

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
имени Н.Н. Миклухо-Маклая**

На правах рукописи

ПУШКАРЕВА ЕЛЕНА ТИМОФЕЕВНА

**КАРТИНА МИРА В ФОЛЬКЛОРЕ
И ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НЕНЦЕВ:
системно-феноменологический анализ**

Специальность 07.00.07 -
этнография, этнология и антропология

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Москва - 2003

Работа выполнена в отделе этнографии народов Крайнего Севера и Сибири Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук

Научный консультант -

профессор, доктор исторических наук З.П. Соколова

Официальные оппоненты:

член-корреспондент РАН С.А. Арутюнов

доктор исторических наук Е.В. Ревуненкова

доктор филологических наук Е.С. Новик

Ведущая организация:

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, кафедра этнологии исторического факультета.

Защита состоится 18 ноября 2003 г. в 14-30 час. на заседании диссертационного совета Д 002.117.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора исторических наук при Институте этнологии и антропологии РАН (119334, Москва, Ленинский проспект, 32-А, корп. В).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.

Автореферат разослан 16 октября 2003 г.

Ученый секретарь диссертационного совета
доктор исторических наук



А.Е. Тер-Саркисянц

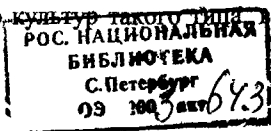
2003-А
16064

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Первые источники, в которых встречаются упоминания о ненцах, - русские летописи конца XI века н. э. С той поры ненцы являются постоянными персонажами писаной истории. Цельный образец ненецкого фольклора "Вада хасаво" был опубликован И. Фатером в Санкт-Петербурге в 1787 году. Это послужило началом более или менее систематического собирания и изучения фольклора ненцев. За два с лишним века был собран материал, позволяющий с той или иной степенью глубины и достоверности изучать и сюжетный состав, и поэтический строй фольклорных текстов, и отражение в них тех или иных социальных явлений. В диссертации предпринят системно-феноменологический анализ картины мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев.

Цель диссертации. Выявление на ненецком фольклорно-этнографическом материале - посредством системно-феноменологического анализа - особенностей традиционных представлений, связанных с картиной мира, и формирование новой методико-методологической базы для их понимания и исследования.

Основные задачи исследования заключались в: 1) постижении концепции Вселенной, представленной в фольклорно-этнографическом материале ненцев, отраженной в материальной культуре и в современном мировоззрении хранителей традиционной культуры и знаний; 2) описании системы персонажей, обитателей мировоззренческой Вселенной, с составлением ономастикона по данным фольклора и выявлением их характеристик, отражающих особенности феномена картины мира; 3) выявлении специфики формирования картины мира как мировоззренческого феномена в типе культур, сохраняющих в активе многие архаические элементы до настоящего времени, и предложении методико-методологических подходов к изучению культур такого типа, в частности,



сакрального начала в них - на основе проведенного исследования, а также исконного знания.

Актуальность работы. Современные трансформации научной парадигмы - как в естественнонаучной сфере, так и в области философских наук - позволяют внести некоторые важные коррективы в исследование духовной культуры. Раздел духовной культуры, которому посвящена эта работа, связан с сакральными практиками и знанием, что в свою очередь сопряжено самым непосредственным образом с психоментальными, психофизиологическими особенностями человека. Картина мира, представление о Вселенной, ее структуре и обитателях формировались под непосредственным влиянием личностей, обладающих таинственными для окружающих "сверхвозможностями" - в первую очередь, под воздействием шаманов и ясновидящих. Особенности восприятия ими реального мира, их способности входить в измененные состояния сознания (ИСС) и, конечно же, научные данные новых исследований этих аспектов человеческой личности заставляют по-новому посмотреть на проблемы анализа традиционного мировоззрения, а также отдельных фольклорных жанров, содержание и форма которых создавались под воздействием знаний такого типа. Методико-методологические уточнения собирательской и исследовательской работы на данном этапе, когда фольклорно-этнографическая традиция ненцев еще бытует довольно активно, представляются чрезвычайно актуальными как в теоретическом, так и в прикладном отношении.

Исследуемый материал был зафиксирован на территории Ямало-Ненецкого, Ненецкого, Таймырского (Долгано-Ненецкого), Ханты-Мансийского автономных округов.

Хронологически материал представлен образцами записей конца XVIII - XX вв. Это время появления этнографических, лингвистических и фольклористических работ, время, когда исследователями были зафиксированы тексты

всех жанров фольклора ненцев, проводился научный анализ собранного материала.

Среди публикаций особо следует отметить материалы М.А. Кастрена, Т.В. Лехтисало, З.Н. Куприяновой, А.П. Пырерка, Н.М. Терещенко, А.М. Щербаковой, К.И. Лабанаускаса, Л.В. Хомич, Ю.Б. Симченко, А.В. Головинова, Л.А. Лара, Л.П. Ненянг, а также мои публикации.

Из архивных источников использовались собрания Г.Д. Вербова (Санкт-Петербург, МАЭ), М.С. Синицына (Москва, Литературный музей), А.М. Щербаковой (Санкт-Петербург, РГПУ им. Герцена) и И.А. Богданова (Москва, личный архив).

За 1973-2002 гг. в Надымском и Тазовском районах, г. Салехарде Ямало-Ненецкого автономного округа мной было записано 216 образцов ненецкого фольклора. Они относятся к различным жанрам: скороговоркам, закличкам, детским песням, загадкам, преданиям, быличкам, эпическим и личным песням. Некоторые образцы незатейливы и коротки: один-два стиха, другие - длительностью звучания до полутора часов.

Будучи представителем изучаемого народа, я до 8 лет вела традиционный образ жизни, кочуя с родителями по тундре, с 8 до 17 лет - по четыре месяца в году; с 17 лет до 39 - каждое лето проводила в рыбацком стане; принимала участие в различных обрядах угощения небесных, земных и водных божеств, владею всеми навыками, необходимыми для жизни в традиционном обществе, что также, несомненно, является одним из элементов источниковой базы исследования.

Теоретической и методологической основой работы являлся комплексный системно-феноменологический анализ изучаемого материала, при котором приходилось обращаться к результатам, полученным в фольклористике, этнографии, этнологии, археологии, антропологии, лингвистике. Проблемы, изучению которых посвящена диссертация, немислимо было рассматривать в преде-

лах только этнографической или фольклористической науки. Это – очевидно, как вполне понятно и обращение к системному исследованию материалов (что активно используется в фольклористике и этнографии с начала XX в., с работ П.Г. Богатырева и В.Я. Проппа, в последние годы актуализировано, например, в работе Т.Д. Булгаковой, 2001г.) а теперь применяется и в варианте системно-феноменологического анализа (напр., Харитонов В.И., 2000 г.). Помимо этого использовались историко-типологический, историко-сравнительный методы, элементы лингвистического и семиотического анализа.

Научная новизна. За последние два столетия собран полевой материал почти по всем жанрам ненецкого фольклора, хотя он не всегда доступен не только широкому кругу читателей, но и ученым. Издано некоторое количество фольклорных сборников и отдельных фольклорных образцов, имеются статьи, но монографических исследований по фольклору и этнографии ненцев, где раскрывалась бы поднятая тема, практически нет. Некоторые грани этой темы изложены в работах архимандрита Вениамина, Т.В. Лехтисало, А. Дунина-Гаркавича, З.Н. Куприяновой, Н.М. Терещенко, Л.В. Хомич, А.В. Головнева, Л.А. Лара, Г.П. Харючи и автора диссертации.

Изучение традиционного фольклорно-этнографического материала представлено в диссертационном исследовании с новых и оригинальных позиций, позволяющих максимально адекватно проанализировать и охарактеризовать изучаемый материал. Использование понятия “картина мира”, уведящее исследователя от плоскостного видения, позволяет объемно и многоаспектно выявить комплекс представлений о структуре и особенностях существования Вселенной, ее обитателей, показав сложность организации внутривселенского бытия, что значительно корректирует устоявшееся в науке мнение о трехчленном строении мировоззренческого макрокосма.

В работе - как результат учета новейших научных данных и философских концепций - представлена трактовка *образа слова*. Возможность *предельно аде-*

кватного традиционному знанию понимания *энергоинформационного* характера восприятия этого необычного образа - своеобразной эманации Вселенной, творящего и созидающего начала, не покидающего мир, а сохраняющегося в нем в различных проявлениях - позволяет по-новому взглянуть на специфику архаического мировоззрения и сохранение его в фольклорно-этнографическом материале ненцев, а значит и по-новому охарактеризовать саму духовную культуру этого народа.

В работе предлагаются также коррективы методико-методологического характера, имеющие отношение к анализу как сакрализованного материала, так и культурной традиции в целом.

Научная и практическая значимость работы. Научная значимость диссертации проявляется прежде всего в том, что на основе анализа большого объема фольклорно-этнографического материала, связанного с традиционными представлениями о картине мира у различных групп хранителей традиционной культуры, впервые комплексно рассматривается устройство мира. Главным элементом выступает оппозиция Земля - Космос, что не было отмечено ранее другими исследователями. На Земле показано горизонтальное и вертикальное многомерное пространство, раскрывающееся перед героями эпоса и мифов-сказок. В работе представлено более трехсот ономастиконов, носители которых распределены по пространственным сферам, что также сделано впервые. Исследование образов и функций Слова тоже новация диссертанта.

Практическая значимость исследования заключается в возможности использования материала диссертации в лекционных курсах по ненецкому фольклору и по этнографии ненцев, самодийских народов, а также в сравнительном курсе по этнографии и фольклору народов уральской языковой семьи в высших учебных заведениях. Выявленные формульные и семантические ряды могут быть использованы для дальнейших лингвистических и фольклористических исследований. Результаты, полученные диссертантом, особенно данные о при-

роде Слова в ненецком фольклорно-этнографическом материале, могут быть использованы в исследованиях в русле физико-психологической антропологии.

Апробация работы. Различные аспекты данного исследования нашли свое отражение в моих статьях в отечественной и зарубежной печати, программах по фольклору для вузов и других работах, а также в двух монографиях: “Ненецкие песни-хынабцы. Сюжетика, семантика и поэтика”, 2000, и “Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок”, 2003.

Проведенные мной исследования на протяжении многих лет апробировались на научных конференциях, симпозиумах и семинарах, в том числе на Сибирских Чтениях в Ленинградской части Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая (Ленинград, 1985), II-м межкрупном семинаре фольклористов и литераторов Тюменского Севера (Салехард, 1987), на заседании Учебно-методического совета Ямало-Ненецкого окружного управления народного образования (Салехард, 1989), январских курсах учителей Усть-Енисейского района Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа по проблемам изучения ненецкого и русского языков и литератур (Усть-Порт, 1989), Международной конференции “Традиционные народные верования сегодня” (Таллинн - Тарту - Пярну, 1990), VIII-м, IX-м, XIII-м Европейских семинарах по этномузыкологии (Женева, 1991; Барселона, 1993; Ювяскюля, 1997), Международной конференции “Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен” (Москва, 1993), научно-практической конференции “Этнос: вчера, сегодня, завтра” (Салехард, 1995), Вторых Ямальских Гуманитарных Чтениях “Проблемы и пути исследования традиционных культур” (Салехард, 1999), I-м Международном симпозиуме по синтаксису ненецкого языка (Хельсинки, 2001), Международном интердисциплинарном научно-практическом симпозиуме “Экология и традиционные религиозно-магические знания” (Москва - Абакан - Кызыл, 2001).

18 сентября 2001 года мною был сделан доклад по теме диссертации на заседании Комитета Государственной Думы ФС РФ по проблемам Севера и Дальнего Востока с целью предоставления мне шестимесячного отпуска для завершения работы. За возможность целенаправленно работать над текстом диссертации и завершить его приношу искреннюю благодарность Валентине Николаевне Пивнянко – Председателю Комитета, Николаю Леонидовичу Пискуну, Владимиру Михайловичу Етылену и всем депутатам – членам названного Комитета, а также руководителю аппарата Комитета Петру Александровичу Яхменеву и сотрудникам аппарата Комитета.

В процессе работы над диссертацией мной были получены бесценные консультации и много полезных советов от доктора исторических наук Валентины Ивановны Харитоновой, за что я выражаю ей свою сердечную благодарность.

Работа обсуждена 5 июня 2003 года на заседании отдела этнографии народов Крайнего Севера и Сибири Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН и рекомендована к защите.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, трех глав: “Концепция Вселенной в фольклоре и традиционных представлениях ненцев”, “Система персонажей-обитателей Вселенной” и “Слово-Вада как эманация Вселенной в фольклоре и традиционных представлениях ненцев”, заключения, библиографии, списков сокращений и информантов, а также приложений.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Введение. Картина мира в фольклористической и этнографической литературе о ненцах.

Настоящее исследование выполнено на материале эпических песен *сюдбаби*, *сюдбабцарка*, *яраби*, *ярабцарка*, *хынаби* и мифов-сказок *лаханако*. Эти

жанры кроме сходства сюжетов объединяет техника исполнения, при которой основному исполнителю вторит другой исполнитель, называемый *тэлтанггода*. Такая техника исполнительства характерна и для шаманского камлания *самбадабц*, где ассистент шамана также называется *тэлтанггода*. В свое время еще В.Я. Пропп высказывал мысль о правомерности первичной шаманской основы эпоса, сравнив гилацкий эпос и чукотский миф [1976, с. 302]. Однотипность техники исполнения названных жанров и камлания позволяет согласиться с В.И. Харитоновой, что "...любой творческий акт - в том числе, естественно, сказывание сказок - в плане оценки состояния его деятеля есть момент пребывания творящего в измененном состоянии сознания, следовательно, это в определенном смысле акт "магико-мистический" [1999, с. 212]. В разделе предлагается краткое определение анализируемых жанров. Дается пояснение, почему в одном ряду с эпосом рассматриваются мифы-сказки: в современных записях они зафиксированы в прозаической форме, но известно, что они пелись. Я использую материал этих жанров, оставляя за рамками исследования вопрос разновременности их возникновения, полагая, что это тема самостоятельного серьезного труда.

Пытаясь понять и научно осмыслить традиционное мировоззрение своего народа, я проанализировала собранный фольклорно-этнографический материал (образцы названных жанров, описания обрядов, записи интервью, сведения об отражении мировоззренческих представлений в материальной культуре и быту), изучила широкий круг научной литературы, касающийся как практического исследования мировоззренческих основ культур различных народов (Анисимов А.Ф., Аврорин В.А., Афанасьев А.Н., Ващенко А.В., Владыкин В.Е., Гемуев И.Н., Грачева Г.Н., Гринцер П.А., Долгих Б.О., Дюмезиль Ж., Карьялайнен К.Ф., Пухов И.В., Симченко Ю.Б., Соколова З.П., Функ Д.А., Мангер Е. и другие), в том числе ненцев (Васильев В.И., Вениамин (архимандрит), Головнев А.В., К. Donner, Дунин-Гаркавич А., Карапетова И.А., Костиков Л.В., Куприя-

нова З.Н., Лабанаускас К.И., Ненянг Л.П., Пушкарева Е.Т., Сусой Е.Г., Терещенко Н.М., Хелимский Е.А., Хомич Л.В., Castren A.M., Hajdu P., Lehtisalo T. и другие), так и теоретического осмысления культурологических проблем в традициях, сохраняющих шаманизм (Путилов Б.Н., Вдовин И.С., Симченко Ю.Б., Хомич Л.В., Смоляк А.В., Басилов В.Н., Новик Е.С., Сагалаев А.М., Харитоновна В.И., Функ Д.А.), и пришла к выводу, что традиционные представления, связанные с картиной мира, с сакральной частью культуры в целом необходимо исследовать “послойно”. Знания лиц, обладающих возможностями входить в измененные состояния сознания и “путешествовать” по виртуальным мирам, значительно отличаются от опыта и знаний людей, не наделенных такими способностями. Шаманы, ясновидящие и другие специалисты этого ряда заинтересованы в сакрализации своих знаний. Индивидуальный опыт каждого ложится в основу их представлений об окружающем. Они создают свои “шаманские Вселенные”, свою картину мира. В то время как контингент не наделенных способностями к пребыванию в измененном состоянии сознания довольствуются кругом традиционных представлений, известных им из фольклора и мифологии, из опыта общения с соплеменниками, в том числе с “посвященными”. Две концепции картины мира должны несколько различаться в соответствии с двумя вариантами системы традиционных представлений.

Отлично от них стоит рассматривать многослойную систему представлений, сохраняемую в фольклоре, впитывавшего знания на сакральные темы в различные исторические периоды и трансформировавшего их сообразно жанровым законам в различных сюжетах. Как подчеркивалось выше, знания, сохраняемые в фольклоре, относящиеся к “диахронному” уровню представлений, рассматриваются тем не менее как знания “синхронного” уровня. В процессе исследовательской и преподавательской работы у меня сложилась некая картина принадлежности жанров к той или иной эпохе этнической истории пенцев,

но, на мой взгляд, это тема другой серьезной работы. В настоящем исследовании я не буду касаться данной проблемы.

В диссертации рассматривается система представлений, сохраняемая фольклором. Когда же известный материал позволяет это сделать, она сравнивается с явлениями традиционного мировоззрения через призму знаний обычных людей и шаманов.

Глава I. Концепция Вселенной в фольклоре и традиционных представлениях ненцев. Глава состоит из разделов 1. “Оппозиция Земля - Космос”, 2. “Земля: горизонтально-вертикальный многомерный мир героев”, 3. “Отражение через феномен *хасавадэсь* соприкосновения разных миров” и 4. “Чум - модель многомерного мира”.

Земля в фольклоре и в профанных представлениях ненцев называется *Ся”мэй Я*. Слово *ся”мэй* в любом контексте в этнографических работах на русский язык переводится словом “поганый”. Однако это слово - причастие прошедшего времени, образованное от слова *ся”* со значениями: лицо, горный кряж и крутой берег, и суффикса причастия *-мэй* для глаголов II класса. А причастие прошедшего времени обозначает признак, возникший в результате действия, которое совершалось в прошлом [Куприянова и др., 1977, с. 180]. Следовательно, *Ся”мэй Я* - Земля с измененным ликом или Преображенная Земля, а не Поганая земля.

Я пришла к такому мнению не только в результате размышлений по поводу данного термина, но к этому меня подвел сам фольклор. Так, в *хынабце* “Юноша-Гохэля” по настоянию великана-людоеда герой берет его дочь в жены с условием, что она должна везти его на санях, впрягшись в них вместо оленя. Через каждые семь дней она опухает от изнеможения, предлагает ему символический брак, он отказывается от этого предложения, и по очереди призывает в качестве оленей семь волков, семь росомех и семь медведей. Она каждый раз съезживается, боясь осквернить небесных и земных зверей, на что он всегда дает

один ответ: “Дочь Бога-Подземного-Мира-Сирти, у тебя нег ся” мэй (*Сирти-Нга-Ню, ся”мэяр юнгу*). Этим он хочет сказать, что она не обладает качествами, которые могли бы отрицательно повлиять на этих животных. В данном сюжете показан путь превращения дочери чудовища в человека: вначале, при отъезде от владений отца, она сама – “олень”, затем они с мужем едут на волках, росомахах, бурых медведях, а приезжают к человеческому жилью на лосях. По приезде к людям они легли спать, а ночью хозяин чума проснулся от какого-то прекрасного сияния – это сияло лицо дочери великана-плодоеда – она стала человеком. С этой поры она стала женщиной, стала *ся”мэй*, т.е. преображенной.

В ненецких фольклорных текстах к жителям Земли, оказавшимся на Небесах, т.е. в Космосе на иных планетах, обращаются *Ся”мэ(й) Я’ Тер”* – Жители Преображенной Земли.

Из ландшафтов, встречаемых на Земле, встречаются *вы’* (тундра), *пэ́дара* (лес), *наро* (дремучий лес), *ицяда, тосяда, ямзяда я* (безводная, безозерная, без моря земля, т.е. пустыня), *лабта* (равнина, долина), *надо* (крутой обрывистый берег), *сохо* (сопка), *седа* (сопка), *нзум’ лорцэ* (сопочка, покрытая травой), *хой* (гора, хребет; холм; в научной топографии – водораздел), *еся хой* (железный холм), *пэ хой* (каменный/стеклянный холм), *есяява хой* (стальной, бронзовый холм), *хубт хой* (цинковый, алюминиевый холм), *нацдэй хой* (холм с каменистой почвой), *суты/соты* (холм), *то* (озеро), *хасрё* (засыхающее озеро), *менгга* (маленькое озеро), *пуно менгга* (мшистое озеро), *яха* (река), *пэдарата яха* (лесистая река), *ям’* (большая река, у которой не видно другого берега), *яв* (море), *яв’ тэл* (склон, спуск; ложбина, котловина; впадина реки/морья), *яво* (океан), *Ития нгабтеня* (Горьководное; обычно переводят как Северный Ледовитый океан).

В ненецком фольклоре у каждого героя имеется своя земля (страна или территория), на которую заходят только с ведома хозяев, например: земля Нгэ-

ва Сыхыдѣда, земля Хаглава, земля двух оленеводов Ламдо, земля Сюхунеев, земля трех мандо, земля Ябгонгэ, земля Парисе и т. д.

За некоторыми топографическими обозначениями местности скрываются реальные топонимы: *Сая'ям* (Река с высокими обрывистыми, выдвигающимися в воду, берегами) - Обь и Обская губа. Встречается наименование *Нгарка нерци яха ям'* - Большая ивовая река-море: в Ямальском районе Ямало-Ненецкого округа так называют Обскую губу. Есть наименование *Нгарка Нгыд* - река Ныда в Надымском районе Ямало-Ненецкого округа. По мнению жителя этой реки, название произошло от имени человека Нгыд, который был ее владельцем. Этимология слова неясна. *Енся ям'* (Река с крутыми, прямыми берегами) - Енисей.

В мифе-сказке “Сюдбя вэсако” (Старик-великан) [Яптик, 2002] тащит за собой свою маленькую нарточку *стонка*. Все, что он находит, грузит на нее. Через некоторое время он устал таскать саночки, оглянулся назад и увидел, что след его нарточки прорезал прямую, как тетива лука, реку, и воскликнул: “Когда-нибудь эта река будет называться Ензя яха”. В конце сюжета оказалось, что в образе сюдбя вэсако ходил *Явмал*.

К реальным топонимам относятся и следующие наименования: *Печоров яв* - река Печора, *Мерцяте яха* - Ветристая река, *Манту" Сэр" Пэ"* - Белые Горы *Манту* (Енисейские Столбы), *Нгарка Янготе яха* - Большая капканья река, *Яв Ханин* - Морской Канин.

Различные растения: тальники, ольшаники, ивы, березы, осины, ели, сосны, кедры, дубы, ягодное дерево *нгодямбя*, лиственницы служат ориентирами в пути того или иного персонажа, а также выступают иногда как мировое дерево и древо жизни. Громадная ель, похожая на чум (*Мялха хадэя*) - макушка жилища Старика-Нижнего-Мира (*Яндехэ-Вэсако*), служит ориентиром на пути Вселенского-Старика (*Тирний-Вэсако*). Сын-Вселенского-Старика и Яндехэ-Вэсако путешествуют вдоль ели [Фольклор ненцев, 2001, с. 88-108]. Здесь мож-

но усмотреть образ мирового дерева в функции древа нисхождения и восхождения. В том же произведении Раскидистый-Кедр (*Лямборе-Тыдэ*), возле которого пасется Шестиногий-Громадный-Лось, напоминает мировое дерево сибирских народов, о котором писал В.Н. Топоров. Семиствольный кедр (*Си'ивм' тарката тыдэя*) в другом тексте - дерево жизни великанов-плодоедов [Пушкарева и др., 1994, с. 98-102]. Огромный-Костер (*Сюдбяко-Тодабть*) - привал Яндехэ-Вэсако в его дальних странствиях. Между светлым подземным миром и Огромным костром находится земля, населенная страждущими и молящими Явмала о помощи. Значение вечно горящего костра, на котором в медном котле варится пища, не очень ясно.

Кроме настоящих деревьев в фольклорно-этнографических материалах имеются железные деревья, как на Земле, так и в Космосе, обычно их хозяевами являются существа, враждебные или конкурирующие с людьми. Как правило, эти деревья растут на железных холмах, возле них имеются орудия пыток и убийства людей: железные качели, железные колыбели, железные огромные лезвия, выдвигающиеся из железных колодок. Сами деревья иногда служат для казни людей. Как видим, образ дерева очень сложен и функции дерева очень разнообразны.

По представлениям ненцев, пространство Космоса очень обширно. В отношении него употребляются выражения *Нуво " ня' / Нгарка нуво " ня'*, которые можно перевести с ненецкого языка 'к небесам / к великим небесам', т.е. в Космос. Обычно персонажи для такого путешествия превращаются в железных оводов (*еся тилёнэ*), железных жуков (*еся синэ*), железных ящериц (*еся танэнгэ*). И что очень интересно: если земное путешествие измеряется днями, сутками, неделями, месяцами, сезонами, годами, длительностью человеческой жизни, то путешествие в Космосе описывается не земными временными отрезками, а как бы сжимается. О герое говорится: по Хребту Небес (Млечному пути - Е.П.) мчится (*Нуво пудвана хыротялада*), затем герой входит в отверстие звезд

ды и оказывается в другом Космосе, где иногда встречаются, например, посадочные вышки Могущественного быка (*Выдукэй хора нгамдолава макода*^{*}).

Часто ориентирами героев выступают Созвездие Соом - Большая Медведица (*Со"ом нгумгы*), Звезда утренней зари (*Ялэмдад нгумгы*). Земные герои посещают планеты различных Громов, Солнца, людей. Жители Космоса прибывают на Землю для участия в людских делах. Но нужно отметить, что если Земное пространство описывается иногда с реалистической точностью, то Космос - почти всегда эскизно. Исключения составляют тексты, в которых живут небесные люди. На Земле эпос и мифы-сказки представляют горизонтально-вертикальные многомерные миры.

Строение мира в ненецком фольклоре вырисовывается через путешествия героев. И каждый раз во вновь рассказываемом тексте воссоздается сложная структура Вселенной, воспринимаемая героем. Для ненецких фольклорных произведений характерна личностная картина мира, поскольку повествование очень часто наряду с рассказчиком ведет кто-либо из персонажей или несколько персонажей одновременно либо попеременно.

Горизонтальное строение мира с элементами вертикальности просматривается в *лаханако* "Нельнемяко" (Стружечка). Горизонтальность мироздания в этом произведении показана относительно течения Тальниковой реки, на берегу которой живет герой со своей бабушкой. Первое пространственное деление дано бабушкой героя: вверх по реке нельзя ходить, ходить можно только вниз по реке. Вверх по реке - место гибели отцов и место объекта охоты, приносящей гибель. Вниз по реке - освоенный мир, но чужой: темная просека людоедки *парнэ* и Царский город.

Освоение пространства героем начинается с нарушения запрета. Нельнемяко идет охотиться вверх по течению реки. Герой продает шкурки лисиц в Царском городе Заместителю царя, которому бабушка также запрещала их про-

^{*} *макода* - в данном случае какой-то шест, колонна, на верхушку которого совершает посадку персонаж.

давать. Во время второго визита в Царский город Заместитель царя дает ему в жены свою дочь. Но вскоре Заместитель царя заявляет, что герой-зять не дал выкуп за жену, и заставляет выполнять трудные задания. Выполняя трудные задания, герой открывает различные миры: мир - по направлению двери чума, - соотносящийся в быту с Нижним, загробным миром, - озеро, где живут мамонты. За чумом, за *синякуем* - озеро, где живут драконы. Зуб покойника, умершего три года назад, хранится в земле *Кэнмин Канторика*, находящейся на расстоянии трех человеческих жизней от Тальниковой реки. В какую сторону от Тальниковой реки и чума в поисках зуба покойника пошел Нельнемяко, не сказано, но на пути в землю Кэнмин Канторика он прошел через жилища "двух ругающихся покойников", "двух обнимающихся покойников", "трех своих зятей-чудовищ", перешел Огненную реку, за которой на расстоянии месяца и недели пути находится жилище-сопка Кэнмина Канторика. Кэнмин Канторик - чудовище, представитель подземного мира, ибо его жилище - сопка, поверхность Земли находится над ним.

В поисках зуба покойника герой проходит семь земель. В длинном путешествии он получает силу, которой, по утверждению его третьего зятя, никто не обладает на этой Земле. И такая сила приобретается в результате умерщвления и оживления его зятьями-чудовищами. В результате этого он получил способность пересечь на железных лыжах Огненную реку - так обычно персонажи этих жанров пересекали космическое пространство на металлических транспортных средствах, или превращаясь в металлические существа.

В земле Кэнмин Канторика стоит холодная обжигающая погода. Там он может сохранить свою человеческую сущность, не вкусив их пищи - человеческого мяса.

На обратном пути младший зять предсказывает события, которые произойдут с Нельнемяко. Далее все развивается так, как сказал зять: он делает са-

молет для тестя, на котором тот разбивается; отвозит свою жену в ее родной Царский город; идет по пути стрелы, прилетевшей с солнечной стороны, и встречает четвертую, самую младшую сестру, с которой никогда не разговаривал ее муж; Нельнемяко заставляет зятя разговариваться. Затем возвращается в свой чум, переставляет его на сопку, тем самым, подчеркивая свой новый статус, поскольку он стал Божеством благополучия (*Илебямбэртэй*).

В тексте мы видим несколько пространственных измерений: Тальниковая река, на которой живут герой, лодоеды *парнэ*, жители Царского города и находится место гибели отцов; озера мамонтов и драконов; земли, встречаемые в походе за зубом покойника; земля солнечной стороны, откуда прилетела стрела; сопка, на которую уходит Нельнемяко-Илебямбэртя. Здесь налицо горизонтальное устройство мира, но имплицитно заложена и вертикальность: под землей - Кэнмин Канторик, на сопке, т.е. над землей, - Нельнемяко-Илебямбэртя с женами и бабушкой-Сотворительницей Земли; все остальные персонажи и Нельнемяко до совершения подвигов - на земле.

Особо следует отметить то, что в этом тексте мир мертвецов находится как на земле (ругающиеся и обнимающиеся покойники), так и под землей (останки людей в жилище Кэнмин Канторика). Применительно к ненецкому фольклору еще Л.В. Хомич заметила, что загробный мир находится на поверхности земли [1995, с. 264]. Это и неудивительно, если иметь в виду наземные и надземные захоронения ненцев.

Устройство Вселенной в этом мифе-сказке напоминает горизонтальное устройство Вселенной, отмеченное Е.П. Мартыновой у хантов Нижнеобского ареала [1998, с. 123]. Здесь, по всей видимости, нашли отголосок представления времен угорско-самодийской общности.

Вертикальное строение Вселенной представлено в *хынабце* "Единственный-Сын-Харючи". В этом тексте познание пространства тоже начинается с нарушения запрета: отец не желает, чтобы сын поехал прокатиться по окрест-

ностям. Сын уезжает, к полудню он приезжает к крутому берегу моря, увидев Беленькую-Медведицу, начинает погоню за ней. Беленькая-Медведица ушпыивает в море - Единственный-Сын-Харючи преследует ее и там. Но Беленькая-Медведица навсегда помчалась по небесным дорогам (*нуво сехэрэхэ” пили” хамним”*) - герой за ней. И вот перед ними показались десять больших чумов стойбища *Ну-Ерва* (Хозяина-Неба/Космоса). Беленькая-Медведица принимает облик девушки.

Хозяин-Неба предлагает Единственному-Сыну-Харючи - *Сямэ-Янтер* (Жителю Преображенной Земли) покамлать на его бубне. Камлая, тот “обопел” всех Земных и Небесных божеств. В стойбище Ну-Ерва он ведет себя с жителями как равный с равными и высказывает протест против поведения Беленькой-Медведицы, требуя, чтобы впредь жители Небес не принимали облик зверей, объектов охоты, тем самым, вводя в заблуждение жителей Земли. В конце концов он вылечивает Беленькую-Медведицу-Девушку. Отец отдаст ее в жены Единственному-Сыну-Харючи. Тем самым закрепляется союз Земли и Космоса. Супруги спускаются на Землю, где становятся божествами-посредниками между Землей и Космосом.

В своей работе я подробно рассмотрела горизонтальное и вертикальное строение мира в фольклоре и традиционном мировоззрении ненцев также через феномен *хасавадёсь* - явление реальной жизни ненцев. *Хасавадё(сь)* - бытующий в говорах ненецкого языка отыменный глагол, образованный от существительного “хасава” (мужчина); обозначает “сидеть на нартах и разговаривать” - занятие исключительно мужское [Ненецкий эпос, 1990, с. 151]. В фольклоре *хасавадёсь* - это покой мужчин, который будет нарушен или по решению самих мужчин, или в результате событий, в которые они будут вовлечены.

Хасавадёсь означает и собственно покой, и размышление о прошедших трагических событиях, и созерцание окружающего мира и его красоты, и покой перед принятием ответственного решения, и размышление о будущем, раз-

мышление-презрение при виде соперника, покой-наслаждение перед надвигающейся гибелью, покой-содружество старика и молодого человека.

События, которые нарушают покой мужчин, самые разные: приезд людей из других земель с сообщением о войне или с просьбой о помощи; решение женить кого-то или выдать замуж; приезд брата, считавшегося мертвым; радость при виде врага, который сам приехал; перекочевка на новое место, в другую землю; военный поход; отказ в помощи; вызов врага; подготовка к бою, к войне; объездка оленей; серьезный разговор; похищение женщины; война из-за пастбищ; прекращение отработки жены.

Но самым важным в понимании явления *хасавадэсь* является место, где находятся мужчины. Обычно они сидят на своих легковых нартах, которые находятся между чумом и священной нартой. В эпических песнях есть такие словесные формулы: *мята синггана ханда ниня пили' хасавады* (около синякуя на нарте он сидит, разговаривая); *ханан ниня мяд' сигана хасавадым'* (я сижу на нарте у синякуя); *пой нгутока "на синггы хано" ниня няхар" я' сюдбя хасавадэвы* (позади нарт для перевозки шестов на своих нартах сидят трое земных великанов).

Аналог такому «сидению героев на нарте» я усматриваю в древнерусском выражении “на санях сидючи” - т.е. собравшись умирать, делать завещание, давать мудрые наставления (я признательна В.И. Харитоновой за то, что она обратила мое внимание на данную типологическую параллель). Такое сидение означает нахождение на границе двух миров: своего и чужого, своего и дальнего, своего и враждебного, иногда своего и союзнического мира, а также противопоставление мужского и женского начал. Мужчины при *хасавадэсь*, как было сказано выше, располагаются позади чума. Другими словами, ориентиром при их местоположении является чум. Это позволило мне сделать вывод о важности горизонтального плоскостного членения пространства чума и подробно рассмотреть в диссертации данный вопрос.

Сразу хочется отметить, что чум ненцев чрезвычайно сакрализованное сооружение. Главным, видимым для всех, организующим принципом его пространства является линия, делящая пространство чума на две части: жилую *ва "авнянги* и хозяйственную *пелейнянги*. В диссертации дана схема чума, у которой обе части жилые. На этой условной линии находятся предметы, представленные в единичном экземпляре: доска при входе *нэ' лата*, очаг *ту*, шест *симзы*, стол *нарам*, разрешительно-очистительный камень *симбэ*. Доска при входе, кроме сугубо утилитарной роли (предохраняет почвенный покров от разрушения), выполняет и сакральную охранную функцию: на этой доске нельзя долго прямо стоять по самому центру, для этого есть предостережение: тебя застрелят боги (*хэхэ "сит ядангу"*), т.е. боги могут принять человека за чудовище и уничтожить его. Вошедший должен до приглашения хозяев пройти внутрь чума, придерживаясь левой или правой стороны этой доски.

Священность очага общеизвестна. Далее на этой линии располагается шест *симзы*, который также сакрально нагружен: это и связь с космосом, и связь с землей, и место для гадания (особенно об удаче в промысле).

Далее стоит стол *нарам*, который никогда не передвигается с места, кроме момента перекочевки. Данный стол особый не только по названию, отличающийся от названия стола для еды *толь*, но и по функции: в нем хранят продукты питания и на нем располагаются культовые предметы. Нарам - своего рода семейный алтарь. Его функции очень схожи с функциями семейного алтаря многих народов мира, в частности, соседей ненцев - манси, у которых широкая полка для хранения домашних святынь практически называется так же, как и у ненцев - *норма*.

Разрешительно-очистительный камень *симбэ* является одновременно оберегом и предметом, замыкающим пространство чума в самом себе. Если есть такой камень в чуме, то вокруг чума на близком расстоянии могут ходить женщины, если такого камня нет, то считается, что сакральное пространство чума

безгранично, и женщинам нельзя ходить вокруг чума, чтобы не подвергать опасности жизнь и здоровье обитателей жилища.

На условной линии, делящей чум на жилую и нежилую части, есть несколько кругов хождения, несколько кругов сакральности в связи с возможностью перемещения из одной половины чума на другую. Первый круг хождения - по доске входа: в этом месте могут перемещаться все жильцы, независимо от возраста и физиологического состояния. Второй круг хождения - место между очагом и шестом симзы - здесь могут перемещаться мальчики, девочки, не достигшие половой зрелости, и мужчины. Место в чуме от шеста симзы до очистительного камня, лежащего обычно впритык к нюку, включая стол нарам, абсолютно святое: здесь никто никогда не ходит. По полу ходят члены семьи в любом физиологическом состоянии, но существует табу для соседок, относящихся к противоположному брачному классу (в менструальный период).

На постели ложатся так, чтобы ноги с них свешивались. Мужчинам, мальчикам и девочкам до наступления половой зрелости можно забираться на постель с ногами, женщины ложатся так, чтобы стопа ноги не находилась на постели. Если кто-то нарушал это, то постель немедленно освящалась, иначе считалось, что у мальчиков будет постоянная мигрень.

Чум по сакральной значимости, если смотреть со стороны входа, делится на *нёнянгы* (дверной, нижний, женский), *ханзонянгы/ва"ав* (у изголовья, средний, спальный, смешанный) и *синянгы* (священный, верхний, мужской). Наиболее наглядно связь этих зон просматривается по местоположению и функциям стола для еды *толь*. Обычно этот стол с короткими ножками стоит в части *синянгы*, во время еды он ставится в середину чума к постелям *ва"ав'хэван'*, на которых сидят люди.

Кроме этой бытовой функции столик имеет еще одну - обрядовую. У ненцев до увоза покойников на кладбище принято "кормить" их завтраками и ужинами, тем самым, пробуждая их и укладывая спать. При этих трапезах стол

толь с угощением ставится поперек доски при входе *нэ'лата*, ближе к выходу, и кто-то из родственников ест за ним. Здесь налицо факт перемещения этого столика между местом божеств *синянгы*, местом живых людей *ва'авнянгы* и миром мертвецов *нэнянгы*.

В сочетании двух обозначенных делений чум по сакральности и практическим функциям в каждой своей половине делится на семь сегментов (представлено в таблицах). Там же показано вертикальное членение чума по ярусам: первый - отмсченное двух-трехчленное сакральное горизонтальное деление; второй - находящееся на уровне горизонтальных шестов *ти*, третий ярус - на уровне дымового отверстия-окна во Вселенную *макондаси* и четвертый - на уровне, где связываются в пучок шесты чума *макода/мяд'сарва/сарву*, откуда пространство чума в сконцентрированном виде в зеркальном отражении расширяется вверх до бесконечности. При более дробном делении вертикальное пространство чума семичастно, каждое из частей имеет свою функцию. В частности, дымовое отверстие - излюбленный вход-выход фольклорных персонажей. В диссертации также охарактеризовано пространство вокруг чума, которое функционально сопрягается с пространством чума. Движение около чума как лепником, так и на оленях осуществляется, учитывая сакральность, о которой говорилось ранее.

Выводы. В эпических песнях и мифах-сказках Вселенная прежде всего представлена оппозицией Земля - Космос. Земля в них показана как горизонтально-вертикальный многомерный мир героев. Деление Вселенной на три сферы (Верхнюю, Среднюю и Нижнюю) является частным случаем пространственных координат.

Описание путешествий эпических и мифо-сказочных персонажей перекликается с пространственными перемещениями шаманов, когда их пути проходят через земли их врагов, помощников и покровителей, которые воспринимаются ими как отдельные самостоятельные миры.

Феномен *хасавадэсь*, который впервые рассмотрен в широком контексте фольклорно-этнографических данных, позволяет понять сакральное и не сакральное пространства в их единстве и расчлененности одновременно. Как было показано в главе, *хасавадэсь* - институт мужского сообщества.

Через анализ феномена *хасавадэсь* удалось показать чум как модель многомерного сакрализованного мира, ибо мужчины собираются в свое мужское сообщество, пространственно соотносясь с расположением чума, не просто с его местоположением, но именно с его сакральной "небесной", мужской частью.

Чум в своей внутренней пространственной организации обнаруживает сакральные оппозиции: жилая - нежилая; входная - противоположная входу. Наряду с подобными оппозициями в чуме наличествует дробное множественное секторальное деление; каждое деление обладает определенной сакральной семантикой.

Дробное деление ненецкого жилища с выделением сакрального сектора характерно для профанных представлений обычных людей, это присуще, прежде всего, практической сфере. Фольклорной пространственной сакральной организации чума присуща обобщенность. В шаманских же путешествиях все пространство сакрально.

Глава II. Система персонажей - обитателей Вселенной. Глава состоит из трех разделов 1. "Обитатели Земли", 2. "Обитатели Земли и Космоса" и 3. "Обитатели Космоса". Органичная горизонтально-вертикальная многомерность устройства мира позволила мне продемонстрировать персонажей фольклора не в привычных трех сферах мироздания: Верхней, Средней и Нижней, а описать их как обитателей Земли, Земли/Космоса и Космоса.

1. Обитатели Земли делятся на *небесно-наземных, наземных, наземно-подземных и водных.*

Небесно-наземные обитатели представлены птицами и мифическими существами.

Птицы в мировоззрении ненцев занимают немаловажную роль. В фольклорных текстах упоминаются ворона, птичка, чайка, куропатка, орел, коршун, ястреб, кукушка, дятел, утка, гусь, канюк, сова, журавль, лебедь. Их функции могут быть как положительными, так и отрицательными. К примеру, ворона (*варнгэ*) утаскивает рыбу мальчишка-птички, но Мать воронов (*Харнгэс* "небя") достает для героя живую воду во владениях Царя Севера. В эпосе часто герой/героиня узнают о смерти близкого человека по вороньей стае. Вороны обычно клюют труп, тем самым, выполняя свое непосредственное природное назначение. Отрицательные персонажи обычно превращаются в воронов.

Чайка (халэв) в животных мифах-сказках в основном играет положительную роль. В одной сказке она подслушивает, как живущие в одном чуме животные хотят убить животных, живущих в другом чуме, и этим спасает корову от гибели. В другой сказке чайки сжигают старика-людоеда, обеспечивая спокойствие людям. В волшебной сказке семь чаек показывают дорогу к людям двум сестрам, бегущим от людоедки. Родство с ними приносит людям богатство. Более того, согласно поверью, чайки являются олицетворением счастья и благополучия. Т.В. Лехтисало обратил внимание на то, что для ненцев чайки являются священными птицами. Но чайка предстает и в ином облике: в так называемых песнях животных в своей песне чайка желает, чтобы до ее прилета кто-нибудь из людей умер, т.к. она будет сидеть на поминальных шестах и грызть кости поминальных животных.

Птицы-хищники - мифическая птица *минлей*, орел/коршун *лимбя*, ястреб *ханавэй* - встречаются в фольклорных текстах редко, но они играют активную роль в повествовании, что придает им значительность и вес. Они осуществляют связь с небом, противостоят злым подземным существам. В одном из мифов-сказок семикрылая птица *минлей* помогает внуку старухи выбраться из земли

Ямини. На орле внук старухи долетает до небесного озера *Хаер*” *пухуця* (Старухи солнце). Птицы в ненецких нарративах иногда бывают огромных размеров. Маленькая кукша *сё(хо)мяко* за один раз съедает десять коров, десять пудов хлеба, перевозит на себе купша.

Персонажи-люди часто принимают облик птиц: девушка-журавль, девушки-лебеди, гусь-мужчина и т.д. Таким образом, птицы являются медиаторами между Землей и Космосом, а на Земле - посредниками между миром наземным и подземным.

Мифические существа. Наиболее часто встречающийся герой *Яв-мал/Яв'Мал/Яв'-Мал/Явмал Вэсоко/ Яумал/Яво"-Малхэця* - Божество Истока Великой Реки/Божество Истоков Великих Рек. О нем писали все исследователи, занимающиеся этнографией и фольклором ненцев. Он наделен более или менее постоянными характеристиками. Особенно выпукло проявляются его сверхъестественные качества. Он бежит на лыжах быстрее ветра и мысли, в беге не отстает от оленьей упряжки, может внушить другому персонажу любой образ. Средствами передвижения ему служат огнедышащий конь, просто конь, лыжи, медная лодка, деревянная лодка, олени, восемь медведей, шкура обезьяны, коровья шкура. Ю.Б. Симченко усматривал в чертах этого персонажа проявление южных корней ненецкого народа.

Имя другого персонажа - *Ёмбо/Ёмбэйко/Ёмбо Вэсоко/Ёмбу/Ёмно/Ёмпу/Йомбо*. Его можно перевести как “плут, обманщик, насмешник”. В нем, по утверждению В.И. Васильева [1992, с. 5-10], сочетаются три образа, восходящие к различным историческим эпохам: обманщик эпохи уральского единства, трикстер эпохи самодийского единства времен кулайской культуры и обманщик, объединившийся с подлинным культурным героем *Илебямбэртя*. Эта многогранность является предметом любви к нему. При исполнении произведений про него беззастенчивый смелый смех может смениться тихим шепотом, полным священного трепета и страха перед деяниями *Ёмбо*.

Иногда Ёмбо становится Явмалом, переходя из разряда низших героев в разряд высших божеств и демиургов. Изредка Ёмбо выступает сексуальным искусителем. Образ Ёмбо чрезвычайно сложен, он стыкуется и с *Хабия*, и с *Вэрабуком*, и с *Яемалом*, и с *Илебямбэртя*, и с *Вэхэляко*, т.е. он многолик и вездесущ.

Нардалё - персонаж-шантажист. В цикле о нем его деяния как трикстера часто являются отражением социальной борьбы бедных и богатых.

Хабия - детское воплощение Явмала для детской аудитории.

При слушании фольклорных произведений приходишь к выводу, что все существа имеют *ерв* - хозяина, начиная от *Нума* (погоды, неба, божества) и кончая *Я* (землей). В фольклоре враждебные человеку хозяева уничтожаются, а с дружественными устанавливается мир. Наличие многочисленных хозяев различных стихий, явлений, мест привело к возникновению абстрактного божества *Ервко* (Миленький Хозяин), являющегося одновременно фольклорным персонажем.

О персонаже *Пухутя/Яминя/Янебя/Яменя/ Я-мюня/ Я' сой хада* (Старуха/Создательница Земли/Мать Земли/Лоно Земли/ Бабушка, создавшая Землю) писали также все исследователи. Семантика этого образа сводится к хозяйке земли, помощнице при родах, лону, которое все рождает и забирает, защитнице семьи, душ детей, распорядительнице людских судеб. В фольклорных произведениях иногда она существует изначально, иногда кто-то из героинь назначается быть ею.

Тирний Вэсако (Вселенский Старик) - редкий персонаж; он отец Явмала и его брата-писы, он изготавливает лодку для людей Земли.

Ядартя/Ядартя пухуця (Кузнец/Кузнец старуха) - кузнец, персонаж ненецкого фольклора, встречающийся как в эпических песнях, так и в мифах-сказках. Он культурный герой и демиург. Кузнецы, кузнечное дело и металлы в фольклоре ненцев ждут своего исследователя, поскольку в нем велико и число упоминаемых металлов, и количество как предметов, так и архитектурных

форм, изготовленных из металла. Металл - неперенный атрибут в очистительных обрядах ненцев. У современных соседей ненцев - хантов и манси металл очень распространен в культовой практике [Соколова, 2000].

Наземные обитатели представлены людьми и животными.

Первая группа людей - представители реально существующих ненецких родов: *Вай, Вара, Вьлка, Вэннэга, Вэра, Лидяг, Лабууй, Не Ламбэти, Не Лантандеры, Махако, Неняг, Нерксы, Нохо, Нядгы, Нгадер, Нгокдэта, Нгувэця, Пахаседитэта, Пуци, Пыритя, Пяся, Пяк, Сэротэта, Сюхуней, Тадибе, Тайпарри, Тохэля, Тысья, Тэмя, Тэсяда, Харючи, Хоратэта, Худя, Хунггя, Хэно, Хэтанси, Ябтонгэ, Ямал, Яр.*

Задумываясь над причиной наименования героев конкретными реальными родовыми именами, я пришла к выводу, что это жизненная необходимость в суровых арктических условиях существования. Население расселено очень дисперсно: в такой ситуации нужно надеяться только на свои силы, свои материальные ресурсы и ресурсы природы. Таким образом, этот набор имен используется в психотерапевтических целях. Поскольку герои фольклора - представители реальных ненецких родов, постольку каждый человек, носитель данной фамилии, общается к реальным и сакральным подвигам эпического представителя своего рода. На бытовом уровне каждому подспудно понятно, что в какой-то степени и ему присущи такие необыкновенные качества, и это способствует формированию стойкости в сложных северных кочевнических условиях жизни. В.Я. Пропп в свое время писал, что идейно-эмоциональное содержание русского фольклора может быть сведено не к понятию добра, а к категории силы духа, которая приводит к победе [1976, с. 32-33]; то же самое можно сказать относительно ненецкого фольклора.

Вторая группа людей - представители родов, ныне не существующих (по З.Н. Куприяновой и Н.М.Терещенко - родовых названий в фольклоре): *Нирета,*

Паньирота, Пия, Повер, Пялься, Сисьета, Суюй, Сэв Сэр, Сэрулей, Тасиний, Тирлей, Хаглава, Хамка. Эта группа - своего рода архив первой.

Третья группа героев именуется по названию земель: *Вья Вэсако/Вьндэтта, Нароя, Пэкоця Хухур, Сохо, Сэр Я Евалё, Сэр-Я-Терко, Сэр я тэта, Яв Ханин, Явомалхэця, Явотаркахэця, Явхэвхэця.*

Четвертая, очень большая по составу группа *людей* - персонажи с именами-прозвищами. Имена-прозвища могут быть различного характера: обозначающие части тела, приметы, качества и свойства человека; масть, телосложение и количество запрягаемых оленей; возраст и пол персонажа; элементы снаряжения и транспорта героев; одежду и его элементы; статус и занятия лица; жилище и его элементы; названия предметов домашнего обихода.

Следующая группа персонажей-людей - представители соседних и мифологических народов: *хаби* (ханты), *вай и мандо* (две группы энецкого народа), *луца*" (русские), *тавысы* (нганасаны), *тунгосы* (эвенки), *санэры* (печорцы, коми), *аноханы* (саами), *парнэ* (фратрия Пор хантов и манси), *сихиртя* (чудь), *нгэ-ва ен* (светловолосые), *нярмсад* (карлики). Таким образом, в фольклоре ненцев мир людей очень богат и разнообразен.

Животный мир в ненецком фольклоре присутствует во всех жанрах, но поскольку у каждого жанра своя эстетика, то и животный мир представлен неодинаково. Животные в мифах-сказках, как и сказках других народов мира, - говорящие, думающие и действующие персонажи. К примеру, в мифах-сказках фигурируют домашние животные: корова, собака, лошадь и олень.

Домашний олень *ты* в зафиксированных мифах-сказках встречается лишь в одном сюжете. Другие жанры (эпические песни *сюдбабцы, ярабцы и хынабцы*, личные песни - *ябе сё*, и загадки - *хобцо*) представить без оленя просто невозможно. В них он - боевой друг, наперсник хозяина. Герой может быть назван по характеристикам оленя, они как бы совмещаются, будто близнецы. Но есть и другие ситуации, в которых Герой и Олень имеют разные имена: *Лад*

сэр” (Белогрудые) - олени у Восьми Ярко и т.д. и т.п. В фольклоре встречаются однорогие, пятиногие, шестиногие и восьминогие олени, олени-близнецы. Но самым загадочным является *сюнде* - комолый олень. Он - боевой друг, вестник.

Хаборта - лось - в фольклоре выступает в роли медиума между миром чудовищ и миром людей, а также стражем священного кедра.

Юна - лошадь - постоянный персонаж ненецкого фольклора. Как представляется, лошадь/конь - реминисценция памяти о забытой, но остающейся в подсознании, культуре степных кочевников.

Сармик - волк, без него не обходится ни один жанр. Частым персонажем является человек-волк. Волк - связующее звено между миром живых и мертвых.

Варк - медведь - может быть стражем в стране чудовищ, человеком, превратившимся в медведя - источником счастья; “старшими братьями” внука старухи в борьбе с великаном-людоедом, они же “олени” великана-людоеда, они и “собаки” Юноши молний. А Восьмиухая-Медведица-Мать (*Сиднетт-Хавота-Варко-Небя*) - и мать восьми медвежат, и мать Дурака, и целительница, и существо, летающее по небу, и оборотень, и культурный герой, и дарительница. Собаки, мамонты, лисицы, мыши, зайцы - также персонажи фольклора.

Наземно-подземные обитатели. В ненецком фольклоре, как и в фольклоре любого другого народа, присутствуют хтонические существа.

Самым сильным, самым могущественным, безусловно, является *Нга*, по некоторым мифам, брат Нума. Представление о родстве небесного и подземного бога встречается и в мифологиях других народов мира. Как известно, в древнегреческой мифологии Зевс, Посейдон и Аид - братья. Имя *Нга* табуировано, как и имя Аида, которое означает “невидимый” и является заменой другого имени, внушавшего людям религиозный ужас. При рассказывании текстов, в которых он - действующее лицо, обычно имя его произносится с шепетом и часто приглушенным голосом или шепотом.

В связи с табуированностью имени это существо может выступать в любом облике, даже можно сказать больше: по убеждению пепцев, любой персонаж, поедающий и уничтожающий людей - это Нга. Фольклор не дает его подробного описания, а только некоторые штрихи. Обычно он имеет семейство: и жену, и детей. Он интересен тем, что узнаваем - это необходимо для развертывания действия. Его образ способствует развитию смекалки слушателей, воспитанию в них стойкости и мужества перед невзгодами и испытаниями. Нга не только примитивно пожирает людей земли, но иногда при выполнении людьми чьих-то трудных заданий помогает им или даже благословляет быть каким-нибудь божеством.

Сюдбя - великаны. Их бесчисленное количество, они разных мастей, имеют многочисленные семейства. Вначале, в мифические времена великаны наводняли всю землю, но постепенно в бесконечной борьбе человек оттеснил их на периферию своего места обитания, хотя даже сейчас *сюдбя* живут и по-своему процветают в ненецких быличках как реально существующие особи, которых современные биологи называют реликтовыми гоминоидами. Они могут быть родственниками, друзьями, союзниками человека, но чаще *сюдбя* выступают как злые, коварные существа, враги, антагонисты человека. Любопытно отметить, что они живут не только в лесу (в природе), но и в чумах, в домах, даже в городах.

Водные обитатели. Они подразделяются на хозяев вод *Ид' ерв*, чудовищ вод *Ид' нгылека* и других жителей водной стихии: *Ид' Мэдо* (Водяной червь/змея/дракон), *Ид' сис* (водяные жуки), *Ид' пися* (Водяная мышь), *Синггы хасава* (мужчина Сингты), *сэр'' варк* (белый медведь) и рыб. К водной прибрежной стихии (но не к наземной) тяготеют персонажи, олицетворяющие Север: *Нгэрм' Хора*, *Нгэрм' Парангода*, *Нгэрм-Сей* (Самец Севера, Севера Царь, Сердце-Севера). Обычно эти персонажи враждебны герою/героине. Но люди часто находят и помощь у обитателей Ледяных морей.

2. Обитателями Земли и Космоса являются персонажи с именами *Вэхэля-ко/Вэхэля/Вэхля*. В отличие от других действующих лиц, которые больше тяготеют к тому или иному пространству, Вэхэли явно живут и тут, и там. Слово *Вэхэляко* состоит из корня *-вэхэ* со значением 'сновать туда - сюда, суетиться' и суффиксов *-ля-* со значением особой ласкательности, *-ко* - уменьшительно-ласкательным. Следовательно, значение имени можно интерпретировать 'вездесуценький/вездесущий'. Вэхэляко чаще всего - младший глуповатый брат, который удачно женится и становится хозяином стойбища. Вэхэли и на Земле, и в Космосе - шаманы. В одном из хынабцев Вэхэля - (Прародитель шаманов). *Тадев Сомтавы*

3. Обитатели Космоса. Можно составить целый перечень небожителей и их земель, хотя в отличие от жителей Земли их описания очень фрагментарны и нечетки. Это естественно, поскольку в фольклорных текстах как бы борются два начала: с одной стороны, инаковость и непостижимость персонажей, с другой стороны, стремление сказителей нарисовать понятный аудитории портрет. По этой причине они предстают взору других персонажей в облике земных существ. Назовем лишь некоторых из них: *Нум'*, *Нув-Ерв/Ну-Ерв*, *Си'ив Нум Небья*, *Нярьяна-Не/Нув-Пирибтя* (Нум, Хозяин Нума/Хозяин Нума, Мать Семи Нумов, Красная-Девушка/Нумова-Девушка).

Нум' в ненецком языке - и погода, и небо, и высшее божество (бог). На основе анализа разных жанров можно констатировать, что бывает не один, а, например, семь Нумов, у них есть мать. У Нумов бывают жены. Конкретного портрета Нума нет вообще, вместо этого для него характерно появление перед другими персонажами в любом облике: от голоса, слышимого героем, до лисы. Для людей Земли Он/Они - покровители. Это его/их - главная функция.

В функции покровительства людям с ним перекликается *Илеумбарте/Илебямбэртя/Илебямпэрча* - божество благополучия, богатства и счастья. Надо сказать, что и Нум, и Илебямбэртя являются самостоятельными персона-

жами, оба они выполняют общую функцию владения природными богатствами и человеческим счастьем.

Важнейшее место занимают персонажи, связанные с солнечной стихией. Это *Хаер" Парангода* (Царь-Солнца), *Ялям'бэрта вэсако* (Хранитель Солнца), *Ту' Парангода* (Царь Огня), *Хаер" Пухуця* (Старуха Солнце), *Хаерадм' сядота не* (Солнцеликая женщина), *Яля-Нгылы-Ню* (Сын-Юга), *Иба-Сей-Ню* (Дочь/Сын-Сердца-Юга), *Лабарти-Кэнго-Ню* (Дочь-Гремучего Грома), *Турха-Кэнго-Ню* (Дочь-Огнеподобного-Грома), *Париденя-Хэнго-Ню* (Дочь-Черного-Грома), *Сэрко-Хэнго-Ню* (Дочь-Белого-Грома), *Ялэмдад-Ню* (Сын-Утренней-Зари), *Хэнго-Нанья* (Юноша-Громов), *Хэнго-Ёнторе* (Странствующий-Гром), *Хэнго-Нгамталёда* (Сидящий-Гром), *Нуву-Хэнгомтана* (Небеса-Сотрясающий-Гром). В ненецких эпических песнях и мифах-сказках представители солнечной стихии ведут себя по отношению к человеку то дружески, то враждебно, но, в конце концов, человек роднится с ними посредством брака. Воплощением стихии Солнца и Огня на Земле являются кузнецы, огненные реки, вечно горящий костер.

Вапро-Педро - житель стойбища Нума - *тэлтанггода* (помощник) Единственного-Сына-Харючи.

Микулэй/Микола Вэсако (Николай/Николай Старик), православный Николай Угодник - покровитель охотников и рыболовов - занял прочное место в традиционном мировоззрении ненцев, став фольклорным персонажем.

Персонажный ряд традиционных представлений, перекочевавший в фольклор, и здесь, и там находится "в движении" - образная сущность непостоянна, герои трансформируются в зависимости от задачи, решаемой в том или ином тексте: испытание, устрашение, успокоение, излечение и оживление героя и т.п. Один и тот же персонаж, благодаря многочисленным превращениям, может быть и наземным, и подземным, и наземно-подземным, и небесно-

наземным обитателем Земли, а также в каком-то образе осваивать просторы Вселенной.

Выводы. Среди персонажей - обитателей пространственных сфер Земли - есть такие, которые встречаются лишь в фольклорном материале. К ним относятся Ёмбо, Нардалё, Хабиця, Ядарта пухуця, Тирний вэсако, Нирета, Пия (человек, а не горноста́й), Повер, Пялься, Сисъета, Суюй, Сэв Сэр, Сэрулей, Тирлей, Хаглава, Хамка, герои с именами, означающими названия их земель, люди с именами-прозвищами, Нярседи пебя, необычные олени, Ненай Хуусь, Кэнмин Канторик, Лаккас Пук.

К обитателям только эпической и мифо-сказочной Вселенной относятся Вэхэли.

Из обитателей Космоса характерными только для фольклорных представлений являются Старик и старуха, сидящие под одной шубой (*Нгоб ёхоркана нгамдёда вэсокохо 'пухуцяха'*) и Вапро-Педро.

Остальные обитатели являются одновременно действующими лицами профанных представлений всех ненцев.

Из числа персонажей шаманского пантеона, выделенных Л.А. Ларом, в анализируемом фольклорно-этнографическом материале не встречаются Хынггарте, Яха мюй, Хамба яха, Сабета яха, Яптик хэхэ, Сивм пыелёта, Яв Еря, Яха Ерв, Хэхэ Тэврамба нганго, Я сармик хэхэ, Нгэв седа хэхэ, Хабцнго Хаврамбада хэхэ, Хабцянго Минрена, Нгуцяда, Хансосяда, Сустана, Тэри нгамгэ, Я вол, Сиив Нга Ню, Сиив Нга неба.

Универсальными действующими лицами, находящимися в плоскости соприкосновения всех трех сфер представлений - фольклорных, обычных людей и шаманов - являются по предварительным данным Нум, Хаер, Нгэрм Хора, Нумгыпой, Илебямбэртя, Яминя, Явмал, Ид ерв, Нга, Мандо, Парнэ, медведь, олень и все ненецкие роды.

Глава III. Слово-Вада как эманация Вселенной в фольклоре и традиционных представлениях ненцев. Глава состоит из разделов: 1. “Вада хасово, вада, вада-сюдбабц - стражи, вестники и запитники персонажа”, 2. “Лаханакко - двигатель событий, опекун страждущих, вливатель жизненной энергии”, 3. “Ярабц - персонализированный жанр осознания героем окружающего мира”, 4. “Хынабц - персонифицированный образ песни-хынабца”, 5. “Мынеко/мэнеко/мынико/мынику/нянзяда (нянтяда, нянчедо) мынику - вливатель жизненной энергии” и 6. “Нгоб лаханана (Все время говорящий) - обладатель и транслятор информации”.

Тема Слова является центральной в религиях народов мира. Она отражена в мифах - священных рассказах, сокровенных сказаниях, а позднее - и в священных книгах. Тема творящего, созидательного, оплодотворяющего слова присутствует в фольклоре так называемых аборигенных народов мира, в частности, у африканских [Оля, 1976, с. 67-69; Calame-Griaule, 1987], самодийских и других народов Севера. Эта тема представляет интерес не только для уяснения картины мира ненцев, но она чрезвычайно актуальна, если ее рассмотреть через призму идей нового исследовательского направления - физико-психологической антропологии [Харитоновна, 2000], которая учитывает современные естественнонаучные концепции, в частности, концепцию энергоинформационной сущности Вселенной.

У ненцев существуют по известным на сегодняшний день фольклорно-этнографическим материалам такие обозначения Слова: *вада хасаво, вада-слюбаци, сюдбабц, вада, лаханакко, хынабци, мэнико/мынеко/мынико, мынику/нянзяда (нянчедо, нянтяда) мынико/мынику, ярабци, ярабци-мынико, нгоб лаханана.*

Первое письменное свидетельство употребления слова *вада* (слово, язык, речь, выстушение) в словосочетании *вада хасаво* относится к 1787 г. В записях XX века образ слова *вада* встретилось один раз [Ненецкий эпос, 1990, с. 159]:

героиня берет с собой слово, но через три года оно обретает самостоятельность, покидает свою хозяйку и идет к стойбищу *Сэр сюнде*. Повествователь *вада-сюдбаби, сюдбаби* - персонифицированная субстанция слова, присутствующая в эпических песнях-сюдбабцах. В песнях *вада-сюдбаби/вада* проявляется через словесные формулы-клише, в которых присутствуют глаголы: *хось* (находит), *нимдеда* (называет), *ма* (говорит), *хаи* (остается), *тябитада* (ему надоедает смотреть), *пулэй* (несется), *сюра ха 'мы'* (кружась опускается), *минга* (идет), *хая* (идет вперед), *хаеда* (оставляет), *тэвы* (доходит), *лэтмбовнанда* (охраняет), *тю* (доходит), *малей'* (насыщается) и *эльцей'* (заканчивает). Таким образом, мы видим, что это самостоятельный образ и персонаж, действующий во благо других персонажей, их страж, вестник и защитник.

Лаханак можно перевести как “разговаривающий” и “свободный, не привязанный”. *Лаханак* в произведениях выступает как вестник, двигатель событий и опекун страждущих. Для иллюстрации природы этого образа Слова в диссертации приводятся примеры из трех текстов [Фольклор ненцев, 2001, с. 88-108; 108-140; 176-219]. *Лаханак* в каждом из них ведет себя по-разному.

В первом мифе-сказке старики сидели, обернутые одной шубой, еще до того, как их встретило *Лаханак*. Надо полагать, что его приход побудил стариков ощутить голод и пойти искать счастье. *Лаханак* идет к тому персонажу, с которым происходят необыкновенные события.

Во втором тексте *Лаханак* живет с персонажами три года, по истечении которых происходят описываемые события. Дальнейшее развитие сюжета показывает, что *Лаханак* эти годы готовило к подвигам Внука-Старухи, опекало его. И во второй раз *лаханак* идет к Внуку-Старухи, когда великаны предвкусывают его поражение от Старухи-Ямини. Видимо, присутствие *Лаханак* - одушевленной субстанции свободного слова - помогает ему преодолеть все препятствия и стать Явмалом.

В третьем образце сначала никак не сообщается о приходе Лаханако. Как только отец Дурачка Богатый-Удачливый-Купец выражает безнадежность в отношении сына, Лаханако идет именно к Дурачку, чтобы придать ему силы для преодоления навязчивого сна и поимки птицы-воровки. Далее, когда Дурачок начинает погибать от холода и голода, Лаханако ходит вокруг него в течение семи дней, но не может вдохнуть в него силы. Тогда порывистый ветер несет Лаханако к Восьмиухой-Матери-Медведей как к более могущественному спасителю. Во второй раз, когда у Дурака отрублена голова, Лаханако идет к Восьмиухой-Старухе, и вновь происходит чудо: Дурак воскресает.

В этом тексте проявляется посредническая роль Лаханако как носителя вестей более могущественным существам.

Но апофеозом в стремлении понять природу лаханако может служить текст “Ямядота” (Земляной чум имеющая) [Головнёв, 1995, с. 459-461]. В нем показана высшая сила слова как двигателя всех событий, как эманации Вселенной. Сюжет “Ямядота” таков. Слово остановилось у медвежьей берлоги, пришло к медведице. С этого момента медведица обретает дар речи и рассказывает всё произведение за исключением маленького эпизода: “Медведица съела запасы на стойбище вяленую рыбу и рыбий жир. Все Хаби собрались в центральном чуме у Хаби ерв. Только Вэхэля сидит на нарте у крайнего чума и играет ногами, будто ничего его не беспокоит”. Медведица услышала “медвежью” клятву солгавшей женщины и убила ее. Муж убитой пытается мстить, но медведица его тоже убивает. После этого она, попрощавшись с детьми, *осознанно идет* к людям, чтобы найти свою смерть. В стойбище, куда она пришла, Хаби ерв попросил покамлат Вэхэлю, который от призванных им небесных и земных богов узнал это медвежье лаханако, т.е. всю историю медведицы, и рассказал людям ее завет. Лаханако привело людей к тому месту, где лежала Медведица, которая велела ее саму резать на следующий день, потанцевать вокруг нее и покрыть ее шкурой семь священных нарт. На следующий день все

так и сделали. А Вэхэля Вэсако стал Отцом-создателем всех шаманов (*Тадев Сомтавы*).

Таким образом, 1) вначале Лаханакко узнало о предстоящих событиях от богов. 2) затем пошло к Медведице, чтобы побудить ее все это сделать, но прежде дать ей возможность оставить потомство в виде двух медвежат. 3) Лаханакко, придя в стойбище Хаби, побуждает Хаби ерв пригласить для камлания Вэхэля Вэсако, чтобы посмотреть, действительно ли он шаман. 4) Вэхэля оказался шаманом, способным призвать всех небесных и земных богов и, узнав от них это медвежье лаханакко, рассказать его. 5) Лаханакко привело их к тому месту, где лежала Медведица. 6) Лаханакко само соединилось с духом мертвой медведицы. Медведица продолжает повествование.

Другими словами, для Лаханакко возможно общение и с мертвыми, и с живыми - все одинаково поддается описанию, т.е. слово присутствует везде. Очень примечательна фраза Медведицы: “Лаханакко привело их к тому месту, где я лежала”, т.е. по тексту мифа-сказки не люди пришли к месту нахождения Медведицы, благодаря рассказу Вэхэли, узнавшего им от богов, а лаханакко привело их к месту нахождения медведицы. Данное произведение заставляет вспомнить: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его” [Библия. 1988, с. 1127]. Проведенная аналогия может показаться грубой, несостоятельной, поскольку Лаханакко относится к древнейшему мировоззренческому пласту человечества, но вполне возможно, что это явления одного порядка.

Следующая ипостась Слова - *ярабц* - (персонализация эпической песни ярабц - песни о страданиях и злоключениях героя) встречается очень редко. Его субститутом являются формулы-маркеры осознания героем окружающего мира: *ин то 'мад* (как пришел мой ум), *тена 'н то 'мад* (как пришел моя память),

сэва'н тяхад (глаз моих за пределом), *нгыхы' сэв''ни нгадиво''махад* (глаз моих от появления) и *нюдя нгэбыхыдани* (с малых лет). Итак, в формулах, замещающих образ слова *ярабц*, наличествуют моменты обретения разума, памяти и зрения.

Хынабц - персонифицированный образ жанра. Он (она, оно) встречается очень редко, проявляется в формуле *хынабц' хомад* (после того, как кого-то встретил хынабц). В известных материалах других словесных формул не обнаружено. Это, по всей видимости, объясняется тем, что в эпических песнях хынабцах наряду с *хынабц* в качестве персонифицированного образа вида эпических песен присутствует *мынико*. По этой причине свою функцию космической субстанции хынабц сузил. Вместе с тем по имеющимся материалам в тех песнях, в которых *хынабц* встречает героев, *мынико* отсутствует.

Мынеко/мэнеко/мынику/нянзьяда (*нянтяда, нянchedo*) *мынику* - вливатель жизненной энергии. Значение этих слов не очень ясно. Исходя из смысла корневых морфем: *мы-*, *мын-*, *мэне-*, их значение колеблется в пределах 'еда, сытость, любовь'. Само это слово во всех его фонетических вариациях, как мне думается, семантически означает "то, что приносит удовольствие, наслаждение".

Если *вада, вада-судбабц, судбабц* в своей сущности несли слово, песню судбабц как информацию, как жанр, то слово *мынеко* несет в себе не только слово как таковое, но и удовольствие, наслаждение как эстетические категории. Помимо этого оно обслуживает несколько жанров. Природа *мынеко* обнаруживается в восьми группах формул, описывающих его (ее) действия. 1) Его (ее, его) ветер *ханада* (понес). Образ слова несамостоятелен, им ведает ветер и женщина. 2) Он (она, оно) *лабцей"* (прилипло, прильнуло, тесно прижалось, ухватилось, вцепилось, прибилося, связалось). 3) Он (она, оно) *мярты* (парит свободно). 4) Он (она, оно) *хая* (ушел). 5) Он (она, оно) *тэвы"* (добрался, доехал).

6) Он (она, оно) *хода* (нашел, встретил). 7) Он (она, оно) *сюра* (кружится). 8) Он (она, оно) *пулары* (несется по ветру).

Мынико, спустившись к персонажу, охраняет, сопровождает, делает его героем, передает ему свои качества, свойства. К примеру, персонаж по имени Хыри хоба парка начинает перемещаться, как мынико: начинает носиться, как ветер без ветра, начинает опускаться, кружась. Человек, отмеченный присутствием мынико, излечивается от недуга, становится божеством.

Мынико иногда бывает *нянзьяда*, т.е. немым. Здесь возникает сложность в определении и понимании этого его качества. Оно всегда немое или только иногда? Ответить на этот вопрос, имея сегодняшние знания о нем, пока не представляется возможным. Нянзьяда мынико, три года кружась над героиней, оживляет ее; заглядывая в чум, пробуждает от “дикого” долгого сна героя по имени Вадеси Салоку, который впоследствии становится Нумом.

Размышляя над природой этого (над)персонажа, я пришла к выводу, что в этом явлении в какой-то мере отражено то, о чем писал Н.К. Рерих: “Жизнь или сознание Логоса проявляется как род энергии, род вибрации; все зиждется на вибрациях. Вселенная состоит из вибраций истекающей Божественной Жизни, они облекаются в основные формы материи, из которых развивается все многообразие. Материя, образующая объективный мир, есть эманация Логоса, ее силы и энергия суть тока Его Жизни. Он пребывает в каждом атоме, все проникая, все содержа и развивая. Он - Источник и Конец Вселенной, ее причина и ее цель. Он - во всем и все - в Нем” [Рерих, 1991, с. 18].

При описании образов Слова в ненецком фольклоре обращает на себя внимание персонаж, который обычно проявляется в виде слышимого голоса. Для понимания сущности этого образа примечателен тот факт, что ситуации, при которых появляется данный персонаж, так же разнообразны, как и жизненные ситуации вообще. Практически ни одна словесная формула, встретившаяся в известных нам произведениях, не повторилась, все они отличаются друг от

друга. Название-имя сводится к следующему: *ланогоно/нгоб лаханана/ об лаханана/хибяхава/нгоб" тэбкадана* (говорящий/один говорящий/один говорящий/кто-то/один донесшийся). Его постоянное имя *Нгоб" лаханана*, которое обычно переводят как «Один говорящий», но мне более точным представляется перевод, предложенный М.В. Пушкаревой: «Все время говорящий». Орудием персонажа является Слово и только Слово как носитель жизненной силы, энергии.

При чтении формул выясняется, что эпизод появления *Нгоб" лаханана* можно разбить на отдельные фреймы: сон, пробуждение/пробуждение от звуков голоса, речь-совет голоса, действие/бездействие героя/героини, спасение. При движении сюжета произведения фрейму «спасение» может соответствовать и «крушение надежд». Фрейм «сон» может быть и реальным сном, а может и означать отсутствие знания или отсутствие цели у героя. Еще одним важным моментом этого эпизода является то, что голос всегда звучит над головой героя/героини, т.е. с неба. Кто стоит за этим именем? Например, в «Вада хасово» это, вероятно, *Тяу нягы* Вышний, поскольку этот говорящий не показался на глаза мужчине, ищущему просвещения (перевод И. Фатера), однако перед его взором предстал человек, который не захотел назвать хозяина голоса - Говорящего, но назвал себя: *мань Илеумбарте ню* - Я есмь сын Божий. Еще в семи произведениях он остается неизвестным, но хранители фольклора предполагают, что он представляет высшие силы, дружественные человеку, иногда они называются, например: Хромая-Девушка-Сирти-Девушка, Сын-Утренней-Зари.

В произведении «Мальчик Яренгт» появляются антиподы этого персонажа - *Сидя лаханана* (Двое говорящих). И что интересно: эти двое говорящих между собой - тоже скрытые антиподы, но один из них агрессивнее, другой либеральнее по отношению к герою. В результате их действий герой попадает в беду. В речевых формулах, связанных с двумя говорящими, нет слова *тэбкадась* (раздался голос), употребляемый в связи с персонажем *Нгоб лаханана*, и

нет упоминания, что голоса раздаются над головой героя. т.е. с небес (голоса звучат на одной плоскости с героем); нет формулы побуждения к действию. В эпизоде с этими персонажами налицо то, что ненцы в традиционных верованиях называют *нельтир*” - обман с целью погубить, когда враг предстает в облике любимого человека или дорогого сердцу предмета. В этих образах-нельтирах главное орудие персонажа Нгоб” лаханана - Слово - остается, что и вводит в заблуждение героя.

Выводы. Проанализировав все персонажи, связанные со Словом, можно констатировать, что общим свойством этих персонажей является передача героям жизненной энергии как звучанием, так и колебанием. В этом проявляются свойства “Слова-Вада” как эманации Вселенной, характерной для эпоса и мифов-сказок ненцев.

В представлениях обычных людей и шаманов эта эманация воплощена через существование жанров, по названию аутентичных образам Слова-Вада (кроме Мынеко), а также прослеживается в быличках и бывальщинах в образе Нгоб лаханана.

Заключение. При постижении концепции Вселенной, представленной в фольклорно-этнографическом материале ненцев, отраженной в материальной культуре и в современном мировоззрении хранителей традиционной культуры и знаний, обнаружилось, что ее строение более сложное, нежели считалось согласно предшествующим исследованиям. Общим местом в трудах по традиционному мировоззрению ненцев стала констатация трехмерности Вселенной с ее делением на Верхний, Средний и Нижний миры. В ненецких же фольклорных текстах четко выявляется оппозиция Земля - Космос, и уже на Земле как частный случай выступает трехчленность пространства.

По представлениям ненцев, Вселенная “многомирна”; она делится на различные миры по вертикали, горизонтали и в иных направлениях. Как удалось выяснить, бинарные оппозиции проявляют себя и через феномен *хасавадэсь* -

своеобразное мужское сообщество, противопоставленное женскому. Место сбора мужчин находится за чумом перед священной нартой (*синяна*). Пространство чума рассмотрено в диссертации и в горизонтальном разрезе (где демонстрируются бинарные оппозиции *синянгы - нёнянгы*, *вавянгы - пелейнянгы* и множественные секторальные деления) и в вертикальном (где проявляется его многоярусность).

При описании системы персонажей, обитателей мировоззренческой Вселенной (с составлением ономастикона по данным фольклора и выявлением их характеристик, отражающих особенности феномена картины мира) особое внимание обращено на классификацию обитателей Вселенной как жителей Земли, Земли/Космоса и Космоса, что продиктовано логикой персонажного состава эпических песен и мифов-сказок. Обитатели Земли расселены по разным сферам: небесно-наземной, наземной, наземно-подземной и водной.

Птицы-персонажи фольклорных сюжетов (обитатели небесно-наземной сферы) являются фигурами традиционных представлений обычных членов общества, но с более линейными характеристиками. В диссертации показано, что мифические существа фольклора не всегда принадлежат профанным представлениям ненцев, в частности, *Тирний-Вэсако*, *Ёмбо*, *нардалё*, *Ядарта* встречаются лишь в фольклоре. Впервые обращается внимание на *Ервко* (Маленький или Милый Хозяин) - защитника семьи, человека. В профанных представлениях ненцев он чаще всего считается покровителем не всех ненецких родов, а лишь родов хантыйского происхождения.

Наземные обитатели - люди и животные - принадлежат и фольклорному миру, и мировоззрению рядовых членов общества, и мировоззренческому космосу шаманов.

В этой главе особый интерес может вызвать лингвистический анализ наименований ненецких родов (современных фамилий) и имен людей с их семантической интерпретацией, что расширяет известные толкования. Действующие

лица эпических песен и мифов-сказок (люди с именами-прозвищами) несут в своих именах обширную информацию о занятиях, транспорте, снаряжении, жилище, одежде, орудиях производства и социальных отношениях, что позволит в будущем попытаться идентифицировать фольклорный факт с этническим субстратом, его породившим. В исследовании высказывается мысль, что представительство членов конкретных родов в качестве персонажей эпоса выступает как психотерапевтическое средство. Каждый рядовой член общества, приобщаясь к фольклорным подвигам своего сородича, укрепляет свой дух; это также способствует формированию стойкости, столь необходимой в сложных северных кочевнических обстоятельствах жизни.

В разделе “Животные” подчеркнуты сутобо фольклорные представления, характерные для традиционного мировоззрения ненцев.

Наземно-подземные обитатели Земли в основном - фигуры, враждебные человеку. Как подчеркивается в диссертации, их уничтожение или оттеснение на периферию освоенной людьми территории - цель героя при контактах с ними.

Обитатели водного мира по известным фольклорно-этнографическим материалам малочисленны, описаны эскизно, чаще просто названы без описаний.

В фольклорных сюжетах лишь *Вэхэли* являются полноправными жителями и Земли, и Космоса. Они - шаманы, обладатели эзотерических знаний.

Обитатели Космоса немногочисленны по сравнению с обитателями Земли. Тексты не дают их портретных описаний, в диссертации выявлены их функциональные характеристики.

В целом об обитателях Вселенной в эпических песнях и мифах-сказках ненцев можно сказать, что, несмотря на их прикрепленность к той или иной пространственной сфере, для достижения поставленной цели они могут осваивать чуждые им миры в облике, отличном от своего постоянного образа.

При выявлении специфики формирования картины мира как мировоззренческого феномена в типе культур, сохраняющих в активе многие архаические элементы до настоящего времени, невозможно было пройти мимо такого яркого явления как Слово в разных его образах-воплощениях. Его исследование актуально не только для понимания картины мира в фольклоре самодийских народов, но чрезвычайно важно в свете формирующейся физико-психологической антропологии с ее опорой на естественнонаучные идеи об энергоинформационной сущности Вселенной. Сложность изучения этого явления ненецкого (а шире - самодийского) фольклора заключается в том, что образы Слова, как было показано в диссертации, выступают не только в качестве тех или иных жанров, названные тем или иным словом, но и в роли надперсонажей-сущностей этих жанров, не имеющих обычных портретных характеристик, а лишь функционально-предикатные, выраженные через действия. В этих действиях передается энергия и информация, что было рассмотрено на многочисленных примерах.

Таким образом, в диссертации выявлена картина многомерного мира, населенного большим количеством обитателей, освоивших разные пространственные сферы, на судьбы которых нередко влияют надперсонажи-воплощения Слова-Вада.

Диссертация имеет **Приложения**: оригинальные тексты мифа-сказки "Нельнемяко" (Стружечка) в записи диссертанта и хынабца "Харючи-Нгоб-Ню" (Единственный-Сын-Харючи) в записи диссертанта и И.А. Богданова, а также их переводы, выполненные диссертантом.

Основные положения диссертации отражены в публикациях автора:

1. Ненецкие песни-хынабды. Сюжетика, семантика и поэтика. М.: “Восточная литература” РАН, 2000. - 200 с.
2. Фольклор ненцев / Сост. Е.Т. Пушкарева, Л.В. Хомич. - Новосибирск: Наука, 2001. - 504 с.: ил., фото, ноты, компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 23).
3. Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок. М.: Мысль, 2003. - 286 с.
4. Сюжетный состав ненецких мифов-сказок о животных // Фольклор народов РСФСР. Уфа: Изд. БГУ, 1983. С. 66-72.
5. О приключениях младшего ханты // Легенды и мифы Севера. М.: Современник, 1985. С. 51-62.
6. Проблема разграничения мифа и сказки в фольклоре ненцев // Фольклор и этнография народов Севера. Л.: ЛГПИ, 1986. С. 51-57.
7. Тирлей. Публикация // Фольклор и этнография народов Севера. Л.: ЛГПИ, 1986. С. 136-157.
8. Русская сказка в фольклоре ненцев // Фольклор народов РСФСР. Уфа: Изд-во БГУ, 1989. С. 40-51.
9. Личные песни ненцев // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Сб. ГМЭ. Л.: ГМЭ, 1990. С. 81-85.
10. Ненецкий миф-сказка - образец ранних поэтических форм // Фольклор и этнография народов Севера. СПб.: Образование, 1992. С. 44-72.
11. Types of Nenets Mythical Tales about Animals // Eurasian Studies Yearbook. Bloomington, 1994, # 66. P. 89-100.
12. Nenets Male Surnames used for Females in official Russian Documents // Eurasian Studies Yearbook. Bloomington, 1994, # 66. P. 177-178.

13. A Course of Nganasan Folklore: A Syllabus // Eurasian Studies Yearbook. Bloomington, 1995, # 67. P. 109-117.

14. A Course of Nenets Folklore: A Syllabus // Eurasian Studies Yearbook. Bloomington: Eurolingua, 1995, #69. P. 113-126.

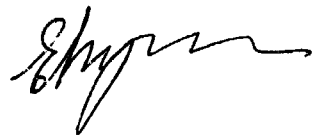
15. Nenets personal names // Folk Belief Today. Tartu: Estonian Academy Sciences, 1995. P. 373-376.

16. The Experience of Ethnological Reconstruction of Nenets Shamanistic Ritual on the Topic "Prediction of the Future" // Ethnomusikologian Vuosikirja, Helsinki, 1999, # 11. P. 55-61.

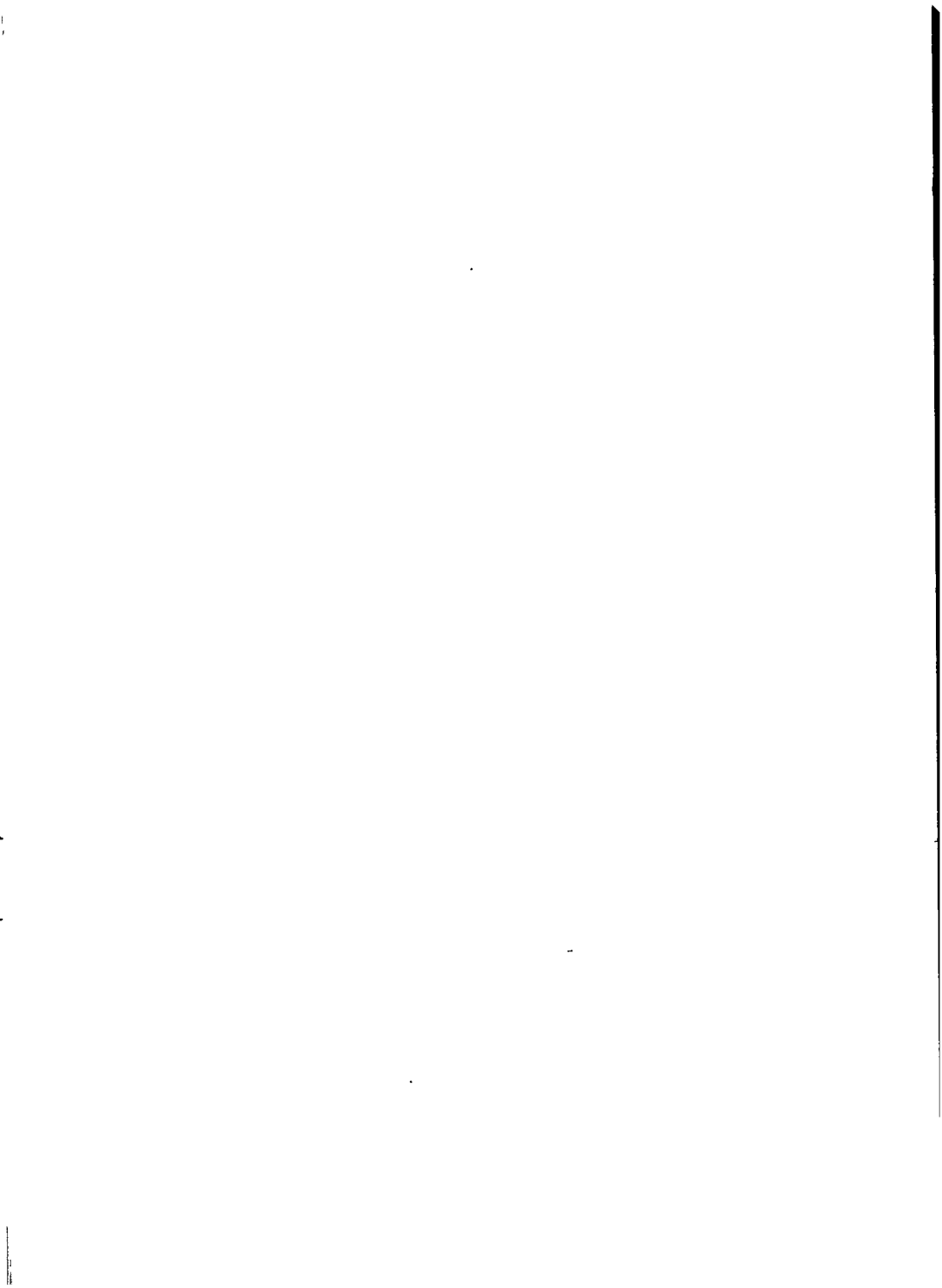
17. Психотерапевтическое воздействие фольклора (на примере сюдбаб-царка ярабц «Недко Нохой») // Экология и традиционные религиозно-магические знания. Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума. Россия: Москва - Абакан - Кызыл. 9-21 июля 2001 г. М., 2001. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Том.7, часть 1). С. 3-9.

18. Ненецкий фольклор в психоментальном контексте // Экология и традиционные религиозно-магические знания. Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума. Россия: Москва-Абакан-Кызыл. 9-21 июля 2001 г. М., 2001. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Том.7, часть 1). С. 219-222.

19. Образы слова в фольклоре ненцев// Этнографическое обозрение. 2002, № 4. С. 28-38.







16064

2003-A

16064