образом, изучение религиозных представлений, обрядов, шаманства и связанной с ними терминологии, сохранивших наиболее древние элементы в силу специфического консерватизма данной области культуры, — дает ценный материал для изучения процесса этногенеза данной народности. Материалы о религии самоедских народов представляют также значительный интерес и в плане сравнительного изучения истории развития религиозных верований. На основном фоне анимистических представлений наличествуют яркие пережитки более древних магических и фетишистских представлений и в то же время отмечаются элементы возникающих позже представлений о едином божестве. Самый характер представления о едином божестве — неопределившийся, противоречивый — отличен от представлений о едином боге высших религий. Многие элементы верований энцев предстают перед исследователем в процессе становления. Сюда относятся представления о «душе-тени» и «душе-двойнике», о «подземном» и «загробном» мире, о строении вселенной, и т. д. Трудность описания и определения этих представлений свидетельствует не только о том, что собранные материалы, вероятно, неполны, но и о том, что представления эти сами по себе недостаточно четко выделены самим народом. Это подтверждается схожестью названий «душитени» и «души-двойника», отсутствием специальных названий для «загробного» и «подземного» мира, для «верхних небес» («земель») и «подземных кругов» («земель»). Развивающиеся новые представления (о едином божестве) не нашли еще отражения в языке народа.

Энецкий материал чрезвычайно интересен и в плане изучения развития шаманства. Впервые мы имеем сведения о категориях шаманов и их функциях, о степенях обучения шаманов у самоедских народов. В изложенных материалах особенно резко выявляется разница между шаманами первой, второй и третьей категорий. Фигура шамана *саводэ*, исполнявшего только похоронные обряды, отличалась от шаманов других категорий не только функцией, но и внешними атрибутами и характером «сношений» с духами. По этим последним двум признакам энецкие ша-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН

маны *савода* имели сходство с селькупскими шаманами, камлавшими в темном чуме.

Материал данной статьи может оказать известную помощь работникам просвещения на территориях, населенных энцами и ненцами. Он даст возможность им более глубоко проникнуть в сущность кое-где еще бытующих пережитков старой идеологии в их религиозно-мистической форме. Работник, знакомый с конкретным материалом по верованиям энцев, не ограничится формальным констатированием отсутствия шаманов, тем, что не видно людей, обряженных в шаманский костюм, что не слышно в тайге и тундре призывных ударов в бубен. Нам известно, что и без этих атрибутов могут существовать (и существовали) шаманы. Уходящее из жизни шаманство в новых исторических условиях выбирает из бытовавших форм наиболее удобные (без костюма и без бубна) и иногда пытается поднять свой навеки утерянный авторитет, используя еще кое-где бытующие пережитки прежней идеологии.

Бессилие человека в борьбе с природой породило в далекие времена старую идеологию энцев и других народов Крайнего Севера. Главное место в этой идеологии занимал страх перед стихийными силами суровой природы.

Дальнейший ход социалистического преобразования хозяйства народов Севера, неизмеримое по сравнению с дореволюционным уровнем повышение благосостояния, все более крепнущая связь энцев с другими народами СССР, в особенности с великим русским народом, их участие в строительстве коммунизма способствуют все большему преодолению религиозных пережитков у энцев и укреплению подлинно материалистической идеологии.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xiv/
© МАЭ РАН