

Г. Н. Грачева

Культовый комплект нганасан

Таймыр недаром часто называют удивительным краем. Его земля и люди постепенно раскрывают перед исследователями не только богатства своих недр, но и богатство материальной и духовной культуры древнего и более близкого нам населения сурового арктического края. Благодаря исследованиям последних лет в области шаманства и культа обнаруживаются новые материалы, значительно дополняющие и наши представления о мировоззрении небольшой народности — нганасан, включившей в свой состав наиболее древних обитателей полуострова. К таким новым материалам относится и приобретенный МАЭ в 1972 г. культовый комплект нганасан (кол. № 6781-1—7), обнаруженный нами во время полевой этнографической работы в пос. Волочанка Дудинского р-на.

Вся информация о нем получена у пожилых нганасан, жителей поселка, которые помнили, что предметы принадлежали Сунтанче Чунанчар (отец Сунтанче был шаманом) и после его смерти перешли к его дочери Бодуме. Она ухаживала за ними, подкармливала их жиром оленя, меняла покрытие. Мужем Бодуме стал Ходамте Порбин, а после его смерти Бачеба Турдагин. Бодуме умерла в 1965 г. Ее сын от первого брака — молодой человек, которому по старому обычанию должны были перейти культовые предметы, был занят учебой и даже не подозревал об их существовании. Бачеба женился на молодой нганасанке, которая могла бы взять на себя уход за культовыми предметами, но они для нее были совершенно чужими. Основная же причина — быстрое социальное развитие нганасан, некогда отсталой народности, и изменения в мировоззрении, вследствие чего подобные комплекты и оказываются брошенными. После смерти Бодуме часть почитаемых ею предметов, видимо, была оставлена в ее захоронении. Однако рассматриваемый комплект кем-то из ее родственников, скорее всего одним из Чунанчаров, был отделен и уложен на отдельную нарту, оставленную на небольшом возвышении среди домов поселка и повернутую передком на юг в отличие от нарт обычного погребального нганасанского аргиша, поворачиваемых на север или северо-запад. Вся поклажа была привязана ближе к передку старой нарты, не являвшейся специальной нартой для подобных предметов (нган. *койка канта*), еще кое-где бытующей у пожилых, людей.

Жители поселка хорошо знали, что в нарте лежат культовые предметы (нган. *койка*). По старым представлениям, они — живые существа, но за ними никто не ухаживает, их не кормят, не меняют одежду и покрышку, поэтому они могут доставлять неприятности. Никто к ним не подходил и тем более не трогал. Сама их близость к жилью вызывала

неприятные эмоции и смутные опасения. Трогать их запрещалось, а в то же время их злоба могла простираться на окружающих. Может быть, эта ситуация и послужила причиной, по которой нам стало известно об их существовании. Пожилая нганасанка очень ярко выразила свое отношение к ним словами: «Никто сейчас не боится, что они вред принесут. Когда будете их забирать, через наши дома только не проходите. По прямой дороге с ними идите. Они могут принести вред. А может, и нет. Это только шаман может знать. Он ведь с ними разговаривает. Шаманские *дямада* (звери, духи — Г. Г.) говорят шаману, что койка такого-то не сыт, голодный. А раз их давно бросили, то они все голодные и могут быть злыми».¹

В ее словах отразилось и представление о предметах подобного рода, с которым еще в 30-е годы пришлось столкнуться одному из первых исследователей нганасан А. А. Попову.² Полагали, что до тех пор пока их не трогают, они как бы спят, никак себя не проявляя. Трогая их или постукивая по нарте, их будят, заставляют действовать по просьбам, с которыми к ним обращаются, подкармливают и т. д. Взяв предметы в руки, мы должны были, таким образом, их разбудить. А как они при этом повели бы себя, неизвестно.

За прошедшие семь лет серая шкура зимнего оленя, в которую была завернута поклажа, подгнила; все кожаные, а отчасти и металлические детали комплекта слегка попортились. После того как отогнули верхнюю часть шкуры, обнаружился первый предмет — железная маска, укрепленная на шкурке с морды медведя, с многочисленными подвесками, лежавшая лицевой стороной вверх, ближе к левому бортику, и как бы смотрящая вперед по ходу нарты. Под ней и справа — мешок из шкуры оленя, от которого сохранилась лишь верхняя часть. После снятия мешка под первой маской обнаружилась другая — небольшая железная масочка на шкурке с морды медвежонка, повернутая, как и первая. Рядом с ней лицевой стороной вниз, «ногами» к передку нарты, находился, как выяснилось, основной предмет комплекта — изображение женщины-шаманки, также с многочисленными подвесками. Последовательность вскрытия поклажи была зафиксирована на пленку (кол. № И-2010 291—322). Весь комплект является уникальным, поэтому каждый его предмет должен быть рассмотрен в отдельности.

Изображение женщины-шаманки представляет собой *дялы-койка* (нган. букв. «день-койка») (рис. 1; на рисунке изображена лишь часть подвесок шаманки, показать их все не представляется возможным). На железный диск со следами кормления, диам. около 16 см, с ушком в центре, надета миниатюрная шаманская одежда. Она представляет собой распашную парку из оленьей шкурки шерстью внутрь, мездровой стороной наружу. Имеются плечевые швы. Маленькие короткие рукавчики — вшивные. Спинка одежды длиннее переда и заканчивается тремя клиновидными выступами. К вороту пришит воротничок из песцового меха, как на обычной женской одежде, в середину лицевой стороны его вшил кружок красной материи на подкладке из камуса. Края одежды окантованы полоской стриженою шкурки оленя шириной около 1 см, пришитой мехом на лицевую сторону. Две пары ровдужных ремешков связывают полы спереди. По линии талии пришит тонкий ровдужный поясок. Края одежды по лицевой, мездровой стороне окантованы поло-

¹ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2; № 985, л. 41 об. В работе принимала участие Н. Е. Кравченко.

² Там же, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 131—132; Грачева Г. Н. Традиционные культуры нганасан. — Сб. МАЭ, Л., 1977, т. 33, с. 221.

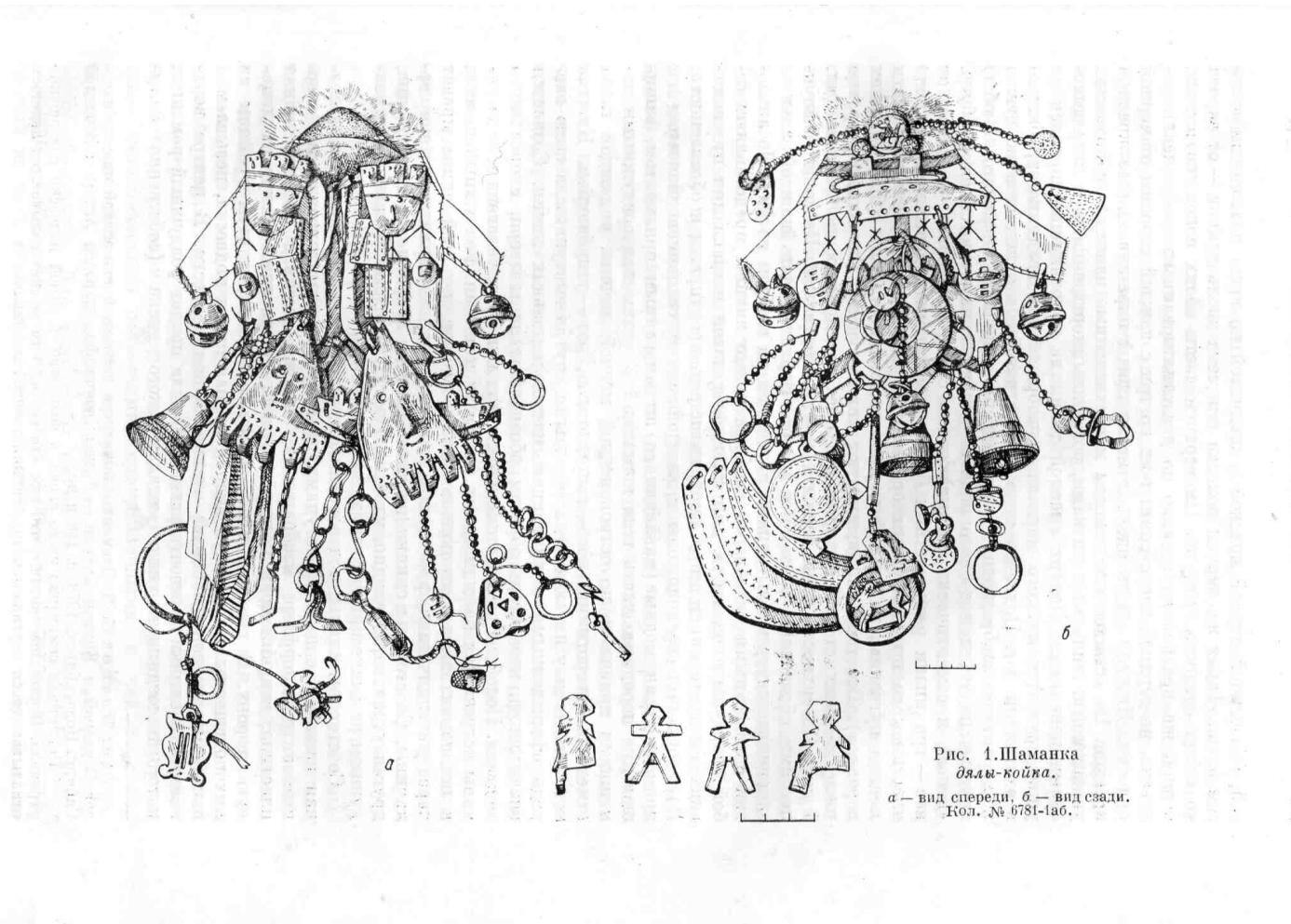


Рис. 1. Шаманка
д'ала-койка.

*a — вид спереди, б — вид сзади.
Кол. № 6781-1аб.*

сой, нанесенной черной краской и прошитой по краю подшитым воло-
сом оленя. Такая же черная полоска нанесена вдоль спинки — от ворота
до конца среднего выступа. На верхней части обеих полок, до пояска,
черной же краской нарисовано по два стилизованных изображения че-
ловека, на верхней части спинки их по три с каждой стороны от черной
полоски. Нижняя часть одежды носит следы окрашивания ее красной
краской. По всей одежде нашиты многочисленные накладки и подвески,
укрепленные жильными нитками, ровдужными ремешками и металличес-
кими цепочками. Поверх красной ткани на воротнике прикреплен за
ушко кружочек желтого металла с изображением всадника, трубящего
в охотничий рог. Подвеска явно не местного изготовления, а по стилю
и характеру изображения, скорее всего, западноевропейского. Любые
круглые подвески подобного рода иганасанами называются *дяли* (букв.
«день») и семантически связываются с солнцем. Справа и слева от
нее — три низки разноцветных бусин с медными подвесочками в виде
пластиноч со штампованным орнаментом, половинки бубенчика, части
медной пуговицы, маленькой медной пронизки *коубыны* (букв. «ушная
веревка»). Все подвески имитируют ложные косы. Спереди, на уровне
плеч, с обеих сторон прикреплены две медные плоские личины (дл.
7 см). Поверхность меди покрыта светлым металлом. На лицах выпук-
лостями обозначены глаза, нос и рот. Верхняя часть каждой личины
заканчивается тремя выступами с личиной на каждом из них. По анало-
гии с известными подобными изображениями личины представляют со-
бой «караульщиков плеч», они защищают плечи шамана при путешест-
виях в потустороннем мире, смотрят вперед, предупреждая об опасности.
Пониже личин расположены с каждой стороны трапециевидная и под ней
прямоугольная медные накладки со штампованным орнаментом, защи-
щающие переднюю часть тела шаманки.³ К углам пол ровдужными ре-
мешками привязано по остроконечной медной личине, у каждой глаза
отмечены отверстиями, нос — выпуклостью, рот — углублением. Каждая
кончается внизу пятью слегка загнутыми внутрь выступами, в свою оче-
редь оформленными в виде аналогичных маленьких личин. Создается
впечатление, что таким образом обозначены лапы зверя, скорее всего
медведя. Подобное оформление лапы зверя или руки человека в виде ли-
чинь встречается на шаманских костюмах иганасан. Ровдужный поясок,
в нескольких местах прикрепленный к одежде, по всей длине продел
через металлические, в основном медные, круглые накладки разной ве-
личины. Со стороны спинки их пять, спереди сохранилась только одна,
другая утрачена. Очевидно, их было семь. К каждому рукавчику на ров-
дужном ремешке пришито по медному бубенчику.

Со стороны спины, под воротником, прикреплена скобовидная желез-
ная накладка с двумя выступами, по-видимому, имитировавшими пояс-
ные антропоморфные изображения, пониже — медная подсерповидная
пластина, верхний край которой с тремя отверстиями загнут на лице-
вую сторону. В нижнем крае — девять отверстий, к двум крайним из
них подвешены слева конусовидная медная полая подвеска, называемая
шаманами *кынганту*,⁴ справа — клиновидная подвеска. В центре верх-
ней части спинки через отверстие в одежде продел ровдужный ремешок,
который соединяет ушко металлического диска (собственно *дялы-*

³ Ср.: Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде наро-
дов Западной и Южной Сибири. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной
Сибири. Новосибирск, 1978, с. 138 и др.

⁴ Подлинная семантика этого слова, а возможно, и самой подвески совершенно
утрачена. Иганасаны считают, что так «на шаманском языке» называются льдинки,
откалывающиеся вертикально при таянии толстой льдины.

койка) с медным кольцом *могубын ла* (букв. «держальной веревки кольцо»). На обычном шаманском костюме к такому кольцу прикрепляется сложенная вдвое цепь или веревка, которая пропускается через перекладину, накрепко привязанную к шестам чума над головой шамана; оба конца цепи держат в руках помощники шамана, когда он во время камлания начинает подпрыгивать, наклоняясь всем телом над очагом. Помощники, натягивая цепи, удерживают шамана от падения в горящий очаг. К медному кольцу диам. 8 см шаманки койка также прикреплена длинная цепь (дл. 98 см), на половине длины которой привязан медный колокольчик, а повыше него — бубенчик. К тому же кольцу привязаны низка бусин с бубенчиком на конце, 2 круглые небольшие подвесочки (медная и жестяная), плоское железное кольцо (диам. 10 см) с 9 чеканными треугольниками, вершины которых расположены по внешнему краю кольца (по аналогии с подвесками шаманских костюмов — изображение солнца).

К каждому из трех выступов внизу спинки прикреплено по большому медному колокольчику (средний оторвался и сейчас находится среди осыпавшихся подвесок). Отступя от края, по подолу со стороны спинки, пришито 5 подвесок (3 слева, 2 справа). Все они представляют собой в большинстве парные низки разноцветных бусин с колечками на конце каждой низки и включениями в низку мелких металлических подвесочек. Две средние подвески привязаны к медным колечкам (диам. 4.5 см), в свою очередь пришитым к одежде. Правая из них включает медные пронизки разной величины, несколько колечек. К левому кольцу привязаны 4 подвесочки, одна из них — медная цепочка с Г-образной медной подвесочкой (ковырялка для трубки?), на конце другой — медный плоский кружок (диам. 5.5 см) с тремя выступами и штампованным орнаментом, на конце третьей — пластиничка красной меди, отдаленно напоминающая личину, и круглая медная ажурная бляха с изображением оленя. Спереди также 5 мест пришива подвесок чуть выше нижнего края, 3 в правой части одежды и 2 — в левой. Две средние прикреплены на небольших медных колечках, боковые левые подвески — к железному кольцу. Среди последних, состоящих из низок бусин, множества колечек, куска железной цепочки, обращает на себя внимание небольшой ключ (дл. 4.5 см). К двум средним кольцам привязаны медные и железная серповидные подвески со штампованным орнаментом, одна из них с пятью выступами, оформленными в виде личин, другая — с одним. К серповидным подвескам в свою очередь привязана двойная медная цепочка с множеством колец, пряжкой светлого металла, железной прямоугольной пластинкой с множеством отверстий, в другом месте — маленький колокольчик и медная круглая, слегка выпуклая пластина с четырьмя выступами и штампованным орнаментом.

Множество подвесок, которые некогда были прикреплены, сейчас в разрозненном состоянии и собраны при регистрации. Принадлежность их одежде шаманки-койка не вызывает сомнений, так как они отваливались уже при вскрытии нарт с комплектом, последовательность укладки предметов в процессе вскрытия была зафиксирована. Кроме того, совершенно очевидно, что в процессе ухода за этим культовым предметом, при кормлении и т. п., поднимать шаманку со всеми тяжелыми металлическими подвесками, прикрепленными к ней в разное время, уже для владельцев представляло определенную трудность. Жильные нитки и ровдужные ремешки не выдерживали тяжести, подвески обрывались. Для того чтобы их не разорвать, большая часть, свисавшая снизу, была владельцами подвязана широкой тряпочкой, спитой из двух кусков — материи темно-красного цвета и белой мате-

рии в темную полоску. Часть железных колечек, ржавея, прикрепилась к ткани. Среди них кольцо (диам. 8.5 см), к которому ровдужными ремешками привязано несколько гаек, поясная пряжка и четыре небольших (наибольшая длина 4.5 см) плоских медных изображения людей, связанных вместе, со следами кормежки, два из них — одногонгие. Среди множества других подвесок — два колокольчика, загнутая в виде браслета серповидная подвеска со штампованным орнаментом, железный наперсток, миниатюрное железное огниво, небольшой ключ, патефонная мембрана, 2 медных подтреугольных ажурных подвески, серебряный полтинник 1926 г., такой же полтинник, но расплощенный

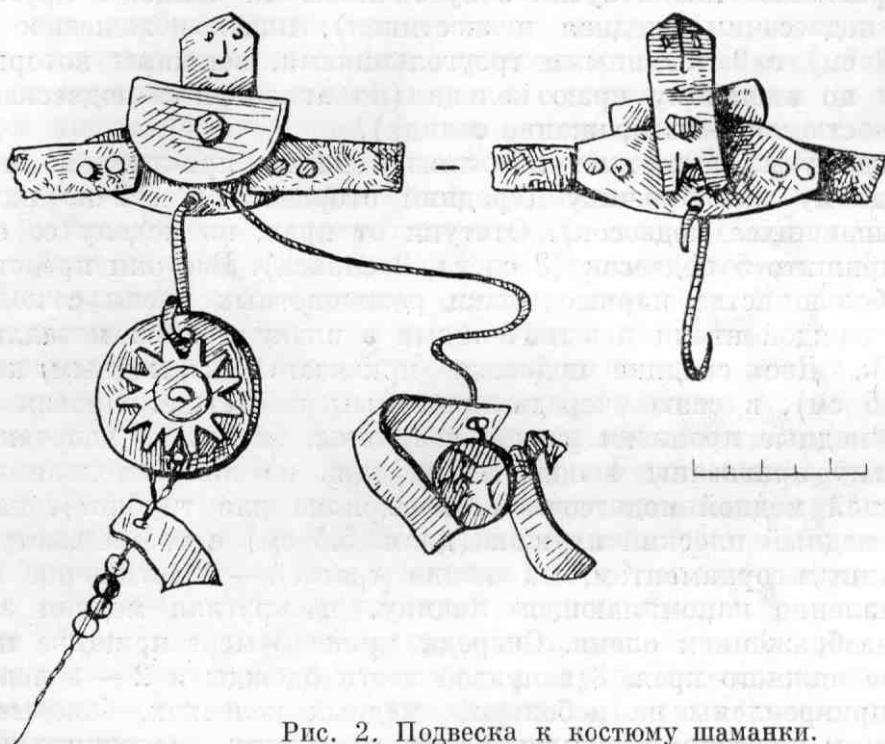


Рис. 2. Подвеска к костюму шаманки.

в кружок, медная монета 1931 г., ковырялка для женской трубки (орнитоморфное железное изображение), множество колечек и т. п.

На одной из подвесок следует остановиться (рис. 2). К кружку красной меди с приклепанной к нему медной заклепкой тринадцатиконечной звездой желтой меди (изображение солнца) медным же крючком прикреплено сложное металлическое изображение (дл. 10.5 см), состоящее из 5 частей, соединенных заклепками. Медная овалообразная пластина удлинена двумя железными пластинками с обоих концов. С лицевой стороны к ней приделан медный полукруг, с изнаночной — вертикально стоящее медное антропоморфное плоское изображение с клиновидными ножками и остроконечной головкой, на которой выпуклостями и выемкой обозначены глаза, нос и рот. С лицевой стороны головка выступает из-под среза полукруга. Семантика всего изображения неизвестна, однако можно предполагать, что она связана с представлением о небесных светилах, с их антропоморфизацией.

Как стало известно по информации нганасан, у шаманки *дялы-койка* имелись два помощника — медведица и медвежонок, ее сын. Медведица (нган. *нгарка-койка*, рис. 3) представлена шкуркой с морды и части головы медведя (срез был сделан за ушами). Шкурка не обработана. С лицевой стороны к ней в двух местах привязана маска из тонкой железной пластины, почти полностью закрывающая шкурку (27 ×

×32 см). Внизу ровдужный ремешок, пропущенный через ноздри и два отверстия в нижней части маски, связан на лицевой стороне. Вверху

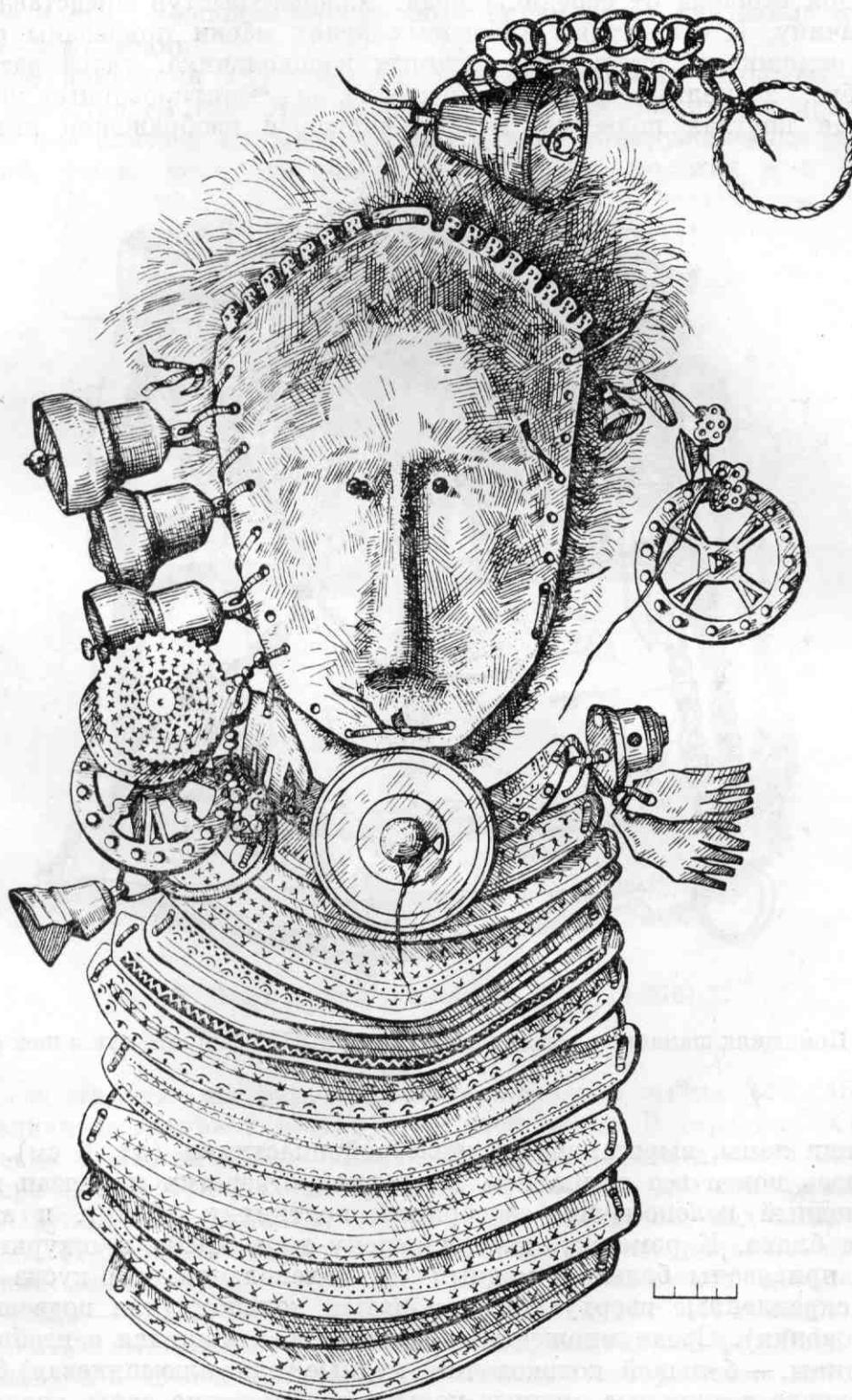


Рис. 3. Помощник шаманки — медведица *нгарка-койка*. Кол. № 6781-2абвг.

ремешок пропущен через два отверстия в шкурке между ушами и два отверстия в средней части верхнего края маски. Лоб маски выпуклый, в двух отверстиях для глаз ровдужным ремешком привязаны черная и темно-синяя бусины. Выпуклый нос удлинен, под ним следы интенсив-

ной кормежки. Глаза на маске обозначены выше глазных отверстий на шкурке. Верхний край маски оформлен мелкими выступами, по восемь с каждой стороны от середины края. Каждый выступ представляет собой личину. К отверстиям в боковых краях маски привязаны ровдужными ремешками справа три крупных колокольчика, низка разноцветных бус, 2 медные круглые подвески, орнаментированные штампом, ажурная круглая подвеска, медное кольцо и изображение пятипалой

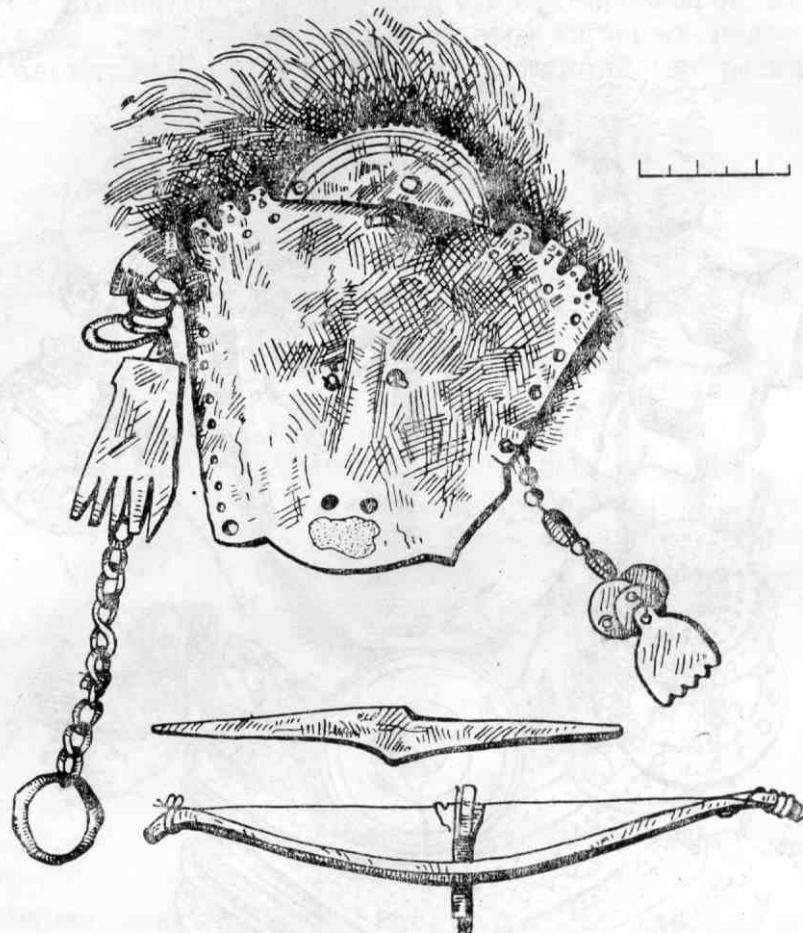


Рис. 4. Помощник шаманки — медвежонок (кол. № 6781-Заб), его лук и нож (№ 6781-4, 5).

руки или лапы, вырезанное из железной пластинки (дл. 6 см). Подвески слева почти все осыпались. В верхнем отверстии привязан маленький медный колокольчик, серебряный полтинник 1925 г. и ажурная медная бляха. К ремешку, скрепляющему верх маски и шкурки, с изнанки привязаны большой медный (?) колокольчик, два куска медной цепи, скрепленные вверху кованым витым кольцом (для подвешивания изображения). Среди множества подвесок, обвалившихся с изображения медведицы, — большой колокольчик, медные (одна алюминиевая) бляшки, в том числе и ажурные, медные кольца, изображение лапы, аналогичное правой. По всей видимости, эти подвески крепились в отверстиях с левой стороны маски. Снизу к шкурке с маской крепилась связка (дл. 36 см) из 12 медных серповидных подвесок, орнаментированных штампом. Вверху, над связкой, — довольно толстая медная бляха (диам. 9 см) с железной пуговицей в центре, а по краям верхней серповидной подвески с одной стороны — сломанный колокольчик светлого металла, с другой — две железные лапы и медный цоколь старой элек-

тролампы, имитирующий колокольчик. Среди осыпавшихся подвесок были обнаружены еще одна подобная же лапа на железной цепочке и железное кольцо, лежащие на кусочке шкурки песца или зайца и относившиеся к медведице.

Другой помощник (рис. 4), по словам нганасан, «сыночек медведицы», представлен кусочком медвежьей шкурки без явных признаков того, что она снята с морды зверя. На ней не обнаруживается глазных отверстий, ушей, носа, как на первой шкурке, но, как и в первом

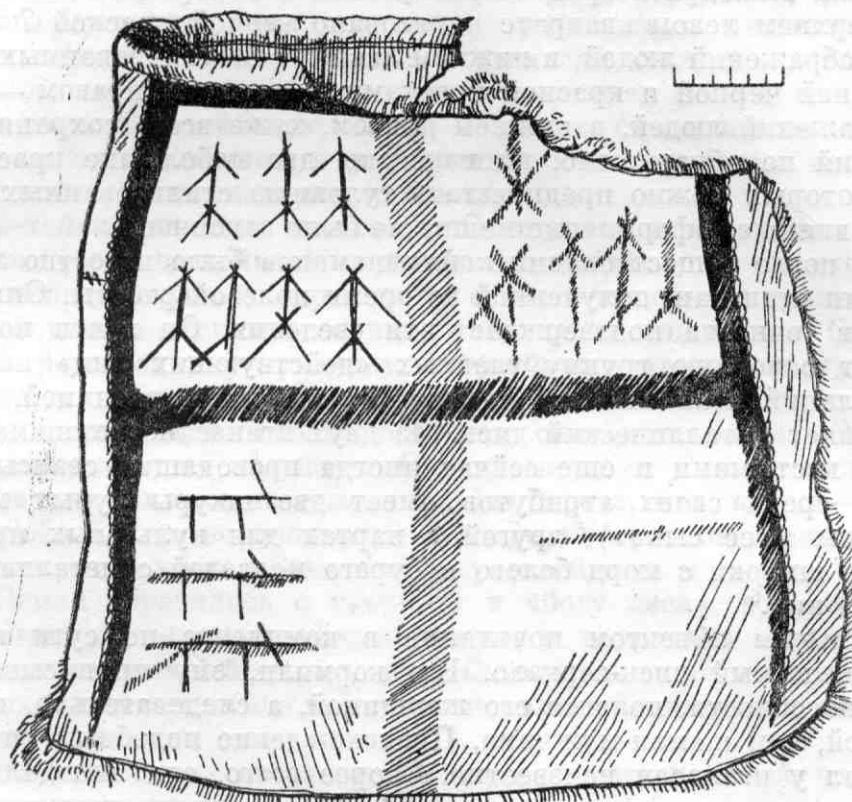


Рис. 5. Часть мешка для идолов. Кол. № 6784-7.

случае, почти всю шкурку покрывает железная маска (16×15 см), скрепленная со шкуркой только в верхней части. В середине верхнего края маски — жестяная серповидная накладка, справа и слева от нее — по четыре лициообразных выступа. Глаза маски — две темно-синие бусины, выпуклый нос удлинен, ноздри — два отверстия, под ними следы кормежки. К боковым отверстиям справа привязаны железная цепочка, маленький колокольчик, несколько колец и железное изображение лапки, слева — низка бусин, две монеты 1944 и 1946 гг. и медная подвеска с пятью выступами по краю, вероятно, имитирующая лапку. Среди оторвавшихся подвесок — жестяное и железное изображения пятипалых лап, низка разноцветных бусин, медные (одно алюминиевое) кольца различной величины, маленький колокольчик, кусок цепочки светлого металла, две бляхи, подвесочка, обычно носящаяся мужчинами на поясе (к ней привязывают нож или кисть, завязки обуви).

Медвежонку принадлежали маленький железный лук (дл. 23 см) с тетивой из проволоки, железной короткой стрелой с развоенным концом, прикрепленной к тетиве и луку, и железный тонкий нож (дл. 15 см) без черенка.

Среди перечисленных предметов в нарте лежала кормушка — небольшое бело-голубое эмалированное блюдце (диам. 13.5 см). В нем сохранились высохшие остатки пищи, вероятно сырого мяса.

Мешок (рис. 5), в котором лежали некогда шаманка-койка и, может быть, медвежонок, спит из оленьей шкуры шерстью внутрь, квадратной формы, на вздежке. Сохранившийся кусок лицевой половины оконтурен по верху и боковым сторонам полосой, нанесенной черной краской и по внешнему краю прошитой подшейным волосом оленя. Внутреннее поле разделено на 4 квадрата продольной красной и поперечной черной полосами. В верхнем левом квадрате нарисовано черной краской 7 стилизованных изображений людей, в нижнем левом — 3 стилизованных изображения оленей черной и красной красками, в верхнем правом — 7 красных изображений людей, в нижнем правом, хуже всего сохранившемся, изображений не обнаружено, но нанесены две небольшие красные полоски, в которых можно предполагать туловища стилизованных оленей. Вероятно, внешнее оформление мешка не было закончено.

До сих пор о существовании *койка*-шаманов было известно лишь по информации нганасан, полученной во время полевой работы. Описанный комплект в точности подтверждает эти сведения. Он почти полностью моделирует основную группу главных «действующих лиц» некоторых видов камланий нганасанского шамана, с той лишь разницей, что шамана заменяет металлический диск. Из двух нганасанских шаманов, обладающих костюмами и еще сейчас иногда проводящих сеансы камланий, один среди своих атрибутов имеет две шкуры бурых медведей («медведицы и ее сына»), другой в нартах для культовых предметов хранит две шкурки с мордами белого и бурого медведей с металлическими масками на них.⁵

Центральным объектом почитания в комплекте по сути является большой железный диск-зеркало. Его кормили, ему приписывали шаманские способности, полагая его женщины, а следовательно, даже более сильной, чем шаман-мужчина. Происхождение подобных металлических зеркал у нганасан неизвестно. Скорее всего, они попадали к ним путем обмена с соседними народностями. Однако среди пожилых нганасан существует мнение, что подобные предметы находят в тундре, куда они «падают с неба». По шаманской информации, как правило, обычный человек их не видел или не предполагал в них *койка*. Об их местонахождении становилось известным лишь шаману, который мог передать свою находку любому для усиления его удачливости, спасения от болезней, увеличения семьи и т. п. При этом шаман сообщал о местонахождении зеркала и предупреждал о необходимости соблюдать определенные правила при обращении с ним. Обычно за такой находкой надо было идти осенью, когда уже выпал снег, или весной, когда он еще не стаял, но в обоих случаях — не в темную пору отсутствия солнца. Возле находки якобы не должно было быть снега, он таял от тепла и света металлического предмета, слепящего глаза. После того как был убит самец олень белой или светлой масти, можно было взять зеркало себе («взять через оленя»), но в процессе обращения с ним вынимать его из обычной нарты с культовыми предметами, будучи в очках и рукавицах или перчатках. Насколько точно соблюдались эти правила и соблюдались ли они по отношению к описываемой *дялы-койка*, неизвестно. Владельцам все сведения о найденном предмете во время его функционирования в качестве культового давал шаман, так как якобы только он знал обо

⁵ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2, № 984, л. 20, 1972 г., устное сообщение нганасанки Н. Т. Костеркиной, 1979 г.

всех желаниях и потребностях койка, постоянно общаясь с ним в невидимом для обычных людей мире. Любопытно, что в этой информации впервые у иганасан фиксируется обычай или желательность обычая обращения не шамана, а, по их выражению, «чистого человека» с сакральными предметами в рукавицах или перчатках,⁶ представляющих собой как бы изоляцию между объектами двух различных миров.

По-видимому, в связи с представлениями о таких предметах как об упавших с неба они, как правило, осмысливались в качестве действующих аналогично шаманам, т. е. оказывались посредниками между видимым, человеческим миром и невидимым миром многочисленных *нго* (существ различного происхождения, «духов»), будучи сами двойственной природы — материальной, выраженной в реальной вещи, и идеальной, приписываемой им человеческим сознанием: предмет живой, который хочет и может есть человеческую пищу, обладает способностью действовать в мире *нго* по собственному усмотрению. Соответственно мы видим на металлическом диске шамансскую одежду.

Дялы-койка является ипостасью Солнца, ее можно было назвать и *коу-койка* («солнце-койка»), причем проявляется (у иганасан удивительно последовательно) стремление связать подобные культовые предметы, собственно символы солнца, с самим солнцем, или Солнцем-матерью, по родственному признаку: «*коу-койка* — это *коу-котту'*а (Солнца девка, или дочь Солнца)». Приобретение подобных солнечных койка связывалось, в частности, с благополучием семейного очага.⁷ Огонь полагали производным не только от Солнца, но и от Земли, поскольку его существование считали невозможным без дерева, мха, камня — производных, «детей» Земли, ее ипостасей. В мифе «Устроение земли» предполагается, что Огонь-мать и Земля-мать существовали и до появления самой Земли. Земля обратилась с просьбой к «богу леса», в котором можно предполагать *Xua-нэмы* — «Дерево-мать», и та родила и поставила лес, чтобы люди смогли добывать огонь.⁸ Семьи, имевшие в своей нарте для культовых предметов *койка* Солнца, считались обладателями могущественного заступника.

Один из известных иганасанских шаманов рассказывал, что во время так называемого «шаманского сна», длившегося, по его словам, девять месяцев (время созревания человеческого плода), когда он путешествовал по девяти землям, знакомясь с различными «богами», именно Солнца девка являлась его проводником и помощником, помогая угадывать значение предметов, о которых спрашивали «боги». Она появилась в начале его шаманского пути и с тех пор постоянно ему помогала.⁹ *Дялы-койка* объединяет в себе связи с Солнцем, светом, теплом, огнем, семейным (родовым) очагом, причем металлический диск как символ еще не отделен окончательно от самого предмета, солнца, которое сознание оживотворяет и антропоморфизирует, приписывая ему все челове-

⁶ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2, № 984, л. 87, 1972 г. Во времена камлания шаман, погоняя ездовых медведей, представленных шкурами медведицы и ее сына и называемых им «моими собаками», надевал перчатки, передавая на это время бубен одному из своих помощников (там же, л. 28, 44, 45).

⁷ Ср. нап., ульч. *тол* — «медный круг», монг. *толи* — «зеркало», корейск. *тонъ/донъ* — «меди», «красная меди», иганас. *тори* — «очаг в чуме», «место очага», «железный лист, на котором разводится огонь»; сол. *тула* — «блестеть». Васильевич Г. М. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. II. Л., 1977; Цинциус В. И., Бугаева Т. Г. К этимологии названий металлов и их сплавов в алтайских языках. — В кн.: Исследования в области этимологии алтайских языков. Л., 1979, с. 23, 28 и др.

⁸ Мифологические сказки и исторические предания иганасан. М., 1976, с. 52.

⁹ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2, № 978, л. 23, 1971 г.

ческие качества, но оставляя за ним его внешний облик; отделение идет по родственному признаку, но последовательно до конца не проводится: это и само «маленькое» солнце, его ипостась, и дочь Солнца.

Миниатюрный шаманский костюм *дялы-койка* во всех основных деталях повторяет обычный шаманский костюм нганасан: ¹⁰ распашная парка шерстью внутрь, хвост, или «конь», с тремя выступающими клиньями, окантовка пол и подола полосой шкурки с мехом на лицевую сторону и в данном случае рисованной черной полосой (обычно полоса рисованного черно-красного геометрического орнамента), полоса на спинке, разделяющая правую и левую стороны одежды, и т. д. Однако все опубликованные и, кроме того, известные шаманские парки принадлежали мужчинам. К особенностям костюма *дялы-койка*, а возможно, и вообще женского шаманского костюма, относятся белый песцовский воротничок, а среди подвесок — ложные косы, женская ковырялка для трубки в виде птицы, наперсток, пронизки-игольники, огниво. Все эти предметы характеризуют владельца костюма как женщину. Обращает на себя внимание и тонкий ровдужный пояс, продетый в металлические кружки и напоминающий долганские и якутские пояса с металлическими орнаментированными накладками. На обычной одежде шаманов пояс, как правило, отсутствует, но является почти непременной принадлежностью погребальной парки нганасан.

Окраска известных сейчас шаманских костюмов этой народности довольно разнообразна. Мездровую сторону, кроме орнаментальных полос по краю и на спинке, не окрашивали, или окрашивали целиком в красный цвет (МАЭ, кол. № 5657-488), или делили для окраски всю парку на две половины — правую красную, левую черную (МАЭ, кол. № 6680-36). Один из костюмов Таймырского окружного краеведческого музея пестрый: по лицевой стороне равномерно нанесены вперемежку красные и синие точки. По рассказам нганасан, у шамана Ландайко Порбина передняя часть парки была черной, а задняя красной.¹¹ Цвета и стороны костюма тесно связаны с представлениями о космосе. В этом делении костюма нганасаны предпочитают противопоставлять темной (черной, северной, западной, нижней, зимней, связанный со смертью) стороне именно ту часть костюма, которая окрашена в красный цвет, символизирующий юг (восток), свет, солнце, лето, верх, тепло, жизнь, имея в виду при этом обычное место камлания шамана в нганасанском чуме: против входа (север или север-северо-запад жилища) лицом к огню, югу, выходу. Шаманский космос, если судить по окраске костюма, как бы перевернут по отношению к обычному человеческому космосу. Впрочем, такое распределение окраски может быть истолковано как показатель направления, необходимого для «невидимых» шаманских помощников, слетающихся к нему для камлания. Парка *дялы-койка* не является исключением: нижняя часть носит следы красной краски, на верхней, не окрашенной, — изображения черных человечков. Насколько последовательно шаманский костюм должен был содержать в себе сочетание этих противоположных сторон космоса, видно из того, что даже для подвязки многочисленных подвесок был использован лоскут, спитый из двух частей материи разной окраски.

¹⁰ См.: Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. — Сб. МАЭ, Л., 1971, т. 27, с. 15—17; Dolgikh B. O. Nganasan Shaman Drums and Costumes. — In: Schamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 341—351; Gracheva G. N. A. Nganasan Shaman Costume. — Ibid., p. 315—323.

¹¹ Полевые материалы автора, тетрадь 2, 1976 г. Ср.: на красном костюме энецкой шаманки нижняя часть пояса розовая, верхняя — черная (Прокофьева Е. Д. Энечкий шаманский костюм. — Сб. МАЭ, 1951, т. 13, М.—Л., с. 127).

Рассмотрение семантики подвесок костюма *дяллы-койка* представляет особую задачу. Кроме обычных, таких как изображение солнца, луны, кольца для подвески, серповидных пластинок и др., как правило, большинство подвесок носит печать индивидуального воображения шамана или людей, их изготовивших, и приблизительно точная их интерпретация может быть выяснена лишь у владельца костюма или, как в нашем случае, — у владельца *койка*.¹² Не оставляет сомнения тот факт, что подвески шаманки-койка разновременны по изготовлению, разнообразны по происхождению, но, по-видимому, едины по назначению: они в основном призваны усиливать ее могущество и охранять от нападения недоброжелательных существ.

Большой интерес представляют помощники *дяллы-кайка* — медведица и медвежонок. Отношение широкого круга аборигенных народностей Сибири к медведю как к предку или родственнику, многочисленные фольклорные произведения, в том числе и соседей иганасан, эвенков, обряды и ритуалы, связанные с ним, достаточно известны. Однако у иганасан наряду с общими для большинства народностей чертами отношения к медведю проявляются и свои, специфические. Еще в начале 1930-х годов иганасаны полагали медведей особым сильным народом, во всем подобным самим иганасанам, но живущим севернее и там промышляющим. Заходить на их территорию было нежелательно. Благодаря своей силе и ловкости медведь пользовался особым уважением. П. И. Третьяков в середине XIX в. записал мнение самоедов (иганасан), что медведь рождался от женщины-урода, одна половина туловища которой была звериная, а другая человечья, и отметил наибольшее предпочтение, отдаваемое медведю именно шаманами.¹³ Действительно, на шаманском костюме почти всегда присутствует медведь какой-нибудь частью своей шкуры. Чаще всего это лапы с когтями, иногда замененные металлическим изображением медвежьих лап.

Во время полевой работы нам пришлось столкнуться с противоречивыми мнениями пожилых людей относительно возможности убивать медведя или охотиться на него. Большинство было убеждено в том, что иганасаны никогда не охотились на медведя, не ели его мяса и не использовали шкуры. Шаманам же попадали шкуры тех медведей, которые были убиты долганами, не знавшими такого запрета. Некоторые иганасанские семьи имели в качестве охотничьих *койка* лапу или часть лапы этого животного, обычно прикрепляемую к боковой вязке нарты с идолами. Ее перед охотой подкармливали, пронося над огнем со сгоравшим в нем жиром, и обращались с просьбой послать определенного зверя.¹⁴ Убить медведя можно было лишь в том случае, если он сам нападал на человека. Но даже и тогда старались сначала его отогнать шумом или горящей головней. Иногда такие попытки кончались смертью отгонявшего. Медведю приписывалась особая способность слышать на очень далеком расстоянии и понимать человеческую речь. Поэтому, если видели его вдали или обнаруживали поблизости свежие следы, начинали разговаривать с ним, ни в коем случае не называя его «медведь» или «зверь». При этом обращались к нему со словами «отец» («мать»), «старик» («старушка»), «дедушка» («бабушка») и т. п., просили отойти подальше,

¹² Общие представления о семантике подобных подвесок рассмотрены в статьях о шаманском костюме иганасан (см. выше, примеч. 10), а также: Иванов С. В. 1) Скульптура народов севера Сибири. Л., 1970, с. 104—108; 2) Элементы защитного доспеха в шаманской одежде...

¹³ Третьяков П. И. Туруханский край. — Зап. РГО по общей географии, СПб., 1869, т. II, с. 486.

¹⁴ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2, № 985, л. 33, 88, 89.

не трогать людей. В случае же необходимости убить медведя вся его туша должна была быть оставлена на месте. Однако две сестры, пожилые нганасанки из того же рода Чунанчар, что и хозяева описываемого комплекта, одна в пос. Волочанка (Центральный Таймыр), а другая в пос. Новая (Восточный Таймыр), независимо друг от друга рассказывали, что их дед (Чунанчар) всегда убивал медведей: «Мастер убивать медведя был. Мясо все ели».¹⁵ Другая женщина из рода Мойбо (восточные нганасаны) подтвердила существование обычая у некоторых нганасан поедать печень, почки и сердце медведя сырьими. Шкуру за высокую цену продавали русским купцам. Голову медведя никогда не ели, оставляли ее на земле. Не ели медвежатину и в том случае, если имелось достаточно оленьего мяса. Строго следили, чтобы собаки не осквернили медвежью тушу. От места, где был убит медведь, сразу же откочевывали на далекое расстояние. Убивали и медведицу с медвежатами, если она нападала на людей. В одной из нганасанских семей энецкого происхождения (Турутиной) даже выращивали медвежонка. Когда он стал большим зверем, его выпустили на свободу.

Столь же противоречивые сведения дает и фольклор. Медведь выступает в одном из мифов как воспитатель мальчика и девочки — двух первых людей на земле, в другом — как спаситель и воспитатель тунгусского мальчика, женившегося на дочери медведя.¹⁶ Нганасаны, по материалам фольклора, в отличие от тунгусов, с которыми они даже совместно промышляют, не охотятся на медведей, а убивают их лишь при самозащите. Но они вспарывают убитого медведя, чтобы ленивый герой одного из преданий смог смазать себе лицо медвежьей кровью и стать быстрым, сильным и ловким.¹⁷ Если тунгус-охотник убивает животных больше, чем ему необходимо для пропитания, медведи мстят обидчику. Выступает медведь и в качестве посланца одного из «богов» для уничтожения семьи нганасана, убившего много людей во время войны с лесными («шитолицыми») тунгусами, и в качестве проповедника недопустимости убивать невинных людей. Как правило, фольклорные сюжеты, где так или иначе фигурируют медведи, связаны с тундровыми или лесными тунгусами, что само по себе уже наводит на мысль об их заимствовании нганасанами из эвенкийского фольклора. В то же время они характеризуют эвенков с точки зрения нганасан.

Если обратиться к представлениям эвенков о медведе, то у них он более явно выступает в качестве предка или культурного героя, с ним связан обычай его ритуального убийства и целый цикл обрядов и представлений.¹⁸ При этом, по-видимому, необходимо обратить внимание на строжайший обычай эвенков: охотник, убивший медведя, обязан был подарить его кому-нибудь из членов рода зятьев, у которого после общей трапезы оставалась только шкура.¹⁹ Енисейские эвенки шкуру головы медведя обычно отдавали в дар шаману-сородичу, который ее постоянно хранил.²⁰ Не подтверждает ли этот эвенкийский обычай, бытавший и у долган, тот факт, что медвежьи шкуры появлялись у нганасан чаще всего от эвенков, для которых нганасаны или какая-то часть

¹⁵ Там же, № 986, л. 32—34.

¹⁶ Миологические сказки..., с. 55, 56, 263—271.

¹⁷ Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938, с. 46—48, 77.

¹⁸ См., напр.: Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.—Л., 1958, с. 106—126 и др.; Васильевич Г. М. О культе медведя у эвенков. — Сб. МАЭ, Л., 1971, т. 27, с. 150—169.

¹⁹ Анисимов А. Ф. Указ соч., с. 108—109.

²⁰ Рычков К. М. Енисейские тунгусы. — Землеведение, 1922, кн. III—IV. М.—Пг., 1923, с. 110—112.

их оказывались именно «чужеродцами», «родом зятьев», откуда эвенки брали себе жен? ²¹

Во всяком случае шаманы хатангских долган, соседей иганасан на Восточном Таймыре, широко пользовались шкурами с головы не только медведя, но и волка. Как известно, при формировании народности долганы включили в свой состав несколько тунгусских родов. В долганских коллекциях МАЭ имеется кожа с головы медведя, которую шаман надевал на голову или клал под голову, и «волк шаманки» — шкура, снятая с головы волка.²² У эвенков в шаманских мифах двойником шамана выступал медведь-предок, существо двойной, получеловеческой-полузвериной природы, и осмыслился как дух-предок, хозяин подземного мира и душ предков.²³ Как хозяин подземного мира медведь выступал и в шаманстве кетов.²⁴ У иганасан же шаман запрягал своих ездовых медведей в нарты, когда отправлялся вверх, по дороге к солнцу. В иганасанском предании «Медведи и старик» тундровый тунгус, спасая свои сети, убивает белого и черного медведей, которые, как позже выясняется, были помощниками большого шамана лесных тунгусов.²⁵

По-видимому, все изложенные данные позволяют с большой долей уверенности говорить о заимствовании определенной части представлений о медведе и комплектов с шкурами с морды медведей именно из тунгусского ареала или от традиций культуры более древней восточносибирской (палеоазиатской) исторической общности. У западных самодийцев подобного отношения к медведю и подобных комплектов пока не выявлено.

Возвращаясь к медведице и медвежонку описываемого комплекта, заметим, что в этнографических материалах Сибири маски на звере, насколько известно, пока не отмечены. Лишь в археологическом материале Южной Сибири, в кургане Пазырык (III в. до н. э.) С. В. Киселевым зафиксирована маска оленя на жертвенном коне.²⁶ В. Ф. Штейн, проанализировавший с точки зрения возможной маскировки животных сибирские пластины эрмитажной коллекции Петра I с сюжетами борьбы зверей, предполагает, что на одной из жертвенных лошадей надета маска «в виде головы ушастого орла».²⁷ В обоих случаях лошадь маскирована другим животным с целью придать ей его черты: конь-олень и конь-орел. Иганасанские маски на шкурках медведей не преследуют этой цели. В большинстве известных работ по маскам обращается внимание на те из них, которые надевает человек с целью времененного перевоплощения в иное существо. Гораздо меньше уделяется внимания маскам, повторяющим облик человека. По-видимому, к такому типу относятся исключительно погребальные. Известны они и в тагарской, и таштыкской археологических культурах Сибири. Прототипом погребальной маски у тех же иганасан являлось лицевое покрытие для умершего. Кусок оленьей ровдуги окаймляли по внешней стороне полосой, нанесенной

²¹ Вхождение тунгусов в состав иганасан подтверждается исследованиями Б. О. Долгих, который, в частности, основывает свои выводы и на мифах, связанных с медведями (см.: Долгих Б. О. Происхождение иганасанов. — ТИЭ, М., 1952, т. 18, с. 65—68, 86, 87).

²² Описи кол. МАЭ № 1070-12 от В. Н. Васильева, 1905 г., и № 4128-433 от П. В. Слепцова, 1929 г.

²³ Анисимов А. Ф. Указ. соч., с. 114.

²⁴ Алексеенко Е. А. Кеты. Л., 1967, с. 190.

²⁵ Мифологические сказки..., с. 260—263.

²⁶ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 199, 206, 207.

²⁷ Штейн В. Ф. Сцены жертвоприношений обожествленным хищникам на сибирских пластинах. — В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с. 97.

красной краской, и отмечали на нем темными бусинами или костяными кружочками глаза.²⁸ Известны сейчас у нганасан и маскированные антропоморфные идолы, и деревянные маски или личины.²⁹ Что касается этой народности, то с большой долей уверенности можно полагать, что все они изображают умерших предков. Любопытно, что пожилые нганасаны, уже привыкшие к фотографии, испытывают неприятные эмоции и даже сердятся, если художник пытается сделать их скульптурный портрет. В качестве лицевого покрытия умершего используется и до сих пор глазная повязка из красной материи с пришитыми к ней на месте глаз черными бусинами, причем бусины готовят заранее, а пришивают их только после смерти человека.

Маска на шкуре с морды медведя встречается впервые. При этом она не преследует цели придания медведю черт, например, человека или какого-то иного существа. Если при взгляде на маску и возможно такое суждение, то, как думается, исключительно в силу трудности ее изготовления для шкуры медведя или вообще отсутствия необходимости в точном копировании. О наличии более реалистично выполненных медвежьих металлических личин в шаманстве северо-восточных самодийцев свидетельствует экспонат, хранящийся в Таймырском окружном краеведческом музее. Однако медвежьи маски безусловно отражают то общее, что присуще всем предметам подобного рода: они являются инструментом противопоставления носителя маски локальной среде, о которой маска сигнализирует.³⁰ Они свидетельствуют об отделении убитого медведя, представленного шкурой с морды, от мира обычных живых существ и сигнализируют о принадлежности его к потустороннему, сакральному миру. При этом если в некоторых камланиях шaman использует медвежьи шкуры без масок, то в случае принадлежности их койка-шаманке это выделение их в особый мир как бы усиливается наличием масок. Кроме того, как кажется, маска в данном случае служит подтверждением представлений о медведе как о предке или родственнике человека, что заставляет сделать для него лицевое покрытие, по-видимому, аналогичное покрытию для лица выдающегося умершего человека, переходящего в разряд предков. Если продолжить эти аналогии, то можно предположить в близком нганасанам культурном круге существование обычая сохранения лицевой части (всего черепа) выдающегося по своим способностям умершего человека, предка. Такой обычай отмечен у юкагиров, ненцев.³¹ Возможно, опубликование медвежьих масок позволит повторному подойти к рассмотрению сибирских маскированных изображений, встречающихся среди литья и наскальных рисунков, с точки зрения наличия в них не только маскированных людей, но и маскированных «обожествленных» зверей.

²⁸ Попов А. А. Тавгийцы. М.—Л., 1936, с. 57; АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 1, № 825, л. 140.

²⁹ МАЭ, кол. № 6680-70, 71; Ропов А. А. Die «kuojka». — Opuscula Ethnologica memoriae Ludovici Biro Sacra. Budapest, 1959; Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири, с. 99; Грачева Г. Н. К книге Д. К. Зеленина «Культ онгонов в Сибири». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 193—203.

³⁰ Огибенин Б. Л. Маска в свете функционального подхода. — Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 57.

³¹ Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II, отд. VI. СПб., 1878, с. 685; Борисов А. А. У самоедов. Пгр. [б. г.], с. 74; Иохельсон В. В. Одульский (юкагирский) язык. — В кн.: Языки и письменность народов Севера. Ч. III. М.—Л., 1934, с. 179—180.