

УДК 29,237;39;398

DOI: 10.30624/2220-4156-2024-14-3-529-541

## Реинкарнация как древнейший тип верований у народов Севера

Т. В. Волдина

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
tatyanauldina@yandex.ru*

### АННОТАЦИЯ

**Введение.** Данная работа посвящена сопоставлению народных традиций северных культур, связанных с верой в перевоплощение душ предков. Для сравнения взяты только ключевые признаки изучаемого явления: архетипическая модель, представления о жизненных силах, его родовой характер, способы определения реинкарнировавшего предка, а также архаичный мотив, связанный с возможностью временного воплощения человеческой души в животном и растении.

**Цель:** определение основных черт сложившейся в Евразии одной из древнейших мировоззренческих систем реинкарнации на основе сохранившихся представлений и традиций у коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

**Материалы исследования:** сборники по фольклору, опубликованные материалы по этнографии обских угров.

**Результаты и научная новизна.** Данная тема является малоисследованной, а выделение отдельного направления во взглядах на реинкарнацию на основе сопоставления широкого круга культур Северной Евразии проведено автором впервые. Выявленные близкие аналогии в представлениях о трансмиграции родовых душ и связанных с ней традиций позволяют отнести их к одному древнейшему типу верований, отличающемуся от известных взглядов на реинкарнацию в других мировоззренческих системах. Среди ключевых признаков реконструируемого явления: архетип родового древа с богиней-матерью и душами предков в образе птиц; деление жизненных сил на реинкарнирующее начало (душа-дыхание) и её производное (душу-тень); определение возродившейся души через сновидения и гадания, спонтанные «воспоминания» детей и их сходство с воплотившимся предком; бытование представлений о возможности временного пребывания человеческой души в телах животных и растений.

**Ключевые слова:** коренные народы Севера, реинкарнация, представления о душе, Древо Жизни, культ предков

*Для цитирования:* Волдина Т. В. Реинкарнация как древнейший тип верований у народов Севера // Вестник угроведения. 2024. Т. 14. № 3 (58). С. 529–541.

## Reincarnation as the most ancient type of beliefs among the peoples of the North

T. V. Voldina

*Department of History and Ethnology,  
Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development,  
Khanty-Mansiysk, Russian Federation,  
tatyanauldina@yandex.ru*

### ABSTRACT

**Introduction:** this work is a continuation of comparative studies of folk traditions associated with the belief in the reincarnation of ancestral souls. For comparison, only the key features of the phenomenon under study were taken: the archetypal model, ideas about life forces, its generic nature, methods of determining a reincarnated ancestor, as well as an archaic motif associated with the possibility of temporary incarnation of the human soul in an animal and a plant.

**Objective:** identification of the main features of the ancient system of ideas about reincarnation that has developed in Eurasia, based on preserved traditions in the cultures of the indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East.

**Research materials:** collections of folklore, published materials on the ethnography of the Ob Ugrians.

**Results and novelty of the research:** the revealed close analogies in the concepts of transmigration of ancestral souls and related traditions allow us to attribute them to one type of belief, which differs from the well-known views on reincarnation in other worldview systems. Among the key signs of the reconstructed phenomenon are the ancient belief in reincarnation in Northern Eurasia: the archetype of the ancestral tree with the mother goddess and ancestral souls in the form of birds; the division of vital forces into a reincarnating principle (soul-breath) and its derivative (soul-shadow); the definition of a reborn soul through dreams and fortune-telling, spontaneous “memories” children and their similarity to the incarnated ancestor; the existence of ideas about the possibility of a temporary stay of the human soul in the bodies of animals and plants.

**Key words:** indigenous peoples of the North, reincarnation, ideas about the soul, Tree of Life, ancestor cult

*For citation:* Voldina T. V. Reincarnation as the most ancient type of beliefs among the peoples of the North // Vestnik ugrovedenia=Bulletin of Ugric Studies. 2024; 14 (3/58): 529–541.

### **Введение**

На протяжении ряда лет автором комплексно исследовались обско-угорские традиции, связанные с перевоплощением душ [6]. Сопоставительный анализ полученных данных с материалами по реинкарнации у североамериканских индейцев и инуитов [30; 31; 33], предки которых переселились из Сибири примерно 15–23 тысячелетий назад [19, 135], показал, что они совпадают по всем основным признакам, а разница между ними обусловлена, прежде всего, социально-историческим контекстом их жизни [7, 764–773]. Но схожие представления о перевоплощении предков известны и другим северным культурам. Например, Е. А. Гаер, анализируя этнографический материал по духовной культуре народов Северо-Востока Сибири, пришла к выводу, что представления о реинкарнации душ принадлежат «к общим идеям, бытовавшим в прошлом у многих» [9, 110].

Среди основных задач данной статьи – сопоставление сохранившихся близких представлений о перевоплощении душ предков в культурах коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, а также реконструкция ключевых элементов древнейшего мировоззренческого комплекса реинкарнации, сложившегося на территории Северной Евразии на их основе.

В основе этого древнего типа верований лежит общее для северных культур миропонимание круговорота жизни. В древности оно было присуще широкому кругу этнических культур, что хорошо видно не только по приведённым материалам, но и по результатам других междисциплинарных исследований, охватывающих психологические, лингвистические, социальные, культурные, эволюционные аспекты. Мифоритуальный контекст круговорота жизни на материале урало-алтайских народов рассматривался этнологом А. М. Сагалаевым [25], по данным древних сибирских культур в сопоставлении с материалами по истории и культуре славян и других народов – археологом М. Ф. Косаревым [12], филологом В. Н. Топоровым [29] и др.

К концу 1980-х – началу 1990-х гг. наметился отказ от традиции «вульгарно-материалистического подхода к изучению религии, мифологии и общественного сознания в целом», так как общая методология предшествующего периода не позволяла углубляться в «ирреальное»

и приводила зачастую к поверхностным выводам и суждениям относительно традиций духовной сферы. В стремлении преодолеть узость построений теории архаичного мироощущения А. М. Сагалаев писал: «уязвимо почти любое суждение о характере архаичного мировоззрения и путях его изучения», т. к. «...любые суждения о возможных путях реконструкции архаичного мироощущения страдают неполнотой и приблизительностью, но они необходимы» [25, 16–17]. Отмечая, при этом, что «<...> богатство частного, единичного подпитывается из обширной сферы коллективного бессознательного, бездны которого недоступны для точного знания, но открыты предчувствию, интуиции, сну. Там, по К. Юнгу, таются универсальные прообразы, своеобразные когнитивные структуры, запечатлевшие опыт жизни и познание общества (архетипы), неосознаваемые, отягощённые немотой» [25, 35]. Всё это имеет исключительное значение в изучении человеческого сознания.

Фольклорист Н. А. Криничная, выделяя архаичный мотив реинкарнации в традициях финно-угорских и самодийских народов, соотнесла его с верхнепалеолитическим искусством, знаменующим собой начало антропоморфизации мифологического, обусловленное тотемическими представлениями о кровном родстве человека и животного, с одной стороны, и анимистическими верованиями, с другой. Когда не только тотемному предку, но и каждому члену рода присваивается душа («бессмертное существо», «жизненная сила», которая «остаётся неизменной при всех метаморфозах своего жителя» [14, 338]. В лингвистической литературе имеются реконструкции понятия «душа-дыхание», рассмотренного в данной работе с этнографического ракурса. Две из них восходят к праяуральскому наследию и были предложены К. Редей, с одной стороны, и А. Ю. Айхенвальдом, В. Я. Петрухиным и Е. А. Хелимским, с другой; близкая к ним реконструкция для прасамодийского состояния принадлежит Ю. Янхунену [11, 15–16]. Ценность таких работ не только в определении глубины древности и широте этнотерриториального охвата, но и в более точной расшифровке отдельных элементов и явлений современных культур, особенно в тех случаях, когда ключи к ним, казалось бы, уже безвозвратно утрачены. Например,

в европейской части, у народов Поволжья, архаичный пласт культуры, связанный с реинкарнацией, нашёл отражение в их мифологии, орнаментальном искусстве, обрядности, но оказался прикрыт наслоениями более поздних мировоззренческих влияний, соответственно, приобрёл новые трактовки как в самом народе, так и у исследователей его культуры.

Сложившаяся у обско-угорских народов система представлений о перевоплощениях душ связана с мифологией, актуальными верованиями и личным трансцендентным опытом людей. В ней отчётливо выделяются две взаимосвязанные линии исследования: обращение к древней мифологической основе этих представлений, с одной стороны, и современные традиции реинкарнации, проживаемые как личный опыт людей, с другой. Первая линия основывается на изучении фольклорных материалов, с опорой на методологические подходы предшественников в изучении мифологических систем древности. А анализ этнографических материалов о реинкарнации у обских угров, в основе которых лежат жизненные истории конкретных людей о трансмиграции их души и опыте взаимодействия с миром духов, – относится к антропологии сознания, которая изначально, в период своего формирования, входила в медицинскую антропологию, разрабатывающую новые парадигмы изучения явлений духовной культуры человечества с опорой на междисциплинарный подход с привлечением работ выдающихся современных психиатров и психологов, сформировавших в т. ч. такое широко известное направление как трансперсональная психология и изучавших необычные состояния сознания (НСС – ИСС), а в свете этого мировоззрение разных народов и формирование личных представлений людей, прошедших через необычный духовный опыт: Ст. Грофа, Ст. Криппнера, А. Мёрфи и др.; здесь же стоит упомянуть об исследованиях 2000-х годов, проводившихся интердисциплинарной группой учёных на базе ИЭА РАН, а также ИВНДиНФ РАН (Института Высшей Нервной Деятельности и Нейрофизиологии РАН – лаборатория Н. Е. Свидерской) под руководством В. И. Харитоновой и др. Анализ традиций реинкарнации обских угров и других народов Северной Евразии носил на данном этапе пред-

варительный характер. Перечень признаков выделяемого типа веры в перевоплощение душ может быть значительно расширен. Ниже приведён круг работ по духовной культуре этносов, относящихся к разным территориальным и языковым группам, – их отбор носил спонтанный характер, и в этой выборке представлены не все народы Севера. Но результат, полученный при таком подходе, дал достаточно ясную картину общего миропонимания и отношения к жизни и смерти, выражающуюся в схожих взглядах на перевоплощении душ предков.

Представления о душе у самодийских народов рассмотрены на примере нганасан, сведения о которых почерпнуты из работ Г. Н. Грачёвой [10] и А. А. Попова [23], а также приведена информация Т. Лехтисало по мифологии ненцев [16; 32].

Духовная культура кетов, относящихся к енисейской языковой семье, освещалась в работах Е. А. Алексеенко [1; 2], где приводится ряд аналогий с традициями хантов и манси в качестве свидетельства о существовании у них схожих представлений о душе.

Верования, связанные с реинкарнацией, у тунгусо-маньчжурских народов рассмотрены на примере духовной культуры эвенков и эвенов благодаря публикациям Г. М. Василевич [5], Г. Н. Варавиной [4], А. А. Петрова [22] и А. А. Сириной [26], а также удэгейцев – они отражены в работах Е. В. Перехвальской [21] и нанайцев – у Е. А. Гаер [9]. В исследовании последней затрагивались также представления о душе и её реинкарнации у нивхов, говорящих на изолированном языке, о них содержится информация и в книге Е. А. Крейнович [13]. С верованиями ульчей автор познакомилась через работу А. В. Смоляк [27].

Традиции реинкарнации ярко выражены в культурах чукотско-камчатской группы. Информация о распространении у чукчей генеалогических или патрилинейных имен, связывавшихся с «возвращением» умерших родственников содержится в работе В. В. Леонтьева [15]. Связь традиций имянаречения и представлений о реинкарнации у азиатских эскимосов представлена в статье Д. А. Опарина [20].

### **Материалы и методы**

Работа основана на широком круге опубликованных материалов, а также работах

предшественников – К. Ф. Карьялайнена, В. Н. Чернецова, З. П. Соколовой, В. М. Кулемзина, А. П. Зенько, Т. А. Молдановой, С. А. Поповой, Э. Рутткаи-Миклиан и мн. др.

Методы исследования – сравнительно-сопоставительный анализ, реконструкция. При реконструкции был использован анализ лексики по духовной культуре саамов, проведённый В. Б. Бакула [3].

### Результаты

#### Архетипы Древа Жизни и богини-матери в образе птицы как первооснова представлений о реинкарнации

Циклы жизни-смерти-перерождения олицетворяются архетипами реки, горы, дерева, птицы, одновременно являющимися пространственными моделями [25]. Наиболее ярко идею реинкарнации выражает архетип Древа Жизни – семантический центр мироздания, представляющий собой ось, соединяющую миры, вокруг которой осуществляется великий жизненный круговорот [29]. Образ сидящей на Древе вещей птицы олицетворяет богиню-мать и ориентирован на непрерывное воспроизводство жизни в Среднем мире [24]. Души людей также представлялись в образе птиц. Эта пространственная модель лежит в основе схожих шаманских представлений циркумполярных культур и связана с культом предков и верой в их реинкарнацию.

У северных обских угров образ Древа Жизни олицетворяется семиствольной берёзой (у отдельных групп его могли символизировать и другие породы деревьев) – это дом *Калташ* – богини-матери, посылающей души, ассоциирующейся с самим Древом, а также образом восседавшей на нём птицы. Она ведает тайнами жизни, определяет важнейшие события в жизни человека – рождение и смерть. В образе птиц в фольклоре и в орнаментальном искусстве представлялись также души людей – души предков.

Архетип Древа жизни у саамов выражен в почитании Полярной звезды как опоры, которая держит небо с помощью столба или дерева; в обычае высаживать «обетные деревья» для сохранения жизни; в существовании деревянных сейдов<sup>1</sup> в виде стволов, корнями

воткнутых в землю или в виде пней; а также в использовании берёзовых ветвей при проведении «языческого крещения» с пожеланием здоровья [3, 81, 94, 128]. Послед в саамском языке отражает лексема *пессь*, что буквально означает ‘гнездо’ (как и у обских угров), что восходит к представлениям о птичьей ипостаси богини-матери, посылающей души для воплощения [3, 54]. Души предков по представлениям саамов находятся ближе к поверхности земли (в *Ямби аймо*), и отсюда высшее божество, бог (*Радиен*) берёт души для повторных рождений [18, 38].

В культуре ненцев архетип Древа Жизни представлен «в неосознанной форме в сказаниях и песнях ворожеев» [16, 12] и в совокупности с другими обычаями, включая традиции имянаречения, указывает на бытование у них в прошлом представлений о перевоплощении душ предков. У лесных ненцев Нумто и Агана, проживающих в тесном контакте с хантами, и в настоящее время существует целый ритуально-обрядовый комплекс, связанный с реинкарнацией [8, 314–323].

В верованиях кетов прослеживается связь представлений о душе и растущем дереве. Например, на «молодых хвойных деревьях» подвешивали свои волосы<sup>2</sup>, собранные в узелок, а в неожиданно сломавшемся дереве усматривалось свидетельство смерти шамана [2, 196–197]. В XIX – начале XX вв. у них были известны погребения в земле и воздушное. Воздушный способ – в лабазе (захоронение шаманов) и в нише высокого пня кедра (захоронение беззубых младенцев) [2, 64].

У нивхов известен обряд «поднятия дерева» – день окончательных проводов души умершего, а также такой обычай обращения к падающему дереву: «В сторону такого-то упади! И назвать при этом имя глубокого старика. Потом он умирает» [13, 377].

У эвенов и эвенков родовое дерево мыслилось как хранилище душ людей, как символ рождения, роста, вечного обновления и возрождения. Духовная связь людей с ним отражается в представлениях, что «души их могли находиться в дереве», а также в традиции захоронения в дупле, при этом слова *мугды* ‘дух предок’ и *мугдэ* ‘пень’ имеют общее

<sup>1</sup> Деревянные сейды встречались реже, чем каменные. Культ сейдов саамов связан с почитанием умерших сородичей.

<sup>2</sup> Волосы считались временным вместилищем души, заместителем человека не только у кетов, но и у обских угров, эвенов и мн. др.

происхождение. Считается, если умирал шаман, то падало и дерево «с его душой» [5, 226]. Мир нерождённых душ представлялся на истоках реки у подножия Верхнего мира, где в виде птичек живут души людей (*нектар*). Творец – дух-хозяин Верхнего мира, посылал их на землю в виде шерстинок или травинок, попадая в тело женщины они давали новую жизнь [5, 237]. Универсальный мотив «птица-душа» в представлениях эвенов и эвенков реализовывал семантическую пару «птица-дым»<sup>1</sup>, где «дым как эквивалент домашнего очага, нити, верёвки, дороги в верхний мир реализовывал символические образы души» [4, 84, 139], а также ассоциировался с понятиями «пар», «воздух» – «небо», как и у других народов.

У нганасан считается, что верхнее божество *Нилыта нгуо* создало для каждого народа определённое количество душ, имеющих образ птиц, которые воплотились в людей [23, 73]. На деревянном крюке для подвески котла в нганасанском чуме изображалась птичка, этот образ способствовал появлению в семье детей [10, 57]. В виде маленьких птичек представлялись души детей (*омиа*) и у нанайцев. Согласно их представлениям, души умерших людей приходят из загробного мира (*буни*), возвращаются на землю и добираются до родового дерева (*омиа мони*), где становятся потенциальными душами новых людей. Свадебная одежда нанайской невесты включала в себя специальный халат – *сикэ* с вышитым родовым деревом и сидящими на его ветвях птицами, символизирующими души будущих детей [9, 71].

Согласно мифологии удэгейцев, три яруса Вселенной соединяет огромная лиственница, которая упирается в Небо, а корнями уходит в Нижний мир. На одной из её веток сидит железная птица *Тагу-мама*, которая отправляет на землю людские души, воплощающиеся в детях. Младенцев удэгейцы хоронили высоко над землёй в развилке дерева завёрнутыми в ткань, в отличие от взрослых, которых погребали в земле в специальных долблённых гробах. Если похороны взрослого совершались при участии шамана, который провожал душу-двойника покойного в *Бунигэ*, то душа младенца (птичка-*омё*) в проводах не нуждается, она сама находит обратный путь к *Тагу-мама* [21, 39–40, 46–47].

### Душа-дыхание и душа-тень

М. Ф. Косарев, реконструируя шаманское мировоззрение древних, отмечал, что несмотря на стремление исследователей выделять множественность душ в культурах народов Севера, в основе их представлений лежит вера «не в несколько душ, а в две главные, сложные и динамичные по своему содержанию жизненные силы: душу-тень (призрак), идущую после смерти в мир мёртвых, и душу-птицу – носительницу наследования жизни, поднимающуюся после смерти человека вверх, на небо, к солнцу, на вершину мифического родового дерева душ» [12, 114]. Изучению представлений о жизненных силах (душах) в культурах народов Севера посвящено значительное количество этнографических исследований, где «образ птицы как перевоплощение человека или его души в фольклоре народов Севера встречается значительно чаще других её ипостасей», – констатирует Г. Н. Варавина [4, 82].

Душа-птица определяется также как душа-дыхание и связана с Верхним миром, куда она периодически возвращается после смерти её носителя. Местом её пребывания в человеке определяется верхняя часть тела, чаще всего голова, так как обычно её отождествляют с сознанием и психическими функциями. Именно она наделена способностью реинкарнировать. Обские угры называют её *лыл* (хант.) / *лылы* (манс.) ‘дыхание, жизнь’, нганасаны именуют её *нилти* (букв.: ‘живой/ая’) [23, 73], эвенков – *оми* [26, 201], удэгейцы – *омё* [21, 39–40], нанайцы – *эргени* (термин «*эргэн*» имеет один корень со словом «*эрин*» – дыхание) [9, 85], кеты – *атпэд* [1, 196].

Душу-тень обские угры именуют *ис хор* (букв.: образ души; на каз. диалекте хантыйского языка *ис хур*), удэгейцы – *хинан* или *ханян*, эвенки – *ханян* [4, 139–140], нанайцы – *панян* [9, 86], кеты – *ульвей*... Кеты, как и другие народы, в большинстве случаев причину болезни и смерти связывали с особым состоянием невидимого двойника: «Этой второй половине (или её одной части) придавалось определяющее значение, потому что от неё зависело не только здоровье, но и сама жизнь» [2, 60]. Считается, что душа-тень зарождается в теле человека. Например, те же кеты считают, что

<sup>1</sup> Переход души в дым связан с архаичным способ захоронения – обрядом трупосожжения.

у ребёнка, находящегося в утробе матери, души-тени нет, она «общая с материнской». Поэтому о грудном ребёнке говорили «пустое тело», также, как и об очень старом человеке, которого уже покинула *ульвей*. Для благополучия человека необходимо, чтобы его *ульвей* постоянно пребывала поблизости. Хозяйка Севера и мира мёртвых *Хоседам* иногда «возвращала назад» попавших к ней *ульвей* умерших. В таком случае, родные видели покойного во сне и изготавливали его «заместителя» – *дангольса*, который воспринимался как живой человек [1, 181–182]. Изготовление специального изображения с вселением туда двойника покойного, характерно и для других северных культур.

Главную душу и душу-тень у человека выделяли нивхи [9, 107], при этом в нивхском языке есть специальный глагол *узн* – «родиться во второй раз» [13, 365]. Саамы и ненцы, у которых на данный момент традиции перевоплощения предков явно уже не выражены, имеют такое же разделение жизненных сил в человеке, что ставит их в один ряд с другими северными народами, исповедующими идею реинкарнации. Так, «саамы верили в существование у человека двух душ: одна из них была неотъемлемой частью живого человека и покидала тело с его последним вздохом» [3, 42], как и ненцы считают, что «человек состоит из тела, дыхания и тени» [16, 92].

Процесс реинкарнации души-дыхания и её взаимосвязь с душой-тенью рассмотрим на примере представлений удэгейцев. Вселяясь в утробу матери, человеческая душа имеет вид маленькой птички (*омё*), с ней человек рождается. Постепенно у него появляется душа-двойник, или душа-тень (*ханя*), именно с её появлением человек становится собственно человеком. Иногда считается, что *ханя* вырастает из *омё* и представляется маленькой копией своего хозяина. Во внешнем облике человека и его *ханя* сохраняются некоторые черты, свойственные внешности человека, которому его душа принадлежала раньше. После смерти человеческая душа (*ханя*) отправляется далеко на запад, в загробный мир (*бунига*), проживая ещё одну человеческую жизнь, она становится всё меньше и превращается в крохотную птичку (*омё*), которая поднимается в Верхний мир и садится на дерево богини-матери *Тагу-мама*, которая выхаживает её, обращает в противоположный пол и снова посылает на землю в виде

птички в тот род, к которому принадлежал покойник. Считается, что душа младенца (*омё*) не спускается после смерти в мир мёртвых (*Бунигэ*), а сразу же поднимается обратно на Небо к *Тагу-мама*, которая вскоре снова пошлёт её на землю [21, 39–40]. Такая трактовка жизненного круговорота содержит в себе как универсальные для широкого круга представителей северных культур характеристики, так и сугубо этнические, но существенно не меняющие общую суть.

### Реинкарнация в своём роду и традиции имянаречения

Учитывая, что вопрос о родственных системах и связанных с ними понятиях является одним из сложных и дискуссионных в этнографической науке [17], стоит уточнить, что под понятием рода в представлениях о реинкарнации подразумеваются прежде всего генеалогические связи людей, а также внимание к степени родства между предком и появившимся на свет потомком, в котором воплотилась его душа.

Согласно воззрениям обских угров, душа умершего воплощается, как правило, в своём роду как по отцовской, так и по материнской линиям. В то же время, повсеместно фиксируются примеры «неправильной» реинкарнации, например, в потомстве отчима, объясняемые «тесными личными контактами и принципом локальности, совместного жительства» [34, 357–383]. При исчезновении рода реинкарнация возможна также в чужом роду. Повсеместно отмечается, что родственники нередко обращаются к детям по родству прежнего носителя его души («отец», «мать», «дедушка» и т. д.), оказывая им внимание и делая подарки. В прошлом у обских угров эти традиции влияли на имянаречение младенцев [28, 42–52].

Также и у эвенов и эвенков души умерших людей воплощаются, как правило, в своих потомках – внуках, правнуках, племянниках и в других родственных комбинациях. При этом отмечается стремление избежать брачного соединения душ отца и дочери, сына и матери, на этом основан обычай запрещения браков ранее четвёртого поколения в пределах одного кровного рода [25, 202; 4, 92–93].

У азиатских эскимосов известна традиция обсуждения престарелыми людьми деталей своего «возвращения» после смерти со своими детьми и родственниками. Практика обращения к человеку по родству с его прежней

реинкарнацией, зафиксированная у обских угров, широко распространена среди канадских эскимосов [20, 34, 41]. В некоторых культурах отмечаются случаи «возвращения» к тем же родителям. Так, нганасаны, нанайцы, ульчи и нивхи считали, что души умерших младенцев могут возродиться снова в той же семье у своей прежней матери [9, 104, 107; 10, 57].

Следует отметить ещё один важный аспект, касающийся реинкарнаций душ предков. Их трансмиграция происходит не только диахронно, но и синхронно – когда в один небольшой временной период душа одного и того же умершего родственника может возродиться несколько раз подряд в разных семьях. Например, количество «одновременных» возрождений покойного в своём роду у хантов и манси задано его половой принадлежностью: для женщин – в четырёх потомках, мужчин – в пяти. Но по факту их может быть меньше, а иногда – больше, так как это зависит от «сильного желания жить» умершего родственника. Также отмечается возможное вселение в тело младенца двух душ разных предков, которые между собой «спорят». По представлениям эвенов и эвенков, «к живущим людям <...> возвращаются непременно их умершие родственники», а количество возрождений в один временной период может достигать трёх, а по некоторым данным, может длиться бесконечно либо зависит от личного желания. Также отмечаются случаи вселения в одного человека нескольких душ. По данным одних этнических групп, детям часто давали имена дедушек и бабушек, чью душу они унаследовали, в других группах – этому обычаю следовали редко [4, 61].

Повсеместно в северных культурах отмечается, что «идея преемственности, продолжения жизни предков в жизни их потомков проявляется, например, в распространённом у многих народов обычае называть новорождённых именами умерших родственников»<sup>1</sup>, что «представляло собой процесс предугадывания будущей судьбы того, кому присваивается имя», «охраняло ребёнка от злых духов, сглаза и т. п.», а имя-оберег продолжает род [4, 85, 92–94]. Связь традиций имянаречения с культом предков наблюдается и у саамов, где бытует обычай менять детям имена, данные при крещении, на имена ближайших

умерших предков по отцу, свидетельствующий о связи души предка с именем и его продолжении в потомках, даровании предком хорошей судьбы и здоровья потомку [3, 127].

Так называемые генеалогические или патрилинейные имена, которые связывались с «возвращением» умерших родственников, распространены среди чукчей [15, 130]. Наличие вторых неофициальных (национальных) имён, как правило, принадлежавших «возродившимся» в них сородичам, зафиксированы и у азиатских эскимосов: в их языке существует специальный глагол *атик'ак'а* – «давать новорождённому имя умершего родственника» [20, 30]. Матери нашептывали это имя ребёнку на ухо во время его сна. Считается, что вместе с именем «вернувшегося» родственника ребёнок получает определённые физические и духовные черты, свойственные умершему носителю имени. Поиск черт «вернувшегося» у эскимосов начинается после имянаречения, обычно окружающие подмечают одну яркую и определяющую особенность [20, 39].

Одна из причин глубокой любви к окружающему миру, свойственной коренным народам Севера, иногда связывается с верой в реинкарнацию. Например, бережное отношение к природе чукчи объясняют тем, что чистая вода, трава, земля и вся природа понадобятся детям и внукам, а значит – им самим в следующей, после перерождения, жизни [15, 130].

### **Способы определения реинкарнированного предка**

#### **1. Сновидения, предвещающие «возрождение»**

У обских угров ещё до рождения младенца его близким не раз мог присниться умерший родственник, душа которого желает возродиться. Если у северных групп обских угров такие сны считаются лишь подсказкой его возможной реинкарнации, то у восточных хантов они являются единственным способом установления «возродившейся» души. Эвены и эвенки также обращают особое внимание на сновидения беременной женщины и членов её семьи: если во сне приснился покойник, то это означало, что скоро он «вернётся» [4, 61].

У эскимосов определение того, кто реинкарнировал, также происходило в основном через сновидение, в котором умерший родственник

<sup>1</sup> Исключение составляли имена погибших не своей смертью или мучительно, самоубийц и шаманов.

сообщает о своём желании возродиться. Женщине, ожидающей или родившей ребёнка, окружающие задавали вопрос о том, кто из умерших сородичей «вернулся». После сновидения о намерении умершего сородича реинкарнировать в некоторых местах практикуется ритуал «занесения» имени в дом: сновидец подбирает на улице камешек, обходит с ним вокруг дома, произнося имя приснившегося, и заносит камешек в дом [20, 30, 35–36].

## 2. Традиции гадания «кто возродился»

Северные ханты и манси по случаю рождения ребёнка проводят специальные обряды гадания. Человек, обладающий даром предвидения, после определённых действий поднимает младенца, перечисляя в уме имена умерших родственников, если младенец становится тяжёлым, то это признак того, что душа этого предка вернулась в этом малыше. Практиковались и другие способы гадания, например, на топоре, которые также использовались в подобных случаях. Считается, что если обряда по определению воскресшей души не было или он проведён неверно, то ребёнок будет постоянно плакать, пока не «узнают», чья душа в нём возродилась.

Камчатские эвены, также, как народы чукотско-камчатской группы, гадали с помощью подвешенного на треноге камешка: если при произнесении определённого имени покойного родственника камешек начинал покачиваться – то это было знаком воплощения его души. Отмечают использование и нетрадиционных способов, например, гадание на картах [4, 93].

## 3. Определение предка через сходство с его новым воплощением

Обские угры отмечают, что при взрослении у ребёнка оказываются такие же голос, походка, привычки, характер, общность интересов и даже профессиональные навыки того, чья душа в нём «воскресла». Э. Руткаи-Миклиан собрала у сынских хантов примеры удивительных физических совпадений, связанных с увечьями умерших людей, которые повторились в виде отметин в телах детей, в которых реинкарнировали их души [34, 357–383].

У нганасан также считалось, что если новорождённый похож на умершего родственника, то в нём возродилась его душа [23, 37].

Понятие, связанное с реинкарнацией у эвенов обозначалось словом: *Һан* ‘родиться

похожим на умершего родственника, появиться на свет вместо умершего родственника’ [22, 93]. У эвенов и эвенков распознавание вернувшейся души, основанное на сходстве внешности и характера родившегося младенца и воплотившегося в нём предка, обычно «доверяется» старикам, лично знавшим умершего. В настоящее время этот способ идентификации воплотившейся души предка преобладает в данных культурах. При этом, у верхнеколымских эвенов, чтобы облегчить «будущее узнавание», во время обряда погребения на теле умершего делают угольком отметину. Если у новорожденного обнаруживается похожая родинка-отметина, то считается, что именно в нём вернулась душа этого умершего. Во время проведения поминок через год после смерти происходил последний «разговор» с покойником перед его окончательным отправлением в иной мир, с помощью которого шаман узнавал, у кого и через какое время его душа воплотится вновь, кем он будет, а также приметы и родинки [26].

## 4. Воспоминания детей о прошлых жизнях

Ещё один способ опознания возродившегося родственника у эвенов и эвенков: внимание к речи ребёнка. Его спрашивают: «Кто ты, откуда ты?», называют ему имена умерших родственников, а затем слушают ответы ребёнка, наблюдая за его реакцией. Терпеливое, бережное и уважительное отношение к маленьким детям в традиционной тунгусской культуре, особое внимание к их словам или действиям связаны как с верой в реинкарнацию, так и с представлениями о том, что ребёнок связан с Верхним миром, откуда «прилетела» его душа [26, 201–202].

Память о прошлой жизни, по мнению обских угров, сохраняется у самых маленьких детей. Считается, что младенец хорошо помнит свою предшествующую жизнь до появления зубов, он ещё очень близок к миру духов. Говорят, «он всё-всё знает», ему даже можно помолиться, но, вырастая, – всё забывает. В то же время уже говорящие дети могут спонтанно начать рассказывать о своей прошлой жизни, начиная словами: «Когда я был большой...». Информанты нередко приводят примеры детских «воспоминаний» о деталях своей прошлой жизни, позднее, как правило, подтверждаемые её очевидцами. Так, трёхлетний малыш рассказывал, что когда он был взрослым – «умел делать столы и стулья». Родственники при это

отмечали, что, действительно, его дед, душа которого «воскресла» в мальчике, очень много работал с деревом. Уделяется также внимание историям, связанным с поведением малышей. Например, полуторогодовалая девочка не шла на руки ни к кому, кроме самых близких. Но однажды в дом приехал дальний родственник, душа жены которого возродилась в этой маленькой девочке (это определила женщина, обладающая *шарт*, ещё при её рождении). Увидев мужчину, ребёнок бросился к нему и крепко обнял за шею, на что тот сказал: «Верю, верю: это она».

### **Временные воплощения в телах животных и растений**

Несмотря на зафиксированное многими этнографами утверждение представителей северных хантов и манси, что душа умершего человека воплощается снова только в человеке и никогда не может воплотиться в животном, их фольклор говорит об обратном. Согласно ему погибшие предки, прежде чем родиться в человеческом облике, нередко воплощались в растениях и животном. Так, в одном из героических сказаний, умерший во время эпидемии богатырь, придя из мира мёртвых, превращается в репейник, который съедает самка оленя, родившая трёх оленят, впоследствии один из которых был добыт охотником. А съевшие его сердце и язык княгиня-хозяйка и рабыня рожают трёх богатырей, являющихся реинкарнациями прежнего богатыря. Мифологический предок северных групп обских угров – женщина Мось возродилась благодаря медведице, съевшей цветок, выросший на месте её гибели. А её мать-медведица и братья-медвежата смогли реинкарнироваться благодаря собранным костям после трапезы добывших их охотников. Обычай сохранения костей медведей для последующего их возрождения является важной частью культа медведя у обских угров. У восточных (васюгано-ваховских) хантов считается, что душа умершего, желая попасть в гости к родственникам, может временно воплотиться в медведе и нарочно встречает охотника. Такого медведя идентифицируют по поведению и внешним признакам, а также через обряд гадания.

Кеты также считали, что душа умершего может временно пребывать в животном (например, медведе) или растении [1, 203]. А обычай тщательно собирать и хоронить кости съ-

денного медведя, нацеленный на то, чтобы он смог вновь воплотиться, встречался у саамов.

Обычай «вселения» души умершего в медвежонка, которого покупали после смерти близкого родственника (отца, дяди, матери) практиковался у ульчей. Такое животное держали в течение двух-трёх лет недалеко от дома в специальном срубе, а затем выросшего медведя убивали, устраивая праздник для родственников и соседей. «Более бедные ульчи «помещали» душу умершего в собаку, которую потом хорошо кормили в течение одного-двух лет и держали на месте, где обычно спал умерший. После обряда больших поминок всякая связь с душой умершего считалась прерванной» [27, 129–130].

Согласно поверьям нивхов, души умерших превращаются в красную траву (*паг лачн'ыр*), корни растения *н'ошк* – это зубы умерших людей, а душа человека может превратиться в кукушку: «Став ею, она вокруг селения летает, где жила, плачет и тоскует по тем местам, где ходила» [13, 377]. Нивхи практиковали трупосожжение: на месте ритуального костра делали маленький домик (*раф*), куда помещали кусочки от черепной коробки и фигурку – вместилище души умершего (*каак*), к верхней её части прикрепляли волосы. Они держали собаку, затем покупали медвежонка, в которого якобы переходила душа умершего, а собаку после поминок продавали. Медведя выкармливали два года, затем устраивали медвежий праздник – поминки нивхского образца (*касам*) [9, 108].

Перечень подобных традиций в северных культурах, являющихся частью сложившейся в древности системы представлений о реинкарнации, может быть продолжен. Отдельного рассмотрения заслуживают представления о временном пребывании человеческих душ в камнях, они представлены в фольклоре широкого круга народов, где, в частности, можно встретить сюжеты о предках, превратившихся в горы и камни. Саамы почитают сейды – камни, в которых, как они считают, пребывают души умерших [3, 94]. Связь человеческих душ с камнями отмечается и в культуре обских угров.

### **Обсуждение и заключение**

Проведённый сопоставительный анализ показал разительное сходство рассмотренных традиций. Отличительные особенности, обусловленные собственным историческим разви-

тием каждого этноса и поздними влияниями. Они видны, прежде всего, в терминах, именованиях божеств и т. п., а также в степени сохранности этих древнейших представлений и их дальнейшем развитии.

Характерный для народов Севера общий тип верований в реинкарнацию является частью древнейшего североевразийского шаманского комплекса и включает в себя следующие «константы»:

1. Реинкарнирующая душа-дыхание, она же душа-птица, имеет отношение к Верхнему миру, её посылает богиня-мать, восседающая на Древе Жизни (родовом древе) в образе птицы (иногда эта функция отводится верховному божеству). С её воплощением в человеке появляется также душа-тень, уходящая после его смерти в Нижний мир и постепенно там исчезающая, в то время как душа-птица возвращается обратно в Верхний мир.

2. Реинкарнация происходит преимущественно в среде родственных коллективов, с чем связан обычай давать детям имена возродившихся в них предков. Считается, что имя предка выполняет защитную функцию, а также способствует передаче не только его лич-

ностных характеристик, но и благополучной судьбы, тем самым сохраняя род, в котором эта душа воплощается.

3. Важное значение в определении возродившегося предка отводится сновидениям. Связь текущего воплощения человека с предыдущей реинкарнацией его души выражается в сходстве их внешности и характера, а также в наличии соответствующих родинок и других отметин на теле. «Опознание» предка происходит также через речь и поведение ребёнка, в котором «воскресла» его душа; а в некоторых культурах для этого проводятся специальные обряды гадания.

4. Наиболее архаичными представляются воззрения о возможности временного пребывания души человека в медведе и других животных, а также растениях и камнях.

Эта сложившаяся в глубокой древности система представлений о перевоплощении душ предков по-прежнему представляет собой живую традицию во многих культурах Севера, Сибири и Дальнего Востока независимо от территориальной и языковой принадлежности её носителей, определяя их мироощущение и мировосприятие.

#### Список источников и литературы

1. Алексеенко Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1967. 262 с.
2. Алексеенко Е. А. Кеты. СПб.: Просвещение, 1999. 111 с.
3. Бакула В. Б. Духовная культура саамов и её отражение в языке. Мурманск: Принт – 2, 2017. 288 с.
4. Варавина Г. Н. Концепт души в традиционном мировоззрении тунгусоязычных народов Якутии: традиции и современность: дис. ... канд. ист. наук. Якутск, 2014. 172 с.
5. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Красноярск: Сибирские промыслы, 2014. 320 с.
6. Волдина Т. В. «Вековечный танец жизни»: традиции реинкарнации в культуре обских угров // Очерки истории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (к 90-летию со дня образования Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и 900-летия первого упоминания Югры в русских летописях). М.; Ханты-Мансийск: Академическая история Югры, 2020. С. 73–82.
7. Волдина Т. В. Реинкарнация в автохтонных культурах Югры и Северной Америки // Вестник угроведения. 2022. Т. 12. № 4 (51). С. 764–773. DOI: 10.30624/2220-4156-2022-12-4-764-773.
8. Волдина Т. В. Традиции реинкарнации в культуре лесных ненцев Нумто // Вестник угроведения. 2023. Т. 13. № 2 (52). С. 314–323. DOI: 10.30624/2220-4156-2023-13-2-314-323.
9. Гаер Е. А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. М.: Мысль, 1991. 128 с.
10. Грачёва Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. 174 с.
11. Ким А. А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск: Изд-во НТЛ, 1997. 219 с.
12. Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога, 2003. 352 с.
13. Крейнович Е. А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. 496 с.
14. Криничная Н. А. Мотив реинкарнации в преданиях народов уральской языковой семьи // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М.: Наука, 1989. Т. 1. С. 337–339.
15. Леонтьев В. В. Хозяйство и культура народов Чукотки (1958–1970). Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1973. 179 с.

16. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 136 с.
17. Мартынова Е. П. Род обских угров: коллизии советской и российской историографии // Вестник угроведения. 2022. Т. 12. № 3. С. 570–579. DOI: 10.30624/2220-4156-2022-12-3-570-579.
18. Масько И. Символизм в жизни кольских саамов. М.: [б. и.], 2023. 150 с.
19. Николаев В. Р. Погребально-поминальная обрядность кетов и индейцев навахо: опыт историко-этнографического сравнения // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2022. Вып. 1 (35). С. 135–145. DOI:10.23951/2307-6119-2022-1-135-145.
20. Опарин Д. А. Современные ономастические представления азиатских эскимосов // Сибирские исторические исследования. 2015. № 4. С. 30–46.
21. Перехвальская Е. В. Удэгейцы. СПб.: Просвещение, 1994. 95 с.
22. Петров А. А. Лексика духовной культуры тунгусоязычных народов (эвенки, эвены, негидальцы, солоны). Новосибирск: Наука, 2013. 216 с.
23. Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. 152 с.
24. Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. С. 21–34.
25. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. 152 с.
26. Сирина А. А. Эвены и эвенки в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Восточная литература, 2012. 604 с.
27. Смоляк А. В. Ульчи (хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем). М.: Наука, 1966. С. 129–130.
28. Соколова З. П. Наследственные или предковые имена у обских угров и связанные с ними обычаи // Советская этнография. 1975. № 5. С. 42–52.
29. Топоров В. Н. Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 2. 496 с.
30. Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit / Ed. A. Mills, R. Slobodin. Toronto: University of Toronto Press, 1994. 411 p.
31. Hultkrantz A. Conceptions of the Soul among Native North Americans: A Study in Religious Ethnology. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden, 1953. 545 p.
32. Lehtisalo T. Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoeden. Helsinki: Societe Finno-Ougrienne, 1924. 174 p.
33. Matlock J., Mills A. A Trait Index to North American Indian and Inuit Reincarnation // Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit / Ed. A. Mills, R. Slobodin. Toronto: University of Toronto Press, 1994. Pp. 299–356.
34. Ruttkay-Miklián E. Testi-lelki roconság: reinkarnáció a szir jai hantiknal // Fehéren-feketén Varsánytól Rititiig. Tanulmányok SákányMihály tiszteletére. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2004. Т. II. Pp. 357–383.

#### References

1. Alekseenko E. A. *Kety. Istoriko-jetnograficheskie ocherki* [The Ket. Historical and ethnographic essays]. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie Publ., 1967. 262 p. (In Russian)
2. Alekseenko E. A. *Kety* [The Ket people]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie Publ., 1999. 111 p. (In Russian)
3. Bakula V. B. *Duhovnaja kul'tura saamov i ejo otrazhenie v jazyke* [Spiritual culture of the Sami people and its reflection in the language]. Murmansk: Print-2 Publ., 2017. 288 p. (In Russian)
4. Varavina G. N. *Koncept dushi v tradicionnom mirovozzrenii tungusojazychnyh narodov Jakutii: tradicii i sovremennost'* [The concept of the soul in the traditional worldview of the Tungusic-speaking peoples of Yakutia: traditions and modernity]. Yakutsk, 2014. 172 p. (In Russian)
5. Vasilevich G. M. *Jevenki. Istoriko-jetnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)* [The Evenk people. Historical and ethnographic essays (XVIII – early XX centuries)]. Krasnoyarsk: Sibirskie promysly Publ., 2014. 320 p. (In Russian)
6. Voldina T. V. *“Vekovechnyj tanec zhizni”*: tradicii reinkarnacii v kul'ture obskih ugrov [“The Eternal Dance of Life”: traditions of reincarnation in the culture of the Ob Ugrians]. *Ocherki istorii Hanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry (k 90-letiju so dnja obrazovanija Hanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry i 900-letija pervogo upominanija Jugry v russkikh letopisjah)* [Essays on the history of Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug – Yugra (to the 90th anniversary of formation of Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug – Yugra and the 900th anniversary of the first mention of Yugra in Russian chronicles)], Moscow; Khanty-Mansiysk: Akademicheskaja istorija Jugry Publ., 2020. Pp. 73–82. (In Russian)
7. Voldina T. V. *Reinkarnacija v avtohtonnyh kul'turah Jugry i Severnoj Ameriki* [Reincarnation in the autochthonous cultures of Yugra and North America]. *Vestnik ugrovedenija* [Bulletin of Ugric Studies], 2022, no. 12 (4/51), pp. 764–773. DOI: 10.30624/2220-4156-2022-12-4-764-773. (In Russian)
8. Voldina T. V. *Tradicii reinkarnacii v kul'ture lesnyh nencev Numto* [Traditions of reincarnation in the culture of the Forest Nenets Numto people]. *Vestnik ugrovedenija* [Bulletin of Ugric Studies], 2023, no. 13 (2/52), pp. 314–323. DOI: 10.30624/2220-4156-2023-13-2-314-323. (In Russian)
9. Gaer E. A. *Tradicionnaja bytovaja obrjadnost' nanajcev v konce XIX – nachale XX v.* [Traditional household rituals of the Nanai people in the late XIX – early XX centuries]. Moscow: Mysl' Publ., 1991. 128 p. (In Russian)

10. Gracheva G. N. *Tradicionnoe mirovozzrenie ohotnikov Tajmyra (na materialah nganasan XIX – nachala XX v.)* [Traditional worldview of the Taimyr hunters (based on the materials of the Nganasan people of the XIX – early XX centuries)]. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie Publ., 1983. 174 p. (In Russian)
11. Kim A. A. *Ocherki po sel'kupskoj kul'tovoj leksike* [Essays on the Selkup cult vocabulary]. Tomsk: NTL Publ., 1997. 219 p. (In Russian)
12. Kosarev M. F. *Osnovy jazycheskogo miroponimaniya: Po sibirskim arheologo-jetnograficheskim materialam* [Fundamentals of pagan worldview: According to Siberian archaeological and ethnographic materials]. Moscow: Ladoga Publ., 2003. 352 p. (In Russian)
13. Kreynovich E. A. *Nivhgu. Zagadochnnye obitateli Sahalina i Amura* [The Nivkh people. Mysterious inhabitants of Sakhalin and Amur]. Moscow: Nauka Publ., 1973. 496 p. (In Russian)
14. Krinichnaya N. A. *Motiv reinkarnacii v predanijah narodov ural'skoj jazykovej sem'i* [The motif of reincarnation in the traditions of the peoples of the Uralic language family]. *Materialy VI Mezhdunarodnogo kongressa finno-ugrovedov* [Proceedings of the VI International Congress of Finno-Ugric Studies]. Moscow: Nauka Publ., 1989. Vol. 1. Pp. 337–339. (In Russian)
15. Leontyev V. V. *Hozjajstvo i kul'tura narodov Chukotki (1958–1970)* [Economy and culture of the peoples of Chukotka (1958–1970)]. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otdelenie Publ., 1973. 179 p. (In Russian)
16. Lehtisalo T. *Mifologija jurako-samoedov (nencev)* [Mythology of the Yurak-Samoyed (Nenets people)]. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta Publ., 1998. 136 p. (In Russian)
17. Martynova E. P. *Rod obskih ugrov: kollizii sovetskoj i rossijskoj istoriografii* [The clan of the Ob Ugrians: collisions of Soviet and modern Russian historiography]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2022, no. 12 (3), pp. 570–579. DOI: 10.30624/2220-4156-2022-12-3-570-579. (In Russian)
18. Masko I. *Simvolizm v zhizni kol'skih saamov* [Symbolism in the life of the Kola Sami people]. Moscow: [w/p], 2023. 150 p. (In Russian)
19. Nikolaev V. R. *Pogrebal'no-pominal'naja obrjadnost' ketov i indejcev navaho: opyt istoriko-jetnograficheskogo sravnenija* [Funeral rites of the Kets and Navajo Indians: experience of historical and ethnographic comparison]. *Tomskij zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovanij* [Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology], 2022, no. 1 (35), pp. 135–145. DOI:10.23951/2307-6119-2022-1-135-145. (In Russian)
20. Oparin D. A. *Sovremennye onomasticheskie predstavlenija aziatskih jeskimosov* [Modern onomastic representations of the Asian Eskimos]. *Sibirskie istoricheskie issledovanija* [Siberian Historical Studies], 2015, no. 4, pp. 30–46. DOI: 10.17223/2312461X/10/3. (In Russian)
21. Perekhval'skaya E. V. *Udžegejcy* [The Udege people]. Saint-Petersburg: Prosveshhenie Publ., 1994. 95 p. (In Russian)
22. Petrov A. A. *Leksika duhovnoj kul'tury tungusojazychnyh narodov (jevenki, jeveny, negidal'cy, solony)* [Vocabulary of the spiritual culture of the Tungusic-speaking peoples (Evenk, Even, Negidal, Solon peoples)]. Novosibirsk: Nauka Publ., 2013. 216 p. (In Russian)
23. Popov A. A. *Nganasany. Social'noe ustrojstvo i verovanija* [The Nganasan people. Social structure and beliefs]. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie Publ., 1984. 152 p. (In Russian)
24. Sagalae A. M. *Ptica, dajushhaja zhizn (iz tjurko-ugorskih mifologicheskikh paralelej)* [The bird giving life (from the Turkic-Ugric mythological parallels)]. *Mirovozzrenie finno-ugorskih narodov* [Worldview of the Finno-Ugric peoples]. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otdelenie Publ., 1990. Pp. 21–34. (In Russian)
25. Sagalae A. M. *Uralo-altajskaja mifologija: Simvol i arhetip* [Ural-Altai mythology: Symbol and archetype]. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otdelenie Publ., 1991. 152 p. (In Russian)
26. Sirina A. A. *Jeveny i jevenki v sovremennom mire: samosoznanie, prirodopol'zovanie, mirovozzrenie* [The Even people and Evenks in the modern world: self-awareness, environmental management, worldview]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2012. 604 p. (In Russian)
27. Smolyak A. V. *Ul'chi (hozjajstvo, kul'tura i byt v proshlom i nastojashhem)* [The Ulchi people (economy, culture and life in the past and present)]. Moscow: Nauka Publ., 1966. Pp. 129–130. (In Russian)
28. Sokolova Z. P. *Nasledstvennye ili predkovye imena u obskih ugrov i svjazannye s nimi obychai* [Hereditary or ancestral names of the Ob Ugrians and related customs]. *Sovetskaja jetnografija* [Soviet Ethnography], 1975, no. 5, pp. 42–52. (In Russian)
29. Toporov V. N. *Mirovoe drevo. Universal'nye znakovye komplekсы* [The World Tree. Universal sign complexes]. Moscow: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi Publ., 2010. Vol. 2. 496 p. (In Russian)
30. *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*. Ed. A. Mills, R. Slobodin. Toronto: University of Toronto Press, 1994. 411 p. (English)
31. Hultkrantz A. *Conceptions of the Soul among Native North Americans: A Study in Religious Ethnology*. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden, 1953. 545 p. (English)
32. Lehtisalo T. *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoeden*. Helsinki: Societe Finno-Ougrienne Publ., 1924. 174 p. (German)
33. Matlock J., Mills A. A Trait Index to North American Indian and Inuit Reincarnation. *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*. Ed. A. Mills, R. Slobodin, Toronto: University of Toronto Press, 1994. Pp. 299–356. (English)

34. Ruttkay-Miklan E. Testi-lelki roconsag: reinkarnacio a szir jai hantiknal. *Feheren-feketen Varsanytol Rititiig. Tanulmanyok SakanyMihaly tiszteletere.* Budapest: L'Harmattan Kiado Publ., 2004. Vol. II. Pp. 357–383. (Hungarian)

#### ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

**Волдина Татьяна Владимировна**, ведущий научный сотрудник, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (628011, Российская Федерация, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, д. 14А), кандидат исторических наук.

tatyanavoldina@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-6527-370X

#### ABOUT THE AUTHOR

**Voldina Tatyana Vladimirovna**, Leading Researcher of the Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development (628011, Russian Federation, Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug – Yugra, Khanty-Mansiysk, Mira Str., 14A), Candidate of Historical Sciences.

tatyanavoldina@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-6527-370X