



**III. ЖЕНА-ПРОРИЦАТЕЛЬНИЦА
В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

А. И. Кузнецова

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СУДЬБЕ
В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ СИБИРИ:
ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ, ОЛИЦЕТВОРЯЮЩИЕ СУДЬБУ
(НА ПРИМЕРЕ ОБСКО-УГОРСКИХ И САМОДИЙСКИХ КУЛЬТУР)**



Первые разрозненные сведения о верованиях самодийских и обско-угорских народов относятся к XVI–XVII вв., но более или менее полная картина представлений о мироздании у аборигенов Сибири появляется благодаря усилиям исследователей лишь в XIX — начале XX в. Трудности сбора материала были связаны с отсутствием письменных источников в те времена, когда формировалось древнее миропонимание самодийцев и обских угров: традиционное мировоззрение воспроизводилось путем передачи знаний от старшего поколения к младшему *бесписьменным* способом (древнее мировоззрение называется *традиционным*, от лат. *traditio*, что означает ‘передача’). Информацию об основах миропонимания автохтонного населения Сибири можно найти в работах этнографов, археологов, краеведов, фольклористов и лингвистов. Только благодаря учету всех названных источников оказалось возможным свести воедино многочисленные фрагментарные материалы, отражающие мировоззренческий комплекс представлений о Вселенной в целом, и воссоздать взгляды хантов, манси, селькупов, ненцев и других представителей исследуемых этносов на окружающий мир и на отношения человека с ним.

1. Традиционное мировоззрение и причины, затрудняющие в настоящее время понимание древних представлений об окружающем мире. Древнее миропонимание к настоящему времени полузабыто: оно сохранилось далеко не у всех этносов и далеко не в полном объеме. На протяжении многих веков мировоззрение народов Сибири менялось, испытывая воздействие то шаманизма, то православия (в процессе христианизации обских угров и самодийцев), то под влиянием атеистической пропаганды. Можно считать каким-то чудом, что до наших дней дошли (хотя и в редуцированном виде) взгляды древних обитателей Западной Сибири на устройство мира. Остатки этих знаний, запечатленные в фольклоре, в том числе в сказках, со временем превратились в приметы, которым обычно следуют, но причины появления которых и их суть объяснить не могут.

В традиционном мировоззрении обычно выделяются разные напластования: *фетишистские*, когда не было еще представлений о бесплотных духах и душах, которые появляются в период господства *анимистического* миропонимания. С миром духов человек начинает общаться при помощи посредника-шамана. Анимистическое мировоззрение изменяется, в свою очередь, при появлении *политеистического* мировоззрения. При политеистическом взгляде на мир жизнь человека и все отношения в мире определяются не духами, а божествами, отношения с которыми строятся на принципах господства и подчинения. На смену политеизму приходит *монотеизм*. Однако приход новой системы не означает полного забвения старой. При смене господствующих парадигм нередко возникали внутренне противоречивые мировоззренческие системы, от которых у одних этносов (например, у селькупов) сохранились

лишь обрывки знаний о том, как устроен мир, у других, наоборот, осталась в памяти более или менее цельная картина мироздания (например, у хантов и манси), впрочем, также не лишенная противоречий¹.

Об устройстве мира можно судить прежде всего по древним мифам (там, где они еще имеют хождение), подтверждаемым археологическими и этнографическими данными. По мнению некоторых этнографов, этот период относится ко времени сосуществования обрядов, мифов и первобытных культов как дошаманистических, так и шаманистических, которые возникли позднее, в эпоху расслоения родовой общины, на основе стихийной «трансформации ранних форм верований» [Манжигеев 1978, 8]. В отличие от первобытных (дошаманистических) мифов, имевших в основном космогонический характер, шаманистические мифы являются этиологическими, олицетворяющими не только явления природы, но и животных — предков шамана, болезни, смерть и т. д. Все, что случается с человеком с момента его рождения и до смерти, находится во власти конкретного всемогущего божества, волю которого исполняют его помощники-духи. То, чему суждено быть, обычно толкуемое как заранее предсказанная жизнь, счастливая или несчастная участь каждого отдельного человека, составляет понятие судьбы² и тесно связано с понятиями рождения и смерти.

¹ К сожалению, поскольку проблема стратификации фольклорных текстов до сих пор является мало разработанной, а в самих мифах реально существует много противоречий и лакун, то и в описаниях уральских мифологий, например в энциклопедии «Мифы народов мира», также можно обнаружить противоречия. Не удалось избежать их и в данном изложении представлений обских угров и самодийцев о судьбе. Во многом это связано с тем, что имеется различное количество текстов, по которым можно судить о мировоззрении народов в прошлом, с одной стороны, и наблюдается различная сохранность анализируемых языков и фольклора в настоящее время — с другой.

² В современном русском языке слово СУДЬБА определяется как «1. Стечение обстоятельств, стихийный, не зависящий от воли человека ход событий (т. е. зависящий от некоей высшей силы или воли божества, предопределяющей все, что происходит в жизни — А. К.). 2. Доля, участь, жизненный путь кого-либо» [ССРЛЯ 1963. Т. 14]. В. И. Даль определяет в диалектах значение слова как «участь, жребий, доля, рок, часть, счастье, предопределение, неминуемое (с неизбежными последствиями (законов и порядков вселенной) их для каждого) в быту земном, пути провидения; что суждено, чему суждено сбыться или быть». Слово СУДЬБА в древнерусском языке — это не только «суд; приговор; правосудие и судилище», но и «предопределение», а родственное данному слову слово СУДЬ означало (наряду с другими значениями) еще и «осуждение, кара, наказание» и даже «кончина и смерть». Оба существительных связаны с глаголом СУДИТИ в значении «решить, постановить» или «назначить наказание». В старославянском языке в Зографском Евангелии зафиксировано антонимичное последнее значение «вступить за кого-либо», а в Синайской рукописи засвидетельствовано

В последние десятилетия, после долгого табуирования древних традиционных культур в Западной Сибири, едва не приведшего почти к полному забвению древних обычаев и специфики понимания окружающего мира, вновь пробудился интерес к данной проблематике. Однако сакральные знания каждого этноса эзотеричны, поэтому информация о древней вере аборигенов Сибири труднодоступна для непосвященных, скрыта от них. Тайный, сакральный язык существует наряду с бытовым языком. Используя сакральный язык, можно передать смысл, рассчитанный на понимание лишь узкого круга людей одного рода. Например, буквальный перевод фразы, произнесенной на тайном языке *хани ясаң (лоңх ясаң «божеств язык»)*, «...на оленьих коленях, под прикрытием белого саха³, сто мощных, коренастых листовенниц проплывающая к началу кошачьего локотка, сел на соболиные колени», на обычном языке будет выглядеть следующим образом: «(он находился) на территории влияния бога Срединной Сосьвы; охраняемый духом Вэйт ики⁴, (переправился через) Обь к устью (реки) Казым и (по воде добрался) до верховьев данной реки» [взятые в скобки слова подразумеваются]. В переводе приведенной фразы словосочетание «территория влияния бога Срединной Сосьвы» соответствует выражению «коленьи колени»; «охраняемый духом Вэйт ики» — сочетанию «под прикрытием белой одежды-саха»; Обь — это «100 мощных, коренастых листовенниц проплывающая», а Казым — «кошачий локоток» (он является территорией влияния Казымской богини Касум-ими/kasum imi, священный облик которой, наряду с другими, — красный или черный соболь⁵); верховья данной реки —

употребление слова СЖДЬБА в значении 'справедливость, справедливое суждение, решение' [Цейтлин 1994, 682–683]. В древности было также слово *кобь* 'гадание по птичьему полету или по встрече; предзнаменование, колдовство' и 'счастье, удача'. Происхождение слова *судьба* этимологи возводят к приставке **som-*, обозначающей связь или соединение, и и.-е. корню **dhē-*, встречающемуся в словах *деть, дело* [Фасмер 1971, т. 3]. Однако связь, соединение могут быть истолкованы и как действие, производимое совместно с кем-то или кем-то по отношению к кому-то (например, верховного божества или божества вместе с помощниками по отношению к человеку), и как процесс, включающий в свой состав совокупность различных действий, состояний и т. д. (например, рождения и умирания; богатства и нищеты).

³ Сах — распашная шуба из оленьего, беличьего, соболиного или какого-либо другого меха, а также из ткани, сукна и даже шелка. Весной и/или осенью этот дух получал в подарок черный халат с поясом.

⁴ Дух Вэйт ики — повелитель туч и ветров, средний внук богини Калташ, обитающий на протоке Оби, реки, где свирепствовали штормы, ураганы, от которых нужна была защита.

⁵ Для древнего тотемизма характерно чувство родства или идентификация с тем или иным животным, откуда вытекают запреты на его убиение и поедание.

это «соболиные колени» [Молданов, Молданова 2000, 89]. В священной песне сына бога Торума Ем вож ики (букв. «Священного города мужчины»), борца с нечистью и болезнями, священный облик которого — медведь, строки

*...великий муж
Принял облик клыкастого зверя.
С деревьями леса, спины их
Он проходил когда,
С мохнатыми глазами,
Многочисленные лесные духи
Лесных божеств,
Зычным голосом они кричали,
С криками рассыпались* [Молданов 1999, 35]

соответствуют в профанной речи такому смыслу: «...великий муж принял облик медведя. Когда он проходил (через) леса [спина медведя — это контур леса, образованный вершинами деревьев. — А. К.], лесные духи (= „с мохнатыми глазами“), многочисленные лесные духи лесных божеств кричали зычным голосом, с криками разбежались».

При наличии политеизма у древних обских угров и самодийцев при дешифровке традиционных культур этих народов значительные трудности представляет также обилие имен-эвфемизмов почти у каждого божества и духа. Эти имена соответствуют личинам, принимаемым ими. Метаморфозы характерны для всех божеств и духов предков. В.Н.Чернецов указывает, что священный предок мог иметь как антропоморфную, так и зооморфную личину⁶. Так, хантыйская богиня Калтац называет себя «мать всех

Связь человека с тем или иным видом животного может быть столь тесной, что их судьбы определяют друг друга (так называемый нагуализм) [Хэкель 2001, 9]. С этим поверьем связано изготовление у многих народов фигурок животных, которые могут быть изображениями болезней или фигурками счастья [Хэкель 2001, 36], выполняющими функцию амулетов. Впрочем, К.Ф.Карьялайнен, на которого ссылается Й. Хэкель, считает их не изображениями духов, а жертвенными дарами, представляющими собой более позднее явление.

⁶ По его мнению, *intichium* («религиозно-магическая церемония умножения тотемического животного» у австралийцев [Чернецов 1987, 277]) возник на основе промысла наиболее распространенного животного и первоначально имел значение магического увеличения продовольствия. Позднее, по мере возникновения почитания тотема, который становился «священным предком» и наконец стал запретным для убийства, изменился и характер *intichium*'а, превратившегося в «магический обряд побуждения к размножению тотемного зверя как члена организации» [Чернецов 1987, 185–186].

крылатых сотен, всех ногастых сотен», т. е. мать всех духов, имеющих орнитоморфный и зооморфный облик. У мансийской богини Калтащ, о которой в дальнейшем пойдет речь особо, — три облика; из них наиболее известны *совр* «заяц, зайчиха» [Чернецов 1987, 151] и *лунт* «гусь, гусыня», являющиеся ее тотемными первопредками [Чернецов 1939]. Среди наименований богини Калтащ встречается также имя «вершины реки Сакв горная женщина» [Мифы народов мира 1980, 617], данное ей по месту, где она поселяется, будучи изгнанной с неба на землю разгневанным мужем (ее муж — верховное божество Нуми Тором).

Народы, сохранившие (хотя часто в полузабытом виде) свою традиционную культуру, не закрепленную на письме, с трудом понимают в настоящее время тайный язык священных песнопений, исполняемых у обско-угорских народов во время медвежьего праздника (медвежьих игрищ). При попытках восстановления древних мировоззренческих систем, неоднократно и ранее претерпевавших исторические трансформации, неизбежно появление новых противоречий и увеличение вариантов самих мифов и их трактовок. Из многочисленных тем и проблем, связанных с восприятием мира представителями традиционных культур Западной Сибири, в данной статье будут рассматриваться лишь вопросы, имеющие отношение к интерпретации понятия судьбы и к образам, ее олицетворяющим.

2. Понимание судьбы у обских угров (хантов и манси). Олицетворение судьбы в образе богини Калтащ. В пантеоне божеств у обско-угорских народов наряду с центральным божеством (Торум, Тором) имеется множество других небожителей. Среди них выделяется богиня, отмеряющая срок жизни каждому человеку от рождения до его смертного часа. У хантов она называется богиня Калтащ (Калтась, *kaltäs'*) и живет в среднем течении р. Обь в Калтащ курт (юрты Калтасинские). По своей силе Калтащ равна отдаленному и абстрактному небесному богу Торуму, но в отличие от него она правит Средним миром, где живут дети Торума — великие духи мужского пола, которых она называет своими внуками и подчиняет себе, закрепляя за каждым из них ту или иную территорию и распределяя среди них различные обязанности. При подобной трактовке мифа очевиден приоритет женского начала над мужским. Положение богини Калтащ в пантеоне обско-угорских богов, судя по фольклору, — неопределенное. Так, в хантыйской мифологии, судя по схемам родственных связей Торума и Калтащ, приведенным для юильского и полноватского вариантов Т.А. Молдановым, Калтащ (Калтащ анки) — мать Торума [Молданов 1999, схемы на с. 133–136] или — его жена (но тогда непонятно, кто ее дети). В представлении манси Калтащ (Калтащ-эква, Калтась), по одной версии, является дочерью верховного бога; по другой, — его сестрой, которая усыновила найденного на земле золото-рукого, золотоного мальчика и из-за него спустилась жить на землю. По

третьей, — это супруга верховного божества Нуми Торума [Чернецов 1987, 151], сброшенная за неверность богу после рождения шести детей на землю; здесь она родила седьмого сына Мир-Сусне-хума, всадника на белом коне, «за миром наблюдающего мужчину»⁷, ставшего сильным духом [Карьялайнен 1995, 134]. Со временем Мир-Сусне-Хум из предка фратрии Мось стал общеугорским божеством [Гемуев 1990, 194] (в хантыйском пантеоне это Мир-вантты-хэ [Кань Кунш Олӑң 1997, 103]). В уникальных песнях манси, собранных Бернатом Мункачи в 1888–1889 гг., упоминается женщина, живущая со стариком; это — «Золотая Калтась, Золотой богатырь, их дочь, их сын» [Герасимова 2000, 262–263]. В песнях о происхождении медведя говорится, что он — сын Нуми-Торума, а его мать — Холы Калтась (Утренняя Заря) [Герасимова 2000, 266].

У хантов есть несколько вариантов⁸ того, как конкретно Калтащ вершит судьбы людей: сроки их жизни богиня Калтащ, имеющая сакральный образ лебедя, высекает на камне, но иногда вместо зарубок на камне богиня завязывает узелки на прикрепленных к посоху сухожильных нитях, каждая из которых — человеческая жизнь; узелки вяжутся на разных расстояниях друг от друга, чем определяется срок жизни человека⁹. Она ниспосылает детей и определяет жизненный путь человека, на что указывает ее имя, первоначально приблизительно означавшее ‘пробуждающая, рождающая, созидаящая’. Это соответствует удмуртскому наименованию бога Кылдыс-ин [Карьялайнен 1995, 135] < kildis (ср. хант. килтас ‘разбудил, пробудил’). В разных районах хантыйской земли бытуют различные версии функций небожительницы. В поселке Полноват в отличие от Юильска часть своих функций, связанных с беременностью и родами, Калтащ передает Младшей Калтащ (Ай Калтащ, Ай Калтась, aj kaltəs’), а сама устанавливает порядок в мире не

⁷ По предположению В. Н. Топорова, имя Мир-Сусне-Хум ‘Мир созерцающий мужчина’ является калькой с самого характерного определения Митры [Топоров 1975, 72–76].

⁸ Среди разных вариантов иногда встречаются явно поздние, как, например, следующий: «На углу стола моего / С листьями в уголке золотая бумага. // Девочек долгой жизни, их века бумага. // Мальчиков долгой жизни, их срока бумага... Пишу не устающими руками» [Молданов 1999, 37]. Письменность с использованием бумаги у обских угров появилась на поздних этапах; ей предшествовал длительный период в развитии письма — пиктография, пришедшая на смену некоторым другим способам передачи информации — зарубкам на камнях, деревьях и т. п. [Кузнецова 1996].

⁹ В хантыйском фольклоре есть сказка «Нити делающая женщина», где женщина, живущая в мусорной куче, внутри которой есть дыра — вход под землю, в ее дом, делает из собачьих сухожилий (вместо оленьих) нити и складывает их на золотое блюдечко. Возможно, в данной сказке есть отголосок древнего мифа о богине, плетущей нити жизни человека и завязывающей на них узлы [Земля Кошачьего Локотка 2001, 16–18].

только людей, но и божеств, распределяя между последними земли, что должно быть прерогативой Торума [Мифология хантов 2000, 152–153; Карьялайнен 1995, 133–137; Молданов, Молданова 2000, 37–50].

Калтащ берет на себя ответственность за судьбу и жизнь людей, решает, кому и сколько жить, быть счастливым человеку или бедствовать, в какие годы жизни что с ним случится и когда человеку умирать: в данном случае добро и зло сконцентрированы в одном лице. Богиня Судьбы Калтащ, предначертав, строго установив начало и конец жизни человека, оставляет право определять конкретный жизненный путь человека духам воды, леса, охоты, болезней, погоды и т. п. По представлениям северных аборигенов Сибири, человек приходит в наш земной мир из некоего неземного мира. У северных хантов процесс рождения передается фразой *сэма нитас* (букв. 'на глаза выпал / попался'), процесс смерти — *сэм сайя нитас* (букв. 'за глаза выпал'). Человек живет на земле отведенное ему время и уходит в мир иной, перевернутый по отношению к миру земному, — в подземный мир. Таким образом, жизнь и смерть — две ипостаси одного циклического процесса: «Жизнь порождает Смерть, а Смерть — Жизнь. Умереть — значит родиться вновь», — пишут по этому поводу Татьяна и Тимофей Молдановы. По мнению этих авторов, «мифы о Смерти являлись формой психологической адаптации человека к суровой реальности. В хантыйской культуре Жизнь и Смерть понимались как две разные, но взаимодополняющие стороны единого круговорота бытия» [Молданов, Молданова 2000, 66].

Исполнители воли судьбоносной богини Калтащ. В руках великой хантыйской Богини-Матери Калтащ находятся, как уже говорилось, все нити людских судеб, и именно она одна решает, какой должна быть эта судьба. Однако сама она не приводит в исполнение собственные решения. Для этого у нее есть помощники.

Проводниками судьбы, исполнителями поручений Калтащ могут быть не только женские, но и мужские представители обско-угорского пантеона богов. Калтась назначает своего старшего внука *Хинь вэртом* — духом Смерти, божеством, насылающим болезни. Священный облик Хинь вэрта — гagara, а повседневный — облик мужчины в черной одежде. Хинь ики (*xin iki*) «Старик болезней» (он же Увас ики «Мужчина Севера») живет в низовьях Оби. Его обязанности сформулированы в священной песне богини Калтащ:

С берестяными боками сотни лодок

Он отправит.

С дальней стороны, в дальнюю сторону

Из колыбелей детей изымает и садит в лодку,

Если я записала на камне это (выделено мною. — А. К.).

В своих лодках «в черную шапку одетый Хинь вэрт, в черное одеяние одетый Хинь вэрт» направляет вверх по рекам свое войско — духов болез-

ней (*черные плесени*), которые забирают покойников и переправляют их на север в ледяную страну мертвых. Надо сказать, что Хинь вэрт выполняет наказы беспрекословно, но если не получает прямого указания от Богини-Матери на то, как ему поступать, то совершает и добрые поступки: он часто выступает в образе духа-охранителя определенных родов хантов, например людей реки Сорум в поселке Ванзеват. В этом случае его священным образом является не только гагара, но и черный ворон.

Люди, живущие на территории казымской земли, подвластны могущественной Касум-ими, которая всегда выступает в роли их защитницы (чего никогда не делает равная ей по рангу богиня Калтащ). Все духи-помощники Касум-ими (духи миш, существующие как в женском, так и в мужском облике) являются духами, приносящими удачу. Именно поэтому на казымской земле даже страшный Хинь вэрт, дух болезней и смерти, творит добрые дела. Впрочем, и вне казымской земли в основе действий Хинь вэрта скрыто светлое начало, поскольку он забирает больные и дряхлые тела в свои лодки и переправляет их в Нижний мир, а души при этом возвращаются к Калтащ, которая снова помещает эти души в новорожденных младенцев: «Одною рукою детей вам даю, другою рукою (я их) назад забираю», — поет в священной песне богиня Калтащ [Молданов 1999, 55]. При этом мужчина реинкарнируется по количеству душ, которыми он владеет, пять раз, а женщина с ее четырьмя душами возрождается четыре раза (количество душ в разных источниках указывается разное). Отсюда в бытовом разговоре о беременной женщине нередко упоминается, что она растит своего отца или мать. Считается, что митраизм (таинство перманентного воскрешения) проник в обско-угорскую среду в I–II вв. до н. э. из восточно-иранских областей.

Посредником между миром живых и мертвых Калтащ ставит своего внука Ем вож ики «Священного города мужчину» и направляет его в Вежакары (Вежакоры) на р. Обь. Ем вож ики — борец с болезнями и всякой нечистью¹⁰, появляющейся из царства мертвых. Судьба не известна чело-

¹⁰ Человеку нельзя, по древним поверьям, соприкоснуться с миром мертвых — это опасно для него. Не случайно до положения умершего в гроб к нему относились, как к живому, вплоть до рассказывания сказок на ночь и попыток разбудить утром, что прекращали делать через несколько дней. Считалось, что мертвый человек заснул, но как только его положат в гроб и опустят в могилу (отправят в Нижний мир), он проснется. Умершего опасались из-за уверенности, что покойный может взять с собой душу живого, после чего тот тоже умрет [Мифология хантов 2000; 92–94]. Основной облик Ем вож ики — облик медведя, «клыкастого зверя», готового встать на защиту людей и бороться с «кровавыми сущностями» из мира мертвых. Но если злые духи, находящиеся в доме, от страха заползут под доски пола, Ем вож ики принимал свой второй священный облик — обыкновенной мы-

веку, но она уже предначертана, а сам человек находится во власти множества сил, не подвластных ему. Если человек тонул, заболел, замерз зимою и испытывал другие беды¹¹, значит, все это делали злые силы (духи), и, значит, нужна защита от них в виде какого-то божества-защитника. Таки защитниками могли быть дух-предок и Ем вож ики, к которым больной или гибнущий человек имел право обратиться за отсрочкой смерти. Если душа-тень дойдет до Вежакорского старика (Ем вож ики), то умирающий может получить отсрочку на три дня, но не более того. Поскольку именно Калтащ устанавливает окончательный срок смерти, ее день и час, решение богини непререкаемо, и после истечения полученных дней отсрочки умерший отправляется в Нижний мир. Точно так же божество казымских хантов Ас тый ики (букв. 'верховьев Оби старик', где Ас — 'Обь'), по многим своим функциям тождественный, как предполагает В.Н.Топоров, восточно-иранскому Золотому богу Солнца — божеству Митре, способен помочь не всякому утопающему, а только тому, у которого не истек срок жизни, установленный богиней Калтащ.

В отличие от хантыйских мифов о рождении и смерти человека, в которых основным персонажем является божество женского пола, у манси, судя по записям 1931 г., сделанным В.Н.Чернецовым на Северной Сосьве, творцом человека являются персонажи мужского пола — верховное божество Нуми Тором, который сделал человека из лиственницы, и Хуль отыр (*отыр* буквально означает 'богатырь'), слепивший человека из глины. Нуми Тором и Хуль отыр для оживления людей пошли к Микол-Тором (Топал бйка) с просьбой оживить их творения: Топал бйка «взял лиственничного человека, поставил его к себе спиной и оживил. Человек засвистел, закричал и побежал в лес, стал менкв (*менкв* 'сверхъестественное существо, лесной дух огромного роста, обычно враждебный людям'. — А.К.). Глиняного человека Топал бйка поставил к себе лицом и оживил, стал человеком. Когда человеку жарко, то выступает из кожи вода. Это сохнет от жары глина. Лиственничный человек очень долговечен, и менкв живет несколько сот лет, пока Чахл Тором не убьет его своим тором санкв (*санкв* 'клин'). Глиняный человек очень недолговечен и скоро умирает» [Чернецов 1987, 153]. Мансийский миф о недолговечности человека (в отличие от хантыйских) не конкретизирован с точки зрения сроков жизни человека и находится в некотором противоречии с образом богини Калташь (Калтащ-эква).

Споры о судьбе умершего и его пребывании в потустороннем мире существует великое множество. В.М.Кулемзин подытоживает расхожде-

ши — и в таком обличье догонял и уничтожал злых духов [Молданов, Молданова 2000, 74–75]. Не случайно говорят, что мышшь тот же медведь, только хвост длиннее.

¹¹ Заключение в тюрьму в традиционном миропонимании расценивается не как наказание за преступление, поскольку это могут делать только боги, а как 'тяжелая участь'.

ния во взглядах этнографов на обсуждаемый вопрос: «По одним данным, умерший „доживает“ благодаря обратному течению времени до дня рождения и возвращается к живым в виде младенца; по другим — умерший превращается в медведя; по третьим — „покойник после смерти живет столько же, сколько на земле“; по четвертым — он умирает окончательно из-за разложения тела; по пятым — в общество живых возвращается не сам человек, а его душа; по шестым — умирает окончательно (в нижнем мире) как человек, так и его душа; по седьмым — умерший превращается в почитаемого духа; по восьмым — душа вселяется в куклу умершего и т. д.» [Кулемзин 1994, 379]. Такая же вариативность наблюдается по этой теме и в фольклоре, и не только в фольклоре хантов и манси, но и в самодийском. В следующем разделе будет рассмотрено олицетворение судьбы у селькупов и ненцев.

3. Понимание судьбы у самодийцев. Олицетворение судьбы у селькупов в образе Илынта Кота и ее функции. В отличие от обско-угорской мифологии, живой еще до сих пор, у селькупов сохранились разрозненные и достаточно расплывчатые сведения мифологического характера, относящиеся к различным историческим срезам, представленные в работах этнографов или сохранившиеся в немногочисленных шаманских текстах и в виде вкраплений в сказках. Вкрапления часто с трудом поддаются прочтению, их интерпретация вызывает споры. В связи с этим нелегко четко представить себе, как понимали древние селькупы устройство мира, как отвечали на вопрос о том, от какого божества или от чего еще зависит их жизнь.

Центральным божеством у селькупов является *Нум/Ном*. Среди женских божеств основное место в пантеоне отводится богине (видимо, жене Нума), которая зовется Илынта Кота (*Ilynta Kota / Ilynta Qota*) «Жизненная Старуха». По мировосприятию селькупов душа человека, хранящаяся в дупле дерева, посылается на землю с солнечным лучом этой богиней; где луч коснется земли, там и родится ребенок. Именно эта богиня вершила судьбы людей на земле. По свидетельству Е. Д. Прокофьевой, при рождении ребенка *Ilynta Kota* записывала душу новорожденного в одну из двух книг на камне около своего дома — в книгу Небесного сына Ия (это книга жизни, ее охраняют «небесные крылатые люди») или в темную книгу смерти, которую охраняют и в ней делают записи помощники злого подземного божества Кызы [Kjzj]. Души, помещенные в книгу смерти, предназначены для Кызы, питающегося ими. Данный факт можно сопоставить с упоминаемым у Н. П. Григоровского селькупским мифологическим персонажем *пюнегуссе* ‘черт, сатана, демон’ и одновременно ‘людоедка’. Судя по этому примеру, не исключено, что божество подземного мира было первоначально женского пола [Helimski 1983, 162; Ким 1997, 105]. Шаман, приглашенный для камлания к больному, сверялся с записями на камне и

отказывался камлать, если находил данную душу в списке на темном камне; если же ее там нет, то пытался вернуть к жизни. Современный селькупский фольклор не сохранил текстов, подтверждающих данный миф, пересказанный Д.Е.Прокофьевой [Прокофьева 1961, 58], но в ненецком фольклоре в записях Т. Лехтисало есть аналогичное сказание (см. дальше), объясняющее всю ситуацию касательно людоедства и (правда, частично) пола божества.

В селькупском фольклоре встречается миф о старухе — хозяйке Восточного ветра: если заглянуть в ухо старухи, матери божьего сына, пришедшего в дом к сыну, то видно, как там *qumit šütir šit, pittir šit, nattir šit* «люди шьют, разминают (шкуры), скоблят» [Очерки 1993, 8, 44]. Существует несколько интерпретаций данного фольклорного факта, а именно: показывая, как люди работают, старуха Восточного ветра пытается привить смотрящей на это женщине трудолюбие, учит тому, как невестка должна вести себя, а затем либо карает, либо вознаграждает ее за послушание. Кстати, Е.Д.Прокофьева указывала на воспитательные функции богини Ильнта Кота, с которой может быть сравнена по этому признаку старуха Восточного ветра¹². Последний из упомянутых персонаж, судя по сказке в «Очерках...» [Очерки 1993, 8–9], как и Ильнта Кота, судя по упомянутой статье Е.Д.Прокофьевой [1961], является женой верховного божества Нума. Этот пример служит подтверждением смешения в современном фольклоре разных мировоззренческих систем: с одной стороны, — доанимистического периода (восточный холодный ветер, пурга представлены в образе старухи), с другой — времени политеистических представлений (старуха — жена Нума).

Иная версия истолкования картины, которую невестка увидела в ухе старухи, была предложена А.А.Ким, считающей, что там показана жизнь людей Среднего мира и отражен их род занятий. При этом А.А.Ким не предлагает никакой собственной интерпретации эпизода. Поэтому закономерен вопрос: почему показан труд только женщин? И зачем демонстрировать это женщине, пришедшей на небо именно из этого Среднего мира? (Как пример для подражания? — А.К.).

Еще одно понимание приведенного сказочного факта было высказано в устной беседе О.А.Казакевич: по ее мнению, речь идет о жизни и занятиях женщин в подземном мире, поскольку старуха сама была хозяйкой подземного мира, судя по версии, записанной Г.Н.Прокофьевым [Варковицкая.

¹² В картине, наблюдаемой в ухе старухи, происходит выделка шкур, своеобразный процесс «кройки и шитья», но чего? Не человеческой ли жизни? Сравнение увиденного с эпизодами, отраженными в мифе о деятельности богини Калташ и в хантыйской сказке «Нити делающая женщина» (см. примеч. 8, 9), позволяет высказать смелое предположение, что здесь, как и в хантыйских текстах, видны отголоски одного и того же мифа о богине, плетушей, подобно древнегреческим Паркам, нити судьбы человека.

Архив. Текст Г.Н.Прокофьева № 1, 8], и потому что она в тексте рассматриваемой сказки пришла в дом снаружи. Но при этом остается неизвестным, идентична ли старуха из сказки, записанной Г.Н.Прокофьевым, старухе Восточного ветра¹³ из сказки, помещенной в «Очерках...», и является ли пребывание в Нижнем мире постоянным местом ее обитания. Кроме того, следует помнить, что 1) действие в сказке, опубликованной в «Очерках...», происходит в Верхнем мире; 2) Нижний мир, по поверьям селькупов, — перевернутый Средний мир, и время в нем течет в обратном направлении, вспять, а все вещи должны быть в разрушенном, поломанном виде, и потому вряд ли нужно обрабатывать разорванные шкуры, чтобы из них шить разодранную одежду, поскольку такую одежду дают покойнику с собой в подземный мир еще на земле. И, наконец, еще одно — третье — соображение: Великая Богиня-Мать выступала в разных ипостасях¹⁴ и изначально ее локализация в пространстве не была связана конкретно ни с Верхним, ни с Нижним миром [Панкратова 2001, 249]. Эта мысль не сформулирована четко у Е. Д. Прокофьевой, которая называет данное божество то *Iljnta kota* «Жизненная старуха», то *Iljnta kota* «Подземная старуха» (т. е. старуха Нижнего мира) [Прокофьева 1961, 57–58]. По словам Е. Д. Прокофьевой, переселение старухи под землю — явление более позднее. С изменением представления о местожительстве богини изменилось и ее имя, напоминая, впрочем, по звучанию прежнее. Переселение в Нижний мир, где, судя по всему, продолжал властвовать злой Кызы, привело к снижению роли богини в мироздании и указывало, по мнению Е. Д. Прокофьевой, на возрастающую власть мужчин: Илынта Кота больше не участвовала в сотворении жизни, а только помогала при родах, врачевала детей, обучала их мастерству. Иными словами, действие в мифе происходит в период перехода от матриархата к патриархату (см. дальше ненецкие мифы). Видимо, к более раннему периоду (к эпохе матриархата) можно отнести высказывание этнографа О. М. Рындиной о божестве, распоряжающемся судьбой человека: «...человеческая жизнь, ограниченная рождением и смертью, включена

¹³ Е. А. Хелимский предлагает иную трактовку данного персонажа, сравнивая его с образом злой неопрятной старухи с длинными волосами, олицетворяющей у ненцев и нганасан пургу [Мифы народов мира 1982, 400]. Представление пурги (нен. *хад*) в виде живого существа относится, по всей видимости, к доанимистическому периоду.

¹⁴ В статье Л. В. Панкратовой приведены соображения, по которым у сибирских народов «Великая богиня-мать, подательница жизненной и шаманской силы, предстающая в синкретичном облике орлицы-медведицы», персонифицируется в образе крылатого медведя. Как пишет автор, «место ее обитания — центр мироздания, пуп земли, не связанный конкретно ни с одним из миров и одновременно объединяющий их в единое целое» [Панкратова 2001, 250].

в „видимый мир“, а все, что выходит за его границы, образует „мир невидимый“. Последний так же реален, как и видимый, но он — не воспринимаем, ибо логика и закономерности его бытия иные по сравнению с миром видимым. Значит, жизнь существует до рождения и после смерти, но в иной, не воспринимаемой нами форме. Переход от одной формы бытия к другой возможен лишь благодаря женщине-матери, именно она является посредником между видимым и невидимым мирами. Возможно, первоначально невидимый мир был слабо стратифицирован и мыслился сосредоточением всего непостижимого, тайного, непонятого, окрашенного как в положительные, так и в отрицательные тона. Неродившиеся и умершие обитали в нем рядом, и ближе всех к ним стояла женщина» [Рындина 2001, 252]. *Ili nta Kota* и *I li nta Kota*, судя по всему, — одно и то же божество, что признается и Е. Д. Прокофьевой. Видимо, данное божество может в разной степени вмешиваться в жизнь и дела обитателей всех трех уровней мироздания: Верхнего, Среднего и Нижнего миров.

Как видно из приведенных примеров, в отличие от древних обско-угорских представлений о судьбе, олицетворенной в образе богини Калтац, в селькупском фольклоре обычно отсутствуют конкретные сведения о деятельности божества, распоряжающегося судьбами людей. Известно только, что старуха-хозяйка Восточного ветра, являющаяся матерью божьего сына и, следовательно, женой главного божества (Нума), могла сама вершить свой суд, наказывать за непослушание не только людей Среднего мира, но и небожителей, например карать собственного сына смертью за непослушание и отправлять на землю его жену, покорную ей, с ребенком, желая сохранить им жизнь.

Если у хантов при распределении обязанностей среди божеств только женщина-Судьба обладала конечной властью лишать человека жизни, то в селькупской мифологии этот момент остается неясным. Злое божество Кызы не подчинялось божеству Илынта Кота / Ылынта Кота, а действовало, судя по всему, по собственному почину. Договоренность Кызы с богиней-жизнедательницей (ср. аналогичную ситуацию у ненцев) касалась только того, может ли шаман пытаться спасти всех умирающих или только тех, которые записаны в светлой книге на камне. Однако если старуха Восточного ветра, которая была женой верховного божества и которая погубила собственного сына, может быть приравнена одновременно и к богине Илынта Кота, то это означает, что она самолично могла и давать, и отнимать жизнь, без всяких помощников.

Олицетворение судьбы у ненцев. Ненцы, как и другие носители традиционных культур, понятие судьбы, предназначенной человеку, тесно связывают с понятием смерти. У ненцев нет богини-небожительницы, которая давала бы жизнь человеку, как это осуществляли богини у селькупов, энцев и нганасан, хотя у ненцев имеется богиня-покровительница земли и всего живого *Я' небя* «мать земли», или *Я' мюня* «хозяйка земли» (букв. «земли

внутри» = «земли нутро»), эквивалентная главным женским божествам селькупского пантеона богов. Все функции, касающиеся земных людей, взял на себя бог Нум. Подобно мансийскому божеству, он, по одной версии, изготовил из глины человека и вдохнул в него душу, а также установил продолжительность жизни человека на земле: «Опрокинется у человека лодка, и если срок жизни его еще не истек, то Нум спасет его... Когда человек умирает по распоряжению Нума, смерть съедает душу человека» [Лехтисало 1998, 24]. По другой версии, запись сроков жизни вела Я' мяня. Непосредственно о рождении человека из ненецких мифов мало что можно узнать. Зато много мифов, касающихся смерти, ее персонификации и примет, предвещающих ее появление.

У лесных ненцев (как и у хантов, селькупов, кетов) имеется миф о Восточной старухе, живущей на восточной кромке неба; она «насылает плохой восточный ветер, который, как говорят, означает смерть» [Лехтисало 1998, 23]. Подобно аналогичной селькупской легенде, она убила собственного сына, настав на него холодный ветер, недовольная тем, что сын не взял одежду вопреки ее совету: «Сын сказал однажды, отправляясь на добычу: „Мать, ты сегодня выглядишь доброй, я иду без одежды“. „Не ходи, — сказала мать. — Мой ум короток, а день длинный. Я еще не знаю, какое на меня нападет настроение. Надень одежду!“ „Нет, — сказал сын, — ты сегодня выглядишь доброй“ — и пошел без одежды. Вечером после захода солнца наступил холод, и сын замерз» [Лехтисало 1998, 23]. В данном мифе сама смерть не принимает никакой личины, не персонифицируется, но насылается старухой Восточного ветра, орудием которой против упрямства сына служит холодный ветер. Может ли этот персонаж считаться богиней смерти? Едва ли. Скорее данный миф следует отнести к периоду доанимистическому, когда, говоря словами Л. В. Хомич, «явления природы оживотворялись людьми, а не одушевлялись» [Хомич 1994, 63].

У ненцев существует ряд мифов этиологического характера, по которым устанавливаются причины появления на земле смерти, действующей нередко в различных обликах. Например, Смерть может выступать в виде священной птицы *минлея*, соблазняющей людей убивать своих товарищей или сама убивающая ссорящихся друг с другом людей и уносящая в собственное гнездо уживчивых. Если кто-то увидит ее, то должны умереть все его родственники, но не сам увидевший. В этих мифах нет божества, посланного своего помощника погубить кого-то. Либо губит сама старуха Восточного ветра, либо птица минлей, в которую был превращен мальчик, убивший поссорившуюся с ним девочку, отцом этой девочки.

Ненецким божеством Смерти является злой властитель Нижнего мира Ыа (ср. Кызы у селькупов). Основной причиной смерти и болезней людей на земле считались действия этого главного божества, во многом определяющего, таким образом, судьбу человека.

В одном из ненецких мифов подробно описывается единоборство Нума с властителем подземного мира *Нга/Ңа* (то ли сыном, то ли свояком Нума). В мифе, записанном в 1912 г. Т. Лехтисало [Лехтисало 1998, 11] и пересказанном в статье Михая Хоппала [Хоппал 1999] о ненецком шамане, поднявшемся после игры на бубне к богу Нуму на небо, прослеживается взаимосвязь смерти и судьбы: «Нум сказал ему, что он его не звал, и приказал пойти к Нгаа, т. е. к Смерти — стать зятем Смерти. Семь дней шаман скитался под землей, пока наконец не добрел до дома Смерти. Но Нгаа не захотела выдать за него замуж ни одной из семи своих дочерей, а предложила шаману остаться у нее и стать ее слугой — в противном случае обещала сожрать шамана. Семь дней они боролись друг с другом, наконец Смерть совершенно изнемогла и сказала: „Отпусти меня. Прошу тебя, не убивай меня! Я отдам за тебя младшую дочь. Но ты останься у меня и будь моим помощником. И тогда, если в Верхнем земном мире добрый шаман будет выполнять свою работу добросовестно, я буду отпускать души больных“. Так шаман стал зятем Смерти» [Хоппал 1999, 89]. В данном отрывке Смерть выступает в женском облике; но это не единственное осмысление ее. В том же отрывке из книги Т. Лехтисало в переводе с немецкого Н.В. Лукиной *Ңа* (смерть) действует в мужском облике. Видимо, М. Хоппал, давая перевод этого отрывка из книги Т. Лехтисало, следовал грамматике русского языка, а Н.В. Лукина, переводившая книгу Т. Лехтисало, — существующим в ненецком фольклоре мифам о божестве смерти и грамматике немецкого языка, в котором смерть — существительное мужского рода. Действительно, у ненцев смерть — мужчина, поскольку в другой легенде, где тоже действует *Ңа*, под этим именем явно скрывается мужской персонаж, напоминающий страшного селькупского Кызы. В словаре ненецкого языка Н.М. Терещенко *Ңа* называется богом подземного мира (по ненецким поверьям, это самое могущественное божество¹⁵). В веровании ненцев (и не только их!), как видно из приведенного текста о борьбе *Ңа* с шаманом, образ шамана связывается со смертью, т. е. важнейшей общественной функцией его является функция шамана-медиатора, посредническая. Именно шаман должен сопровождать души умерших в потусторонний Нижний мир. Если в мифологии хантов и манси посредническую функцию между миром людей и Нижним миром среди богов пантеона выполнял *Ем вож ики*, реже — *Ас тый ики*, то у самодийцев, где мифы не сохранились в своем первоизданном виде и с ними можно познакомиться только через вторые руки — через пе-

¹⁵ Интересно, что ненцы называли русских *Ңа' таты' ню'*, что означает буквально «бога подземного мира младшей жены дети». В.Н. Чернецов конкретизировал эти чисто словарные данные: «В нижнем, подземном мире обитает дух Нгаа, у которого есть две жены. От старшей происходят все злые духи и русалки, а от младшей — русские» [Чернецов 1987, 120].

ресказы исследователей или через поздний фольклор с отдельными вкраплениями мифологического характера, данная функция принадлежит шаману. В постмифологический период именно на шамана смотрят как на посредника между жизнью и смертью.

В сказаниях, записанных Т. Лехтисало, Ыа присутствовал при сотворении Нумом земли, обманным путем получил право жить на земле, после чего ушел под землю, сказав: «Теперь я живу здесь и буду красть себе людей» [Лехтисало 1998, 8–9]. А когда Нум сделал человека и поселил его на земле, приставив к нему в виде сторожа голую (без шерсти) собаку, Ыа выменял у собаки человека на шерсть, которую дал собаке, и сожрал его. (Ср. селькупского Кызы, питающегося людьми, и людоедку у Н.П. Григоровского!) Говоря иначе, от обско-угорских и селькупских богинь зависела в большей или меньшей степени и жизнь, и смерть человека, в то время как Ыа у ненцев (иногда его называют Земляной старик) только присутствует при сотворении человека Нумом, а затем уничтожает творение верховного божества. После этого Нум повторно делает человека.

В мифах почти 100-летней давности говорится, что в Нижнем мире обитал не один Нга, олицетворяющий смерть, а целый род смерти. По воззрениям лесных ненцев, люди, которые вели плохой образ жизни, после смерти уходили к народу Ыа (те же, кто не делал ничего плохого, шел на небо, но таких людей было очень мало). Этот персонифицированный образ Смерти представлялся ненцам в виде племени, рода смерти (нен. *еркар*), живущего в море (по записям В.Н. Чернецова) или на земле (по записям Т. Лехтисало) и даже имеющего свои чумы. Этот «народ смерти» пытался убивать людей и питался ими, но один человек «выстоял рядом со смертью, и обычным людям смерть не могла ничего причинить, если они ходили парами. Смерть подумала: таким образом я не получу ничего поесть, лучше пойду я под землю и буду красть людей. Народ смерти опустился в другой мир и начал размножаться. Из-за этого теперь так много разных болезней, и люди умирают в больших количествах» [Лехтисало 1998, 36].

Причиной появления смерти на земле являются болезни, насылаемые на людей все тем же злым божеством подземного мира Ыа или его непосредственными помощниками и народом смерти.

Из всех болезней со смертельным исходом самая страшная для северян болезнь (их бич) — цинга. Она является людям в человеческом облике, чаще всего зимой, в чум приходит всегда ночью, часто принимает облик любимого человека, из-за чего увидевший ее не распознает в ней болезни [Чернецов 1987, 127]. Своеобразие данного образа Смерти состоит в его двуликости: «Цинга приходит к женщине в образе мужчины, к мужчине — в образе женщины. В обоих случаях она бывает совершенно обнаженная. В чуме появляется ночью, когда все спят. Тот, кому явилась цинга, должен вскочить и крикнуть: „Цинга, ты меня убиваешь“, — так, чтобы все проснулись. Тогда цинга не-

медленно уйдет. Вслед за этим надо намазать лицо кровью, которая берется из надрезанного тут же уха собаки или оленя. В противном случае цинга начнет появляться каждую ночь. Когда человек болен цингой, то приходит момент, когда она появляется ему в виде старухи ужасного и безобразного вида. Она — трехпалая, с незакрывающимся ртом. Когда цинга пришла в таком виде, то человек уже обречен, и ему больше не поправиться» [Чернецов 1987, 128–129]. Метаморфоза болезни в смерть воспринимается как судьба, предписанная, предназначенная человеку духами смерти; среди них «имеется особый главный дух смерти, который, впрочем, только с разрешения Нума или несущей землю старухи может положить конец жизни человека» [Лехтисало 1998, 38].

В разных местах проживания ненцев дух смерти воспринимается по-разному: где-то он слеп; где-то — без головы и с длинными ногтями; в период эпидемий бродит в облике человека в красном одеянии... И лесные, и тундровые ненцы верят, что Смерть выступает в разных обликах — червя, волка, человека и т. д. Предвестием появления ее может служить увиденная во сне или наяву женщина, расчесывающая волосы:

*Дочь великана,
четырнадцатипрядную голову
она расчесывает,
затем распускает волосы.*

Что же за несчастье придет? [Лехтисало 1998, 94].

В период монотеистический, пришедший на смену политеизму, во взглядах носителей обско-угорских и самодийских языков на проблемы смерти и судьбы произошли большие трансформации: место прежней стройной картины устройства мира, объяснений многочисленных явлений природы и жизни, содержащихся в различных мифах, заняли многочисленные предрассудки, предсказания, разрозненные приметы, которым люди следуют, опасаясь чего-то, но причины появления которых для них не ясны. В постмифологический период считается, что игнорирование запретов, несоблюдение примет может привести к несчастью большего или меньшего размера. Среди многочисленных причин смерти и плохой судьбы можно рассмотреть, например, проклятия и нарушения запрета.

4. Проклятия и нарушения запретов как причины плохой судьбы и смерти в понимании обско-угорских и самодийских народов. На судьбу человека могло действовать проклятие, произнесенное кем-то (чаще всего — ведьмой). Так, на вопрос «Почему люди умирают?» в традиционной культуре сибирских народов имеется несколько сходных ответов. Один из них дает селькупская сказка, записанная А. П. Дульзоном в 1953 г.; в ней рассказывается, как на Лымбеле старуха-ворожея не давала никому рыбачить и всю рыбу прогнала из реки. «Тогда ее убили. Потом смотрят — она

опять живая. Так семь раз ее рубили... А те люди, что рубили ее, потом с ума сошли. Тогда взяли, когда старуха спала, ее собачьим пометом помазали, и она сама кончилась. А когда кончалась она, то говорит: „Вы все умрете“. Ее хоронить не стали, а в реку бросили. И когда стало замерзать, вода по реке сверху пошла зеленая. И все стали умирать. Как воду попьют, так часа через два умирают» [Галкина, Яковлева 1996, 136]. Аналогичный текст записан А. И. Кузьминой в начале 1970-х гг. в с. Толька Пуровского района Ямало-Ненецкого автономного округа: ведьма насильно женила на себе парня, а поселившись у него, стала всем лицо царапать, за что ее решили в костер толкнуть, когда она будет размешивать еду в котле. «В костер упала, когда падала, так сказала: „После меня (в будущем) люди пусть умирают!“¹⁶. Смерть людей в этом случае объясняется произнесенным проклятием, пророчеством гибнущей ведьмы, установившей такой порядок вещей в мире на века. В свою очередь, появление среди людей ведьмы вызвано нарушением запрета, закрепленного в примете: отец предупреждал сына, что нельзя красить оленью сбрую краской, иначе ведьма может придти, что и случилось. Нарушение запрета является причиной смерти человека едва ли не чаще других причин; нельзя, например по поверьям селькупов, обойти кругом *mural' mi* «подвязанный на березовой лесине белый лоскуток»: «Если кругом обойдешь такой *mural' mi* — худо будет, заболеешь, два года проживешь, а потом умрешь... Другой человек не знает, пойдет — заболевает, ...шайтан... есть его будет», — объяснял Г. Н. Прокофьеву его ученик Лыпа [Варковицкая. Архив. Дневник Прокофьева, 18]. Иногда смерть — следствие гнева богов и проникновения в человека злых духов [Кузнецова 1998]. Но может произойти беда или появиться счастье без нарушений каких-то правил поведения. Например, у нганасан есть поверье, что «если паук протянет свою паутину поперек нарты, ...будет много рыбы. Если он ткнет паутину над дымоходом — к богатству и счастью» [Хахалкина 2001, 123], а если ворон сядет возле чума, — быть в нем мертвецу [Там же, 122]. Хотя судьба может быть и счастливой, и несчастной, больше говорят о несчастной судьбе, воспринимая жизнь в целом как «юдоль слез и печали». О счастливой жизни говорят как о чем-то быстротечном (богатство, удача на охоте), что исчезает при малейшем нарушении любого условия, запрета.

Сравнение взглядов обско-угорских и самодийских народов на судьбу (т. е. на то, чему суждено быть), сопоставление образов, ее олицетворяющих, причин появления смерти как наиболее тесно связанной с судьбой ее

¹⁶ Те же причины смерти можно найти у других самодийцев. Например, знаком беды у вадеевских нганасан считается крик раненого охотником зайца: «Раненый заяц громко кричит, значит, проклинает. Охотник, услышавший это проклятье, обречен на смерть». Точно так же, если ворон сядет возле чума, — быть в нем мертвецу [Хахалкина 2001, 122].

составляющей части позволило воссоздать пеструю, мозаичную картину древнего миропонимания этих народов. В результате многочисленных миграционных процессов, которые в течение нескольких веков наблюдались на территории Западной Сибири, и смены в разные исторические эпохи мировоззренческих парадигм, частично наслаивающихся друг на друга, произошло взаимовлияние культур этих народов, появились (возможно, в силу наиболее тесных контактов) общие черты у хантов и селькупов, с одной стороны, ненцев и манси — с другой, при сохранении ряда общих черт для самодийцев и обских угров. Помимо абстрактного верховного бога, имеющегося у всех народов, о которых идет речь, у обских угров (особенно у хантов) Судьба персонифицируется, олицетворяется в виде божества, планирующего и почти единолично распоряжающегося жизнью людей. У самодийских народов (например, у селькупов и ненцев) в некоторых мифах функции божества, дающего жизнь и забирающего ее, выполняет одно и то же божество, а в других мифах это осуществляют разные божества. Божество, воля которого в отношении жизни людей на земле и в потустороннем мире исполняется неукоснительно, у хантов и селькупов является обычно божеством женского пола. Воля божества реализуется при этом у хантов с помощью его духов-помощников, действующих чаще всего в мужском обличье, а у селькупов она реализуется, как правило, самим божеством. У манси и ненцев основным божеством, отвечающим за жизнь людей и создающим ее, выступает божество мужского пола, перестающим быть, таким образом, абстрактной фигурой в пантеоне богов. Возможно, эти мифы произошли в более поздний период, в период перехода от матриархата к патриархату. Различные сверхъестественные существа, которые могут, по поверьям древних, защитить человека от стихии, болезней и других бед, делают это только в том случае, если соблюдается определенный порядок и нормы поведения, уже сформировавшиеся в коллективе.

ЛИТЕРАТУРА

- Варковицкая. Архив — *Варковицкая Л. А.* Архив 1941 г. в 11 тетрадях. Дневники и Тексты Г. Н. Прокофьева (рукописи).
- Галкина, Яковлева 1996 — *Галкина Т. В., Яковлева Я. А.* Тымская страница жизни А. П. Дульзона // *Земля Каргасокская.* Томск, 1996. С. 115–139.
- Гемуев 1990 — *Гемуев И. Н.* Мировоззрение манси. Дом и Космос. Новосибирск, 1990.
- Герасимова 2000 — *Герасимова Д. В.* Песенный фольклор манси (вогулов) // *Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений 12–14 октября 1998 г.* СПб., 2000. С. 261–270.
- Земля Кошачьего Локотка 2001 — *Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олџӑн /* Авт.-сост. Т. А. Молданов. Томск, 2001. Вып. 2.

- Кань Кунш Олӓн 1997 — Кань Кунш Олӓн (Публикации материалов Ханты-Мансийского окружного научно-фольклорного фонда. Авт.-сост. Т. А. Молданов). Ханты-Мансийск, 1997. Вып. 1.
- Карьялайнен 1994–1996 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Томск, 1994–1996. Т. 1–3.
- Ким 1997 — *Ким А. А.* Очерки по селькупской культовой лексике. Томск, 1997.
- Кузнецова 1996 — *Кузнецова А. И.* Забытые письменности: их функции и причины исчезновения (на примере финно-угорских и самодийских языков) // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. С. 138–143.
- Кузнецова 1998 — *Кузнецова А. И.* Древние представления селькупов о болезни, смерти и сне (по материалам шаманских текстов и сказок) // Сибирь в панораме тысячелетий (Материалы международного симпозиума). Новосибирск, 1998. С. 231–241. Т. 2.
- Кулемзин 1994 — *Кулемзин В. М.* Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. С. 334–383, 393–422.
- Лехтисало 1998 — *Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998.
- Манжигеев 1978 — *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Мифология хантов 2000 — Мифология хантов. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 3. Мифология хантов. Томск, 2000.
- Мифы народов мира — Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М., 1980–1982.
- Молданов 1999 — *Молданов Т. А.* Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999.
- Молданов, Молданова 2000 — *Молданов Т. А., Молданова Т. А.* Боги земли казымской. Томск, 2000.
- Очерки 1993 — *Кузнецова А. И., Казакевич О. А., Иоффе Л. Ю., Хелимский Е. А.* Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. М., 1993.
- Панкратова 2001 — *Панкратова Л. В.* К интерпретации образа крылатого медведя из васюганского клада // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 248–250.
- Прокофьева 1961 — *Прокофьева Е. Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сборник МАЭ. М.; Л., 1961. Т. 20. С. 54–74.
- Рындина 2001 — *Рындина О. М.* Архетип, культура и образ женщины // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 250–252.

- ССРЛЯ 1963. Т. 14 — Словарь современного русского литературного языка. В 17 т. М.; Л., 1949–1965.
- Топоров 1975 — *Топоров В. Н.* К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток. Гарту, 1975.
- Фасмер 1971 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3.
- Хахалкина 2001 — *Хахалкина Т. В.* Представители фауны в мировоззрении нганасан // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 121–123.
- Хелимский 1982 — *Хелимский Е. А.* Самодийская мифология. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 398–401, 563–568.
- Хомич 1994 — *Хомич Л. В.* Ненцы. СПб., 1994.
- Хоппал 1999 — *Хоппал М.* Шаманские представления о смерти // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4. «Избранники духов» — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова (1937–1998). М., 1999. С. 89–97.
- Хэжель 2001 — *Хэжель Й.* Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма). Томск, 2001.
- Цейтлин 1994 — *Цейтлин Р. М.* Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.
- Чернецов 1939 — *Чернецов В. Н.* Фратриальное устройство обско-угорского общества // Советская этнография. 1939. Т. 2.
- Чернецов 1987 — *Чернецов В. Н.* Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.
- Helimski 1983 — *Helimski E.* The Language of the First Selkup Books. Szeged, 1983.

Работа выполнена при финансовой поддержке фонда РГНФ № 00-04-00059а.