

УДК 39(571)

В.И. Сподина

**Представление о душе
как центральной зоне ментальности этноса
(на материале хантов и лесных ненцев)**

Аннотация. Представление о душе неразрывно связано с понятиями о сущности жизненного пути человека и является, таким образом, основополагающей парадигмой бытия. Развитые у коренных малочисленных народов представления о душе придают не только психическую устойчивость этносу, но и обеспечивают функциональное единство человека с окружающей средой. Представление о душе является в определенной степени тем неподвижным участком традиционной культуры, который удерживает всю структуру традиционного общества от распада. Более столетия предпринимаются попытки исследовать классификацию душ, в основном на материале хантов и манси. В статье приводится полевой материал автора по лесным ненцам, что дает основание говорить о главенствующем положении души-дыхания и подвижной души-тени (крылатая) в иерархии иных душ человека. Причем именно эти две души обнаруживают стойкую тенденцию тяготения друг к другу, с той лишь разницей, что первая может реинкарнироваться, а вторая – улетает в верхние миры Вселенной.

Ключевые слова: мифологическая традиция, душа, жизненная сила, реинкарнация, существа иного мира, смерть, ценность, Вселенная.

V.I. Spodina

**The concept of a soul as the central zone of ethnic mentality
(on the material of the Khanty and forest Nenets)**

Summary. The concept of a soul is inextricably related to the notions about the essence of a man's life path and is thus a fundamental paradigm of life. Developed among the Indigenous Peoples the ideas about a soul, give not only the mental stability of the ethnos, but also provide a functional unity of a man with the environment. The concept of a soul is to a certain extent the fixed portion of the traditional culture, which keeps the whole structure of traditional society from the disintegration. More than a century there were the attempts to investigate the classification of the souls, mainly on the material of the Khanty and Mansi. The article contains the author's field material on the forest Nenets, which gives reason to say about the dominant position of the soul-breath and the movable soul-shadow (winged) in the hierarchy of other human souls. Moreover, just these two souls show a strong tendency of gravitation to each other, with the only difference that the first one can reincarnate, and the second one – flies to the upper worlds of the Universe.

Keywords: mythological tradition, soul, life force, reincarnation, creatures of another world, death, value, the Universe.

В центре всей целостной модели мира стоит человек с его национально-психическими особенностями, исторически сложившимся образом мыслей, чувств, мироощущений, входящих в понятие ментальность. Именно

ее структура, специфика проявлений лежит в основе поступков и поведения человека, определения его представлений о мире и о своем месте в этом мире, т.е. миропонимания. Ментальность выражается в виде иерархий идей,

воззрений, способов выражения мысли, являясь существенной частью этнической традиции, главной из которых является представление о душе и жизненном пути человека.

Жизнь человека (илт=жизненная сила) традиционным мировоззрением воспринималась как краткий промежуток бытия, ограниченный временем и пространством, испытание для перехода в иную жизнь. С временностью «этого мира» (земного), отпущенного человеку, соотносится вечность «иног» (небесного, потустороннего) непознанного мира, путь в который открыт лишь для некой энергетической субстанции человека.

В мифологической традиции обско-угорских и самодийских народов верховное божество создало Вселенную, Землю и Человека. На этот счет у хантов и ненцев существует несколько версий, которые отличаются по форме, сохраняя единое содержание. По одним из них Торум создал Землю из щепотки грунта, которую достала со дна моря гагара и, затем, заселил ее людьми и животными. Согласно другим вариантам, от женщины, появившейся из упавшей капли, у Торума родился сын, который, получив горсть земли от старика, жившего выше Торума, бросил ее вниз и таким образом создал Землю, а затем и людей [1, 12]. В хантыйской мифологии имеются упоминания о происхождении людей от рыбы (ногти – оставшаяся чешуя), от птиц и поэтому сначала человек был крылатым. По другим версиям его либо произвели Солнце и Луна, либо сотворил Торум из своей слюны, глины и березовых веток [2, 86]. В данной связи отметим, что в хантыйском языке слова љаксәті (переродиться, возродиться) и љакті (лепить, мазать, плевать) этимологически очень близки и происходят из одного и того же корня љак ‘плевок’ [3, 149, 150], и применялись в значении «обмазывать» (глиной печку) [4, 100], т.е. акцентируется роль слюны в создании чего-то нового.

Интересную версию о происхождении человека приводит А.И. Цукор. Согласно данным исследователя в творении людей зафиксировано три этапа, два из которых оказались неудачными: сначала из лиственничных бревен получились антропоморфные великаны-людоеды

Мэнквы, которые, получив жизнь (дыхание Нуми-Торума), скрылись в лесу, затем бог сотворил человека из сердцевины лиственницы, сплетенной лиственничными корнями. В результате «появились люди, но мохнатые, которые были затем уничтожены». И только с третьей попытки получился человек. Он был сплетен из тальника и обмазан глиной. В ход пошли слюна Торума и рыба чешуя – из нее сделаны ногти [5, 247]. Как видим, в мифологической традиции человек в изначальные времена был «сделан» из природного материала, скрепленного слюной Торума, что и дало начало телесно-психологической организации человека. Похожие представления бытуют и в фольклоре лесных ненцев.

Салымские ханты считали, что детей посылает бог Торум, а принимает Пуклан-анки ‘Пуповая бабка’. Особый статус пупка (эпыхку) прослеживается в хантыйской легенде о «Вверх ушедшем человеке». В ней упоминаются пуклың дых ях ‘чистые люди’ – люди без пупка. Они традиционным мировоззрением уподобляются бессмертным богам.

Интересно отметить, что селькупский пантеон включает в себя полузабытый образ мифического чудовища Пюневальде или Пюнеуальде – «Каменного убийцы» (ру, рун ‘камень’, уal de ‘умерщвляющий’). Его же называют Уалле-кум ‘Убийца-человек’. Главным отличием его от всех богов и людей было отсутствие у него пупа (шонь) и утробы (парге). Не имея утробы и пуповины, Пюневальде был лишен и источника жизни [6, 167-168]. Возможно, с пуповиной связано представление о крови, какместилище души (жизни). «Если «бог» предназначает двух молодых людей друг другу, – указывает К.Ф. Карьялайнен, – то говорят: «Их кровь из пуповины слилась» [26, 43].

Вообще же у хантов появление ребенка связывалось с образом богини-жизнеподательницы Анки-Пугос (Калташ), а у лесных ненцев – Я ката-пушца. М.А. Зенько отмечает, что этот персонаж явно связывается с землей (Я ката: букв.: Земли бабушка) [7, 176]. Согласно ряду версий, она находится в чреве у каждой женщины и является «настоящей» матерью всех детей данной женщины. В этой связи утроба

будущей роженицы рассматривалась лишь как местонахождение плода. С подобными представлениями известные этнографы связывают тот факт, что «отсутствие детей или рождение уродов ханты не связывали с мужчиной; виновной всегда признавалась женщина, которой Анки-Пугос по каким-то причинам не давала детей или наказывала рождением уродов» [8, 150]. Ваховские ханты считали, что Анки-Пугос обитает в стороне восходящего солнца, где «выкачивает» маленьких, на глаз незаметных детей и посылает их на землю [9, 117].

Связь рождения с потусторонним миром прослеживается в лексике юганских хантов. «Родиться» сэма питты означает ‘плод (зародыш) выпал’, т.е. новорожденного не относили к миру людей [10, 218]. Хотя в буквальном переводе глагол питты означает ‘быть, становиться’, а сэм – ‘глаза’, т.е. «на глаза появиться», стать видимым.

Ханты считали, что до момента появления на свет, а также в течение первых семи-десяти дней ребенок находился в ведении сверхъестественных существ (в том числе и Анки-Пугос), с которыми человек не мог входить в общение. Лишь «с того момента, как ребенок начал улыбаться «по-человечески», – отмечают В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина, – он считался перешедшим в мир людей, во владение реальной матери» [8, 134].

Особенно отчетливо в поздней мифоритуальной традиции акцентировались порождающие функции земли. Рождение человека из земного лона находит соответствия в лексике и обрядовой практике западносибирских народов. Как известно, имя божества – покровителя деторождения Анки-Пугос означает еще и ‘послед’ и ‘детское место’, и ‘утроба’, как женский половой орган (дословно: унавоженная, плодородная земля). Отметим, что с понятием ‘черный’, ‘темный’ соотносится беременность женщины. В одной из легенд тундровых ненцев рассказывается о том, что в первоначальные времена, «когда ни земли, ни воды не было, а была только жидкая глина, Бог и черт родились от женщины, которая жила в этой тине» [11, 30].

Бедой, несчастьем, проклятьем считалось бесплодие женщины. Во время ненецкого свадебного обряда молодым желали, прежде всего, плодовитости – «как большое стадо оленей

плодитесь и растите» (тю ар велинг нэ мырем энимтытнэ ас пачамнэ). Нерожавшая женщина у лесных ненцев ассоциировалась с хабтаркой (бесплодной важенькой) и в семье уважением не пользовалась; если первая жена долго не могла забеременеть, необходимо было покупать вторую. Одно из ненецких предостережений запрещает срывать двуглазую морошку – женишься, а детей не будет [12, 13].

«Жизнь» входит в семантический ряд «дыхания → крови»: ассоциативно-тропическое осмысление непосредственного наблюдения – жизнь «уходит» вместе с дыханием и / или кровью. Данное положение небезынтересно расширить следующей информацией. Согласно ранним представлениям, пальцы ассоциировались с вместилищами душ и физической силы. Отсеченные руки и фаланги становились важным фетишем. По преданиям селькупов, обские богатыри отрезали у мертвого врага пальцы, чтобы душа врага не могла причинить им вред [13, 140, 141].

Представление о душе у коренных народов Севера в значительной степени связаны с существованием у обских угров и самодийцев довольно ярко выраженного культа предков – ранней формы религии, характерной для первобытно-общинного строя. Обстоятельная статья по этому вопросу З.П. Соколовой [14, 58-71], освобождает нас от характеристики историографии выше обозначенной темы. Укажем лишь отдельные признаки культа предков у хантов и манси, отмеченные известным исследователем:

1. существование поклонения душам умерших предков – родоначальников семьи, рода, возможно, в прошлом – и племени, прародителям, сородичам, почитание духов умерших сородичей;

2. вера в «возможность влиять на хозяйственную и общественную жизнь», «покровительствовать потомкам»;

3. проведение жертвоприношений умершим предкам, умиловительных обрядов (например, «кормление» вместилища души умершего) [14, 67-68].

Термин «душа» в традиционной культуре коренных народов Севера условен, его трудно объяснить однозначно. Он используется для обозначения необъяснимой сферы мироздания. Отсюда многозначность в отражении

сущности данного явления. В.М. Кулемзин понятие «душа» связывал с представлениями о жизненных силах того или иного предмета и считал, что «они не только сохранились до наших дней как рудименты традиционного мировоззрения, но и выполняют иногда известную функцию в ряде случаев практического отношения человека к действительности». Жизненную силу ученый напрямую связывал с дыханием [15, 18]. Данное утверждение ученого находит подтверждение в традиционной культуре финно-угорских и самодийских народов. К примеру, эстонское слово *leil* означает 'дух', 'жизнь', у лапландцев *lievlla* – 'пар, дыхание, дух, душа', у вогулов *lil* – 'дыхание, дух', у венгров *lelek* – 'душа, дух' [16, 43].

Среди хантов усть-казымского Приобья распространено представление о помощнице Калтащ аңки при родах – Ай Калтащ аңки 'Маленькая Калтащ мать, юная богиня'. Она новорожденным дает дыд 'душу-дыхание' (эви дыд, пух дыд пуднтурм най аңки 'в девочку душу-дыхание, в мальчика душу-дыхание вдувшая богиня-мать'. Ханты с дер. Юильск считают, что пеңклы няврям ис хурд Калтащ аңкенан худна катдман тайда, эсдтадн, лкваса яңкты вер таяд 'без зубов ребенка душу (ис хур) еще мать-Калтащ держит, когда отпускает, она (душа) где попало ходить (привычку) имеет' [17, 155]. Согласно материалам Т.Р. Пятниковой эта душа представляется как «нечто отдельное от тела, как искра огня, которая дает глазам блеск, крови жар и всему телу внутреннюю теплоту. Жизнь возможна... Эта душа понимается как «нечто» воздушное, подобное дующему ветру. После кончины человека она поднимается на небо» [18, 161-162]. Если душа-дыхание покинула тело, то ее нельзя вернуть с помощью обряда. На р. Сыня живой человек также характеризовался как лыл'ын исхор 'дышащая тень'. «Вероятно, – замечает А.В. Головнев, – именно дыхание наиболее явственно воспринималось как ритм жизни, приводящий тело в постоянное движение» [19, 211].

Нечто, дающее основу физического существования человека, Н.М. Талигина называет «нематериальной субстанцией» ис и приводит следующие ее значения: «век, древность, давность», нечто необходимое (например, дыхание). С точки зрения исследовате-

ля, ис салымскими хантами «понимается как охранительное явление живого, здорового человека. Если ис покидает человека, то он начинает болеть, вянуть, чахнуть» [20, 43]. С душой-дыханием связывают представление о жизненных силах и казымские ханты: Питәм щирәдн дыдәд па сухнәс 'Как упал он, жизнь (букв.: дыхание) кончилось' (букв.: оборвалось), Щи юпийн исд мәнәд 'После этого он умрет' (букв.: душа уходит) [21, 118].

А.П. Зенько совершенно справедливо считает применять термин «жизненная сила» для описания соответствующих представлений о человеке у обских угров. Ученый отмечает, что «душу-дыхание» – лил/лили нельзя отождествлять только с понятием «душа» либо с понятием «дыхание». Дыхание является лишь ее внешним признаком [1, 70-72]. Для приуральских хантов «оправиться после тяжелой болезни» означало лылал этас 'дыхание появилось'. Данная фразеологическая единица ассоциируется с «возрождением», возвращением к жизни человека. То есть, представляется целесообразным говорить о душе как о явлении полисемантическом, включающем в себя такие понятия, как жизнь, дыхание, отражение (тень) и др. Доминантным является представление о душе, как о силе, оживляющей предмет или явление.

Обстоятельный анализ различных точек зрения на сущность понятия «душа» у обских угров содержится в работах К.Ф. Karjalainen [22], В.Н. Чернецова [23], В. Munkácsi [24], З.П. Соколовой [25], В.М. Кулемзина [15], Н.М. Талигиной [20], Э. Руткаи-Миклиан [4] и др. Учитывая дискуссионность проблемы связанной с типологией душ, считаем оправданным необходимость сравнительного анализа с самодийскими материалами. Структурировать данные по различным группам хантов и лесных ненцев нам представляется весьма актуальным, поскольку, как справедливо считает Э. Руткаи-Миклиан «о назначении и судьбе «разных душ» в связи с вопросами погребального обряда, культа предков, наименования, болезни, шаманизма и т.д. накопилось немало интересной информации, однако попытки классификации, выявления их взаимосвязи, определения отдельных «типов души» оставались безуспешными (классический пример – [Чернецов, 1959])» [4, 100].

К.Ф. Карьялайнен акцентировал внимание на наличии у человека двух основных душ: «(физической) души-дыхания и души-тени; последняя, отделенная от своего живого владельца, летает вокруг него, как крылатое существо, но может стать и призраком какой-либо фигуры» [26, 41]. На отражение образа человека в такой душе как тень указывал на материале ваховских хантов М.Б. Шатилов (1926). Анализируя названия двух сил, оживляющих человека он приводит их названия: *lilel* 'душа' и *körr* 'тень'. Специальное обобщающее исследование посвятил данному вопросу В.Н. Чернецов [23]. В основу различения душ исследователь положил степень «материальности». В.Н. Чернецов для северной группы хантов в качестве наиболее материальной приводит именно душу-тень *isxog*, которая, по сути является образом умершего, воплощенной в матричной субстанции покойного, вернувшейся из Нижнего мира. Эта душа может на некоторое время превратиться в кер-хомлак – жука, с исчезновением которого прекращается окончательное существование человека.

Вторая душа, которая может покидать тело, носит название *urt*. Покинув тело, она живет в лесу в облике хозяина или птицы. Ее уход вызывает сонливость, слабость, болезненное состояние.

Третья душа имеет вид глухарки, большую часть времени она живет в лесу, к человеку прилетает лишь во время сна и носит название *iləm is* 'душа сна'. Если эта душа погибает – умирает и сам человек.

Четвертая душа – реинкарнирующая – именуется *lil, lili* 'дыхание'. Местом ее обитания является голова. Представляют ее в облике птицы. После смерти человека она переселяется в особое изображение *иттарма* (куклу умершего) или живет в погребении. По истечении определенного срока она возрождается в новорожденном того же рода. Как следует из материалов В.Н. Чернецова, «из пяти душ, одну не видно совсем, вторую видно на четверть, третью – наполовину, четвертую видно на три четверти, а пятую видно хорошо – это тень» [2, 129]. Заметим, что исследователем в миропонимании обских угров отмечена связь волос с реинкарнирующейся душой. В подтверждении данного посыла В.Н. Чернецов приводит высказывание шамана кондинских

манси Нахрача Евплаева, засвидетельствованного Г. Новицким: «... егда будут вам стригши власы, то вырезывати мут из вас души» [23, 137].

В.Н. Чернецов с одной из душ связывал облик трясогузки, на что указывает само название птички – *ис тэты вой* 'душу несущая птица'. «Однако в настоящее время, – отмечает Т.А. Молданова, – пожилые мастерицы считают, что трясогузка должна была после смерти человека подхватить душу (ис) и отнести ее в надлежащее место, при жизни же человека она никакой роли не играет» [17, 157].

Согласно материалам Карьялайнена душа-тень (ис) умершего удаляется иногда в облике животного; на Казыме в виде ласточки, у кондинских остяков – мухи или лебедя. Кроме того, души-тени могут проявляться также в растениях или неживых предметах [22, 149]. Салымские ханты представляли душу человека в виде овального черемухового зернышка [27, 82]. По воззрениям хантов усть-казымского Приобья если *йис-хур* 'душа-тень' покинет человека, то с помощью обряда ее можно вернуть человеку.

Т.А. Молданова, исследуя хантыйские орнаменты, приводит мнение казымских мастериц относительно номинирования словом *вэнтр* одной из душ, «которая во время сна способна покидать свое вместилище и странствовать по различным местам и мирам; именно эта душа накапливает впечатления, ощущает радость, боль и т.д.» [17, 155]. Душа *вэнтр* может быть как у человека, так и у животных.

Северные ханты полагали, что душа-тень злобного человека, например, убийцы, переходит в услужение хозяину Нижнего мира. Черной тенью, осязаемой только *сэм воян* 'видящим' человеком, она «нависает» над неудачником, пьяницей или постоянно болеющим человеком (подвергшимся «сглазу»). А.И. Исламов приводит записанное им высказывание З.Н. Лозямовой считающей, что «эта чуждая человечеству энергетическая сущность – *лопастаты* или *пуштацты* – буквально навязывается человеку, «питается» аурой живого существа, в дальнейшем губя его» [28, 123].

Й. Хэгель наряду с душой-дыханием и душой-тенью для угров указывает такой вид души-тени как духовный двойник, обозначаемый иртышскими остяками и вогулами как

урт ('дух', 'призрак', 'приведение', 'отражение'). Хантам он представляется в виде крылатого существа, наподобие летучей мыши. Его появление является предвестником смерти увидевшего его человека [29, 35].

На наличие пяти душ у мужчин и четырех – у женщин указывает А.С. Песикова. В качестве самой главной души исследователь называет дид 'дыхание, эфир, жизненная энергия', которая после смерти человека поднимается в Небо. С телом остается душа йэпэл 'тень, оттиск тела'. «В эту душу, – отмечает А.С. Песикова, – могут вселяться духи, нечистая сила, живые люди с негативными намерениями». Следующая душа – йис 'плачь,

скорбь, печаль' – после смерти человека витает в Среднем мире – мире людей, общается во время сна с живыми родственниками. Одна из душ – ўдэп 'вид, образ, обличье' улетает в «сферу действия» богини Земли: деторождение, жизненная энергия, домашний очаг, животный и растительный мир, потусторонний мир покойников, царство бога Болезней и др. Еще одна душа – кайңи 'комар' – охраняет жизнь от потусторонних сил. С уходом из тела этой души, человек быстро умирает. Различия в количестве душ у мужчин и женщин исследователь объясняет готовностью женщины к воспроизводству пятой души – новорожденно-го [30, 34].

Таблица 1

Характеристика душ (на хантыйском материале)

Определение	Вид	Локализация		Функции	Примечание
		при жизни человека	после смерти человека		
Душа-тень (образ души)	невидимая, подобие хозяина, принимает вид ласточки, мухи, лебедя, комара, паука, ящерицы, видима только шаману	в теле человека	находится рядом с умершим до разложения тела (три года), выходит в дырочку в надмогильной крышке и уходит в Нижний мир, если человека убьют – улетает вверх, бродит вокруг дома, а затем исчезает	душа-тень умершего человека может вытягивать энергию живого, нависая над ним, руководит поступками человека, является его хозяином	К. Карьялайнен В. Чернецов И. Хэкель З. Лозямова В. Кулемзин Н. Лукина Т. Молданов Т. Молданова А. Сопочина
Душа-дыхание	невидимая в облике птицы, эфирное состояние	голова, тело человека	переселяется в иттарма или живет в могиле, поднимается в Небо	реинкарнируется, жизненная энергия, духовная сущность человека	В.Чернецов З. Соколова В. Кулемзин Н. Лукина Т. Молданов Т. Молданова А. Песикова
Душа-призрак	немного видимая, имеет облик хозяина, птицы, крылатого существа, летучей мыши	тело человека, лес	летает в Среднем мире	ее уход вызывает сонливость, слабость, болезненное состояние. Улетает во время сна общаться с живыми родственниками, странствует по различным местам и мирам, накапливает впечатления, предвестник смерти	И. Хэкель В. Кулемзин Н. Лукина Т. Молданов Т. Молданова А. Сопочина
Душа-след, оттиск	видимая отражение человека с индивидуальными чертами				

Душа сна	глухарка	лес	исчезает	охранитель, прилетает к человеку во время сна. Если эта душа погибает – умирает и сам человек	В. Чернецов
Душа-рассудок, ум		голова	сгнивает	свободная, подвижная душа, ум, мысль, путешествует во время сна, внутренняя жизненная сила	В. Кулемзин Н. Лукина Т. Молданов Т. Молданова

Более осторожно подходит к вопросу классификации душ Э. Рутткаи-Миклиан. Исследователь, обобщив имеющиеся свидетельства, констатирует, что:

1. одна из душ после смерти человека некоторое время остается вблизи кладбища, превратившись в насекомое, а «когда умирает оно, прекращается и жизнь души»;

2. другая душа может покидать тело человека и при жизни, но «человек без нее долгое время жить не может»;

3. одна из душ, которая в момент смерти «уходит в мир умерших и, прожив там в обратном порядке свою человеческую жизнь, возвращается на землю в виде насекомого»;

4. «душа-сон», живет в лесу и имеет вид глухарки, «в человеке она присутствует только тогда, когда он видит сон»;

5. одна из душ, «которая после смерти может реинкарнироваться».

«Однако, – продолжает исследователь, – неизвестно, как распределяются эти функции среди четырех-пяти душ, в то время как название известно лишь для одной или двух из них. Общими считаются и представления о том, что души чаще всего имеют вид птицы или летающего насекомого или же своего владельца; место их обитания – поверхность человеческого тела, преимущественно на голове среди волос» [4, 100].

По материалам Е.П. Новьюховой, собранным среди тегинских хантов, в ребенке могут возродиться души даже двух предков, причем «реинкарнируется только та, что сильнее, т.е. того, кто умер позже» и «как правило, в потомках по мужской линии родства» [31, 28]. В исследованиях З.П. Соколовой по куноватским

хантам в качестве вселившихся указываются три души, очевидно, по месту их вхождения в новорожденного: оханшуп – головная часть, кутапшуп – средняя часть туловища, кураншуп – нижняя часть (ноги). «Считалось, – продолжает далее исследователь, – что младенец похож на того человека, душа которого вселилась в него, он его льяксыс (*тождество, подобие – авт.*)» [32, 407]. Совсем иную трактовку приводит Е.В. Перевалова на основе материалов по тем же куноватским хантам. По мнению ученого реинкарнирующаяся душа тоже имеет части тела: ох суп ‘голова-душа’, сам-порох шуп ‘душа-сердце-плечи’, хон-суп ‘душа-живот’ и т.д. [33, 90].

У тундровых ненцев термин «душа» включает несколько взаимосвязанных компонентов: ил’ ‘жизнь’, инд’ ‘дыхание’, и ‘мысль’, ‘разум’ и сидянг ‘тень’ [34, 230], а у лесных – чича ‘тень’ (видимая), шетю ‘дыхание’, ви’ ‘ум’, ‘мысль’, тидмя ‘рядом’ (душа-тень, живущая рядом с хозяином, его эфирное подобие). Общим термином для обозначения духовных субстанций человека у лесных ненцев является тит’/тич’ [7, 233].

В результате полевых исследований среди лесных ненцев нам удалось выяснить, что рядом с человеком в его пространстве живет душа чича – видимая тень. Во сне она не улетает и вообще «не может далеко уйти». Ее пространство слишком зависимо от «хозяина».

Душа чича у каждого «своя» и обитает снаружи. Существование человека немислимо без души шетю ‘дух’, ‘дыхание’. Определенное отношение к понятию душа имеет ви’ ‘ум’, ‘мысль’. Душа ви’ очень быстрая и подвижная. Когда человек спит, душа ви’ вместе

с другой душой – тидмя – может путешествовать по всем сферам мироздания.

Душа тидмя является, по представлениям ненцев, главной. Традиционным сознанием мыслится наиболее материально. В дословном переводе означает «рядом» (в смысле «живет параллельно с человеком»), но в обыденной речи ее называют «душа-тень». В течение жизни, пока человек здоров, эта душа находится при нем, регулярно покидая его лишь во время сна. Отсюда становится понятным применение в данной связи пассивной формы глагола чий 'улететь', уняң тоңа 'обратно вернуться', конадай 'заснул'. По этой причине ханты и ненцы избегали внезапно будить человека. Если душа тидмя не успеет вернуться, то человек заболевает. Поэтому, когда ночью кто-либо приезжает, то, входя в дом, громко не разговаривает и не шумит, чтобы люди резко не проснулись. Еще лучше, если хозяйка до пробуждения спящих зажжет в жилище огонь.

Покинув во сне тело, душа тидмя посещает различные места, встречается с другими душами, вступает с ними в те или иные отношения, как мирные, так и враждебные. Поэтому душу тидмя может взять кто-либо со стороны живых или мертвых. С этим поверьем связан обычай при посещении стойбища положить где-нибудь монетки, чтобы собственная душа-тень не осталась здесь. Уезжая, также оставляют подарки, чтобы живущие здесь души не забирали удачу гостей (обычай откупления).

Считается, что с уходом души тидмя связаны тяжелая сонливость, слабость и бессознательное состояние. В одной из песен, записанных автором от А. Логаны (Татвы), есть упоминание имени Каля'т, с которым связана следующая легенда. «В некоторые времена своей жизни Каля'т был в бессознательном состоянии. Его кормили, ухаживали за ним, водили справлять нужду. Он существовал, но дух в его теле отсутствовал. Когда старик приходил в себя, родственники его спрашивали: «Что с тобой случилось?» Каля'т рассказывал, как улетал в облике журавля в другие края, как видел землю с высоты птичьего полета, рассказывал о необычных землях, не похожих на нашу». Родственники Каля'та замечали, что отлет журавлей в теплые края совпадал с его обморочным состоянием. Поэтому и считали, что его душа тидмя действительно странствовала с птичьей стаей.

Кроме сна расстаться с душой тидмя без вреда для себя могут лишь шаманы, душа-тень которых покидает их при камлании, и сказочные герои. Если один шаман заберет душу-тень другого, тот будет жить, но станет каким-то другим. Согласно иной точке зрения, пока человек живой, душа тидмя никуда не улетает, «тидмя от человека далеко не уходит» (А.А. Айваседа, п. Варьеган. 1999).

Тидмя одного человека может вселиться в кого-либо из живущих людей. Так, по мнению П.Я. Айваседа и Е.Д. Айпина, душа одного из их сородичей – Халы – вселилась в душу его сына Теклю, принеся с собой все «плохие черты». Чтобы душа-тень перешла к человеку, достаточно «ходить его дорогами, чувствовать его, жить его мыслями и на его месте» (П.Я. Айваседа, п. Варьеган. 1998).

После смерти человека его душа тидмя следует вместе с телом в могилу, где и пребывает, как правило, в дальнейшем. Довольно часто встречающийся в ненецком фольклоре сюжет о попадании героев в загробный мир содержит весьма интересную информацию о представлениях ненцев о судьбе человека (его образа, души и т.п.) после фактической смерти. Судя по фольклорным текстам, загробный мир расположен на поверхности земли где-нибудь в стороне от обычных кочевий, а его обитатели в ночное время ведут тот же образ жизни, что и живые люди: кочуют с оленями, живут в чумах, готовят еду на костре и т.д. Однако при дневном свете они или невидимы, или «стойбища» умерших – это обычные ненецкие кладбища. Характерно то, что души умерших не видят живых, попавших к ним, а об их присутствии узнают по шипению и вспышкам огня в очаге [35, 63-64].

Душа-тень, по мнению наших информантов – это «сильная энергия». Но она может быть с человеком до тех пор, пока он узнает людей. В этом случае душа-тень его видна (чичамта маньтеңама). Если человек не умер, но уже никого не узнает, считалось, что он обрел иной образ, т.е. как бы умер (наңича мил).

Для покойника самое плохое – замкнутое пространство. Душа умершего должна беспрепятственно уйти, оставив только своеместилище (кор). Поэтому, одевая покойника, необходимо предварительно повредить его одежду, обувь. Ненцы говорят шичилдштад 'дырывать нужно', т.е. делать ненатума'

‘отметины’. Отметины-надрезы делали также на рукавицах, обуви, капюшоне. По этой причине в могилу запрещалось класть вещи, похожие на завязанный мешок.

Душу-тень человека может забрать старик болезней Кавшаң вэ’ку. Чтобы ее вернуть, необходимо было найти сосну, у которой из одного корня выходят два ствола и положить к подножью темную жертвенную ткань. Затем следовало обойти дерево с севера на юг посолонь три раза.

Душу-тень тидмя покойного беспокоить нежелательно, иначе придет беда. П.Я. Айваседа как-то срубил на кладбище два сухих деревца на дрова, кроме того, часто ездил вокруг могил, зря беспокоил шумом души родственников. За это его Нум вэ’ку наказал поломкой снегохода. Где-то в глубине души, сомневаясь в такой способности души тидмя, Павел Янчевич хочет проверить это еще раз, но побаивается.

Пространство души тидмя располагается на кладбище со слов информантов в радиусе 100 м от могилы. Ближе этой черты у ненцев хоронить не принято, чтобы одна душа не мешала другой. При этом чем раньше похоронен человек, тем его душа тидмя (а значит, и ее пространство) сильнее, т.е., как говорят ненцы, шаплданай ‘более чистый’. Считается, что души покойников ходят друг к другу в гости, а также к живым (во сне).

Покойника и его душу-тень тидмя на кладбище следует оберегать. Для этого ненцы, когда кого-либо хоронят, в радиусе полметра от могилы топором рубят землю, приговаривая: «Мы тебя не можем охранять, мы кочуем, а на этом участке ты охраняй себя сам» (А.А. Айваседа, стойбище на Улька-речке. 1998).

Кладбище посещается раз в полугодие (летом и зимой), причем поминовение относится к последнему из умерших, который выступает посредником между духами предков и живыми родственниками. Считалось, что душа покойного радуется, когда ее навещают. К душам умерших обращаются со словами: «Идите, пейте с нами чай. Не обижайтесь, что есть у нас – угощайтесь. Мы вам плохого не хотим. Ведь и вам хорошо, что вас проводывают». Однако если не знаешь покойного, то лучше не тревожить его пространство, чтобы не навлечь беду.

Душа тидмя робкая и пугливая. Про испугавшегося человека ненцы говорят: «Тидмята

каття» («Душа за пределы нашего мира ушла») или тидмята каття куптана («душа ушла далеко»). Она имеется не только у людей, животных, но и у неодушевленных предметов и представляется их подобием, но только больших размеров и в эфирном состоянии.

Рядом с человеком в его пространстве живет душа чича – видимая тень. Ненцы не относят ее однозначно к понятию «душа». Ее можно увидеть ночью при свете луны, но лучше она видна днем. Присутствие души чича зависит от угла падения солнечных лучей. При полной темноте она находится под подошвами обуви человека (ңындой ңылна чича ‘подошвы снизу тень’). Если встретились два человека, и у одного из них (при луне) нет тени, то это некто из другого мира.

Существование человека, а стало быть, и его души, немислимо без души шетю ‘дух’, ‘дыхание’. Человек рождается с дыханием. Если душа шетю временно покидает человека, то он становится бессильным, чувствует усталость. Пока она есть у человека, то и душа тидмя никуда не уйдет. А если душа-тень исчезнет, то и шетю ныкдаты ‘дух оборвется’.

Душу шетю может похитить чья-либо душа тидмя. В этом случае человек умирает. Душа шетю как и душа тидмя очень пугливая. Это к ней чаще всего применяют ненцы выражение шейта катя ‘сердце ушло’, а ханты – сымаң мин. У хантов р. Аган есть по этому поводу еще более емкое выражение – кайңэм мин. Но его дословно перевести невозможно. Однако лишиться души шетю, «попасть в иной мир», может человек, который нарушит веками установленный порядок во время жертвоприношения. Если встать впереди «говорящего», то есть на то место, которое должно быть «чистым», тень человека может попасть на жертвенный огонь, безвозвратно уйти вместе с дарами в иной мир. Люди, как правило, соблюдают этот порядок, не желая раньше времени умереть.

Определенное отношение к душе тидмя имеет душа ви’ ‘ум’, ‘мысль’. Живет она в голове. Когда человек спит, душа ви’ также может вместе с душой тидмя путешествовать. Душа ви’ очень быстрая и подвижная. Ненцы говорят: вихинянт куняшейна мэңан – «умом (мысленно) можешь быть везде», в том числе одновременно в разных местах. Души у лесных ненцев, как и у хантов имеют свои характеристики.

Таблица 2

Характеристика душ (на ненецком материале, ПМА)

Определение	Вид	Локализация		Функции
		при жизни человека	после смерти человека	
Душа-тень	видимая, подобие хозяина	рядом с человеком, при полной темноте – под подошвами обуви		во сне не улетает, находится постоянно при хозяине, охраняет, защищает человека
Душа-дыхание	невидимая	при человеке		если покидает человека – он становится бессильным, чувствует усталость, связана с эфирной душой-тенью, не могут жить друг без друга. Душу-дыхание может похитить душа-призрак другого человека
Душа-мысль		голова	исчезает	быстрая, подвижная, во сне вместе с душой-призраком путешествует по мирам вселенной
Душа-тень (душа-призрак)	эфирное подобие хозяина, но больших размеров	при человеке, животном, неодушевленном предмете	может вселиться в другого человека, пребывает в могиле	главная из душ, путешествует по всем сферам мироздания, покидает хозяина во время сна, с другими душами, с ее временным уходом связана слабость, бессознательное состояние. Сильная энергия, ее нельзя беспокоить, она робкая и пугливая

Если душа тидмя и душа ви' уходят надолго (или навсегда), то человек становится вишадама 'с ума сошел' или ви' катя 'ум ушел' (сумасшедшим). Таких людей считают существами иного мира, «такие люди на все пойдут» (П.Я. Айваседа, п. Варьеган. 1998). Их существует несколько категорий:

1. меңк даха 'на меңка похож'. Это человек, который с рождения имеет умственный дефект. Про такого говорят: «Он в нашу сторону никогда не повернет»;

2. вишадама 'сумасшедшим стал'. Это человек, которого покинула душа ви', а душа тидмя осталась (возможно, в результате болезни). Он считается обитающим в нашем мире, в любое время может «отойти» (выздороветь) и «вернуть в нашу сторону»;

3. меңк 'людоед', пожирающий душу тидмя. У такого человека нет души ви', а душа тидмя может отсутствовать полностью или частично. Это человек, который лишился разума по старости. Такие люди однозначно

находятся в ином мире, «жизни не чувствуют», «себя не чувствуют» и разговаривают иначе. Про них говорят: «у уставшие от жизни», они «не с нами».

В предсмертных судорогах меңк становится необычайно сильным, их не могут удержать несколько человек. Они скрючивают руки, ноги, грызут простыню, землю. Разжать их пальцы, как говорят очевидцы, невозможно. Когда они умирают, необходимо освободить их руки, иначе они всех и все будут тащить за собой.

Меңк делают все наоборот. Если они и живут долго и никак не уходят в иной мир, то вместо них умирают их родственники. Когда таким образом в чьем-либо роду умирают люди, говорят: «Тата'ку» 'Своей смертью поменялся'.

У меңк, как правило, и друзья из «иного мира». Рассказывают, что когда мать Иуси Аули Кольчевича перестала узнавать своего сына, то говорила о нем, как об умершем. Как-то раз ее

неделю не было на стойбище, ушла куда-то. Люди решили, что потерялась. Возвратившись через какое-то время, старая женщина поведала, как гостила у «своих родственников», и перечислила тех, кто умер лет 50 тому назад (ПМА, п. Варьеган. 2001).

Какой-то оттенок индивидуальности душе тидмя и самому человеку придает шей 'сердце', но не в значении органа человеческого тела, а в смысле 'жизненная сила', 'риск', 'мужество'. Ненцы говорят шейта мытью 'сердце крепкое' или шейта тятта 'сердце тонкое'. В связи с этим интересно отметить, что в понятии ненцев, если человек проголодался – значит, сердце просит еды. В этом случае говорят: «Шейң мад та' ва'» («Сердца кончик жевать», в значении «перекусить»). Если человек очень проголодался, то говорят, что шетяй'тешмя 'сердце заболело'.

Во всех рассуждениях о душе человека и ее проявлениях следует указать на некое критическое состояние или критическую точку – не'шаң вент (человеческое дыхание, течение, движение, колебание, беспокойное состояние). Информанты пояснили так: «Тебя еще не убили, но душа вот-вот оборвется. Это такие доли секунды, в которые еще можно спастись» или «вода, в которой есть вент – живая, ее можно пить» (П.Я. Айваседа, А.А. Айваседа, п. Варьеган. 1999). Таким образом, не'шаң вент можно рассматривать как состояние концентрации всех жизненных сил и души тидмя в одном необычайно сжатом пространстве. Данное обстоятельство наводит на мысль о так называемом «мешке / шаре с душами», который придает силу в борьбе с врагами и «был изготовлен из мочевого пузыря павшего воина» [26, 42]. Может быть, перед нами отголосок того состояния сознания, когда существовала вера в единство души в разных ее ипостасях? Напомним, что Торум вдохнул в человека душу, а не души.

Ненцы довольно часто пользуются словами тидмя, шетю, ви', не отделяя одно понятие от другого. Их сочетания придают оттенок различным внутренним состояниям человека, эмоциональным и энергетическим проявлениям живого организма. Кроме того, по верному замечанию А.М. Сагалаева «целостность его

(человека – авт.) как существа родового обозначается поведением и одеждой, прической и именем, правовым статусом и, наконец, тем, что человек обладает полным «комплексом» душ. В итоге архаическое мировоззрение рисует человека как сложную композицию признаков-душ, сочетающих как биологические, так и социальные характеристики... С любым изменением в состоянии человека – от физиологического до социального – меняется композиция душ» [36, 100].

Представления о так называемой душе – это не что иное, как результат самоопределения человека, и ее нельзя рассматривать изолированно от представлений о человеке в целом, его месте в мире и обществе себе подобных. Вполне справедливым является замечание о том, что вокруг души «сконцентрированы все обряды и ритуалы: «душа» является главной ценностью в символических обменах между мирами; именно «душу» просят у неба, а потом пристально следят за ее состоянием в течение всей жизни человека» [37, 53].

Вопрос о пространстве души, как и о самом понятии, далек от своего завершения. Ни хантыйский, ни ненецкий материал не дает возможности соотнести их функции с четырьмя-пятью душами, да и сами функции порой не поддаются четкой регламентации. Также невозможно с определенностью указать части тела, где находится каждая из душ. Одно лишь не вызывает сомнений: общим для обско-угорских и самодийских народов является хорошо проработанное обобщенное представление о душе, как жизненной силе, которая наиболее детализирована в двух понятиях – душа-дыхание и душа-тень. Первая душа реинкарнируется, а вторая – устремляется в верхний мир, оставляя за родившимся человеком право самому создавать свою душу-тень. У сынских хантов, по материалам Э. Рутткаи-Миклиан, наоборот, душа-дыхание лил' после смерти «улетает на небо», а в процессе реинкарнации участвует душа-тень ис-хор [4, 100]. Вполне понимая, что приведенные материалы не дают оснований утверждать правильность какой-либо одной из позиций, тем не менее, в характеристиках души-дыхания у хантов и ненцев есть общая черта – ее эфирно-призрачная субстанция.

Действительно, в традиционном мировоззрении жизнедеятельность человека (а именно она описывается термином «душа») выступает как сложное переплетение анатомических характеристик, физиологических процессов, менталитета, и все это дополняется социальными характеристиками. Жизнь человека воспринимается как движение в пространстве и времени с определенными координатами, продиктованными социально-возрастным статусом: младенец, ребенок, юноша, взрослый, старик. Причем, как считают финны, «расстояние между жизнью и смертью не более, чем ширина волоса» [16, 47].

В процессе мироздания изначально была заложена идея тленности всего сущего как залог равновесия. В мансийском мифе «Создание земли» верховное божество «Светлый муж-отец» поясняет, что им изначально был предписан мертвый мир. Если его не создать, то «между растущими деревьями», «между выросшей травой» подрастающим детям людей не хватит места и тогда «они тут же начнут друг друга резать, начнут друг друга есть» [38, 291]. Согласно представлениям восточных хантов, смертными («раньше человек умирал, а потом оживал всегда») люди стали из-за предательства собаки, которую черт (Куль) уговорил нарушить процесс оживления человека, предписанный Торумом. Собака, «перепутав», положила человеку камень на голову, а гнилушки на ноги. Когда человек встал, то камень пробил ему голову и он умер навсегда. По другой версии из-за глупости и безответственности людей выпущенный из сундука, опущенного на дно моря, злой дух смерти и болезней Кынь стал таскать людей под землю [39, 19].

Рассмотрим терминологию, связанную с понятиями «смерть», «умереть». В хантыйском языке (казымский диалект) конец земного пребывания человека обозначается как сурма йіті (букв.: к смерти стать) [3, 252]. Всего же для хантыйского языка, по материалам В.Н. Соловар, зафиксировано 33 глагола, обозначающие прекращение существования со следующими характеристиками: «умереть, пропасть», «к нет стать», «к покойнику стать», «к коре стать», «к чему-то страшному стать»,

«к памятной стать», «к смерти стать», «закончиться», «околеть», «плыть по течению», «рассыпаться на мелкие части», «исчезнуть» и др. [40, 229]. Сынские ханты выражением сорма питас 'в смерть попал' указывают на некую зону, пространство, место смерти, что дает основание Н.М. Талигиной заключить: «Сорм имеет локализованное место» [20, 42].

Для хантов смерть – это состояние, когда душа лил' (ил'т) покидала тело человека навсегда (ил'т ушла). К.Ф. Карьялайнен приводит несколько описательных выражений понятия смерти: «ходивший неудачно на охоту», т.е. тот, кто уже ничего не в состоянии делать, «тот, кого нужно оплакивать». Слово, обозначающее «смерть», у лесных ненцев кавшаң (кăпш, кăпшаң) иногда употребляется как синоним слову «болезнь». Для умершего существует самостоятельное слово хальмер 'покойник'. Созвучные слова с аналогичным смыслом содержатся в языке тундровых ненцев – хась, хабця (дословно 'не стать' = умереть). Л.В. Хомич обратила внимание на то, что «форма хабця – глагольное имя орудия действия и может быть переведена как то, от чего (с помощью чего) умирают (или болеют). Это слово может обозначать не только смерть как явление (в этом значении употребляется также слово хава), но и смерть как существо» [41, 24]. М.А. Зенько-Немчинова, описывая религиозные представления лесных ненцев, приводит материалы известного финского исследователя Т. Лехтисало: «Самоед боится вихря, ибо он верит, что в нем движется смерть...» [7, 197].

Момент смерти был переходом в «инобытие», пребывание в ином мире. Однако уход человека из мира живых начинался много раньше, нежели наступала его физическая смерть. Мифологическое, эмоционально-ассоциативное мышление не было способно к созданию абстрактного понятия «небытие»: «ничто» в большинстве древних языков выражается как «не-вещь». Поэтому «переход» совершает не человек в его «земном» виде, а его бестелесная сущность – душа. Место ее обитания после ухода из тела человека мыслилось либо под землей, либо на западе, на западе Солнца.

Для человека традиционной культуры вера в судьбу, в ее предопределение, являлась вполне естественной. Возможность повлиять на нее была минимальной. Знаков, предсказывающих судьбу, в обско-угорской и самодийской культурах достаточно. Люди хотели быть предупрежденными о поворотах своих судеб, поэтому придумали сложную систему символов, в которой наблюдение за природой играло важную роль. Изменения в космосе, на солнце, луне, звездах принимали вид понятий о пространстве и времени. Личная судьба – проблема гармонии между микрокосмосом человека и макрокосмосом природы. В этих хрупких отношениях человек – часть природы и ее циклов, как человеческого, так и вселенского.

Ханты верили, что для каждого человека существует отмеренный только ему срок (бумага, судьба). Его, для большинства групп хантов, определяет Торум. Однако среди иртышских хантов известна своей неограниченной властью богиня Санге, с лучом солнца посылающая душу новорожденному. Когда младенец впервые увидит солнце – Санге предопределяет его судьбу. У богини имеется золотой посох, увешанный нитями с узелками. Расстояние от узелка до посоха – «мера» жизненного пути человека [42, 12].

Этот срок может прекратиться по нескольким причинам: смерть насильственная, смерть ненасильственная (на охоте, рыбалке), смерть как конец отмеренного времени. По хантыйским поверьям вычесывание, стрижка волос приводили к укорачиванию жизненных сил (нупт). Традиционной культурой запрещалось укорачивать волосы, то есть самовольно никто не имел права укорачивать назначенный человеку сверху жизненный срок. Чаще всего приход смерти связывался с хищением жизненной силы духом подземного мира Кын'-лунг'ом. Смерть могла наступить и в результате преднамеренных действий тех духов, которые преднамеренно не охотились за душами лил', но подталкивали людей к самоубийствам, ссорам и дракам, заканчивающимся убийствами. Такими качествами обладал хантыйский дух зла – Тарэн.

Духа смерти люди представляли по-разному. Т. Лехтисало пишет, что лесным ненцам

он «виделся» в облике человека очень больших размеров, с черными волосами на теле. Его жилище – подземный чум, где он собирает умерших.

В руки умершего ненцы кладут торабт" (кусок шкуры бобра, выдры), используемый в обряде очищения. Если в руках ничего нет, то покойник может «взять» с собой в подземный мир чью-то душу (сядят). Согласно поверьям, жители Нижнего мира встречают умершего со словами: «Что ты нам принес?», – и он отдает им предметы, вложенные в его руки. Заворачивают покойника половиной покрытия чума. Шьют его в направлении от себя, большими стежками, без узелков. Суеверие не позволяет шить на человеке стежками и от себя. Когда девочек учат шить, то говорят: «Не шей, как на покойнике, крупными стежками» [42, 82].

Необратимость и конечность времени, отраженная в представлениях о жизни и смерти сквозь призму понятия души, для каждого человека осознается не только как индивидуальная судьба, но и как конец земного пути сообщества людей. Представление о смерти является ярким показателем устойчивости архетипических моделей традиционного мирозерцания и дает возможность в новом ракурсе и более глубоко и многосторонне увидеть целое – социальную жизнь людей, их ценности, идеалы, отношение к жизни, их культуру и психологию.

Измерение продолжительности жизни имеет одну тенденцию – нарастающее преобладание искусственных средств и методов в повседневной жизнедеятельности людей. Поэтому традиционное мировоззрение стремится к большей продолжительности существования и к максимальной реализации своих возможностей. И потенциально (выработав сложную картину представлений о душе) психика человека к этому подготовлена. Сдерживающим фактором становятся биологические рамки существования человечества. Поэтому закономерный шаг со стороны психики – освободиться от биологических корней и войти в новую «оболочку», свободную от привязанности к материальному объекту Земля. Не случайно в фольклорных текстах явствует двуединая

ипостась человека: «материальное тело и нематериальная духовная часть, которые имеют как земное, так и небесное происхождение» [26, 30]. Интересно отметить, что в представлениях финнов отразилось поверье, что душа умершего в случае конца света, через отверстие-окно в надмогильном бревенчатом домике, «сможет улететь на восток, в другой мир в облике птицы» [16, 47]. Именно разумное вещество, в виде одной из душ, улетающих в Небо, выходит на просторы космоса и, вероятно, оказывает влияние на его эволюцию. Учитывая возраст Вселенной (примерно 18 млрд лет), возможно предположить суще-

ствование нескольких других, более совершенных, состояний материи, которые представлены в мифологии в роли божеств (сверхъестественных сил). Не исключено, что именно они своими высокоразвитыми, самодостаточными системами, замыкают глобальный круговорот вещества, энергии и информации в материальном мире, частью которого является нематериальная субстанция человека – душа. Поэтому, как нам представляется, в хрупких отношениях микрокосмоса человека и макрокосмоса природы человека следует рассматривать как часть взаимосвязанных циклов – человеческого и вселенского.

Литература

1. Зенько А.П. Представление о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997. 155 с.
2. Мифология хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000. 310 с.
3. Соловар В.Н. Хантыйско-русский словарь. СПб., 2006. 336 с.
4. Руткай-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сынские ханты. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С. 99-112.
5. Цукор А.И. Эзотерика в мифологии обских угров // Сборник научных трудов СГУ. Вып. 3. Сургут, 1997. С. 240-248.
6. Пелих Г.И. Пюневальде (из истории селькупской мифологии) // Материалы межрегионального совещания по проблемам развития культуры малочисленных народов Севера. Томск, 1996.
7. Зенько-Немчинова М.А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург: Баско, 2006. 272 с.
8. Кулемзин В.М. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977. 224 с.
9. Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки // Труды Томского краеведческого музея. Т. 4. Томск, 1931. 175 с.
10. Ильина И.В. Ребенок в традиционной культуре юганских хантов // Народы Сибири. М., 1997. Кн. 3. С. 216-229.
11. Кирипова Л.В. Ненецкая женщина в разных временных измерениях // История и современность народов Ямала. Салехард. 1995. С. 28-31.
12. Вэлла Ю. Азбука оленевода. Нижневартовск – СПб., 2005. 44 с.
13. Гемуев И.Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-Алтаистика: Археология. Этнография. Язык. Новосибирск. 1985. С. 137-144.
14. Соколова З.П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 58-72.
15. Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 192 с.
16. Пентикайнен Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар, 1990. С. 39-54.
17. Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск, 1999. 260 с.

18. Пятникова Т.Р. Обряды, связанные с рождением ребенка у хантов усть-казымского Приобья // Обские угры: научные исследования и практические разработки: Матер. Всерос. научной конф. VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 160-168.
19. Головнев А.В. «Свое» и «чужое» в традиционной культуре хантов // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7. М.: ИЭА. С. 187-224.
20. Талигина Н.М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. С. 42-48.
21. Соловар В.Н. Глаголы прекращения бытия, состояния, действия и их сочетаемость в хантыйском языке // Подвижники сибирской филологии: В.А. Аврорин, Е.И. Убрятова, В.М. Наделяев: Тезисы докладов всероссийской научной конференции. Новосибирск, 2007. С. 117-119.
22. Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker. – Porvoo, 1921. Bd. I. 204 p.
23. Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т. LI. М., 1959. С. 114-156.
24. Munkácsi V. Vögyel Népköltési Gyűjtemény I. – Budapest, 1892-1902.
25. Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.; Она же: О культе предков у хантов и манси... и др.
26. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1994. Т. 1. 152 с.
27. Ивасько Л.В. К семантике бронзовых изображений Холмогорского клада // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Вып. 2. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 70-90.
28. Исламов А.И. Представления о пространстве в культуре казымских хантов // Обские угры: научные исследования и практические разработки: Матер. Всерос. научной конф. VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 120-127.
29. Хэкель Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма). Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 107 с.
30. Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. 98 с.
31. Новьюхова Е.П. Представление о душе у тегинских ханты // Азиатско-Тихоокеанский регион: история и современность. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского ун-та, 2009. С. 27-28.
32. Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.
33. Перевалова Е.В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: Изд-во ИИА УрО РАН, 1992. С. 85-97.
34. Ощепков К.А. Олень – собака – человек: совместный путь длиною в жизнь // Самодийцы. Матер. IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск-Омск, 2001. С. 228-230.
35. Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л.: Наука, 1976. 189 с.
36. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 155 с.
37. Львова Э.Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. 225 с.
38. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. 568 с.
39. Ёл'вы. Альвы. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2005. 144 с.
40. Соловар В.Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта). Новосибирск, 2009. 264 с.
41. Хомич Л.В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука. С. 16-30.
42. Антонов И.Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. 315 с.

References

1. Zen'ko A.P. Predstavlenie o sverh#estestvennom v tradicionnom mirovozzrenii obskih ugrov. Novosibirsk, 1997. 155 s.
2. Mifologija hantov. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2000. 310 s.
3. Solovar V.N. Hantyjsko-russkij slovar'. SPb., 2006. 336 s.
4. Ruttkai-Miklian Je. Rodstvo dushi i tela. Reinkarnacija // Synskie hanty. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arheologii i jetnografii SO RAN, 2005. S. 99-112.
5. Cukor A.I. Jezoterika v mifologii obskih ugrov // Sbornik nauchnyh trudov SGU. Vypusk. 3. Surgut, 1997. S. 240-248.
6. Pelih G.I. Pjuneval'de (iz istorii sel'kupskoj mifologii // Materialy mezhregional'nogo sovevanija po problemam razvitija kul'tury malochislennyh narodov Severa. Tomsk, 1996.
7. Zen'ko-Nemchinova M.A. Sibirske lesnye nency: Istoriko-jetnograficheskie ocherki. Ekaterinburg: Izdatel'stvo «Basko», 2006. 272 s.
8. Kulemzin V.M. Vasjugansko-vahovskie hanty. Tomsk, 1977. 224 s.
9. Shatilov M.B. Vahovskie ostjaki: jetnograficheskie ocherki // Trudy Tomskogo kraevedcheskogo muzeja. T. 4. Tomsk, 1931. 175 s.
10. Il'ina I.V., Martynova E.P. Rebjonok v tradicionnoj kul'ture juganskih hantov // Narody Sibiri. M., 1997. Kn. 3. S. 216-229.
11. Kiripova L.V. Neneckaja zhenwina v raznyh vremennyh izmerenijah // Istorija i sovremennost' narodov Jamala. Salehard. 1995. S. 28-31.
12. Vjella Ju. Azbuka olenevoda. Nizhnevartovsk – SPb., 2005. 44 s.
13. Gemuev I.N. Nekotorye aspekty kul'ta medvedja i ih arheologicheskie paralleli // Uralo-Altaistika: Arheologija. Jetnografija. Jazyk. Novosibirsk. 1985. S. 137-144.
14. Sokolova Z.P. O kul'te predkov u hantov i mansi // Mirovozzrenie finno-ugorskih narodov. Novosibirsk, 1990. S. 58-72.
15. Kulemzin V.M. Chelovek i priroda v verovanijah hantov. Tomsk, 1984. 192 s.
16. Pentikajnen Ju. Zhiznennyj cikl i godichnyj ritm prirody v finskom fol'klore // Tradicionnaja duhovnaja kul'tura narodov Evropejskogo Severa: ritual i simvol. Syktyvkar, 1990. S. 39-54.
17. Moldanova T.A. Ornament hantov Kazymskogo Priob'ja: semantika, mifologija, genesis. Tomsk, 1999. 260 s.
18. Pjatnikova T.R. Obrjady, svjazannye s rozhdeniem rejonka u hantov ust'-kazymskogo Priob'ja // Obskie ugry: nauchnye issledovanija i prakticheskie razrabotki: materialy Vserossijskoj nauchnoj konferencii VII Jugorskie chtenija. Hanty-Mansijsk: Poligrafist, 2008. S. 160-168.
19. Golovnjov A.V. «Svojo» i «chuzhoe» v tradicionnoj kul'ture hantov // Obskie ugry (hanty i mansi). Materialy k serii «Narody i kul'tury». Vyp. 7. M.: IJeA. S. 187-224.
20. Taligina N.M. Potustoronnie substancii cheloveka v predstavlenijah synskih hantov // Narody Severo-Zapadnoj Sibiri. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 1998. S. 42-48.
21. Solovar V.N. Glagoly prekravenija bytija, sostojanija, dejstvija i ih sochetaemost' v hantyjskom jazyke // Podvizhniki sibirskoj filologii: V.A. Avrorin, E.I. Ubrjatova, V.M. Nadeljaev: Tezisy dokladov vserssijskoj nauchnoj konferencii. Novosibirsk, 2007. S. 117-119.
22. Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker. – Porvoo, 1921. Bd. I. 204 p.
23. Chernecov V.N. Predstavlenie o dushe u obskih ugrov // Trudy In-ta jetnografii AN SSSR. T. LI. M., 1959. S. 114-156.
24. Munkácsi B. Vogyl Népköltési Gyűjtemény I. – Budapest, 1892-1902.
25. Sokolova Z.P. Hanty i mansi: vzgljad iz XXI v. M.: Nauka, 2009. 756 s.; Ona zhe: O kul'te predkov u hantov i mansi ... i dr.

26. Kar'jalajnen K.F. Religija jugorskih narodov. T. I. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 1994. 152 s.
27. Ivas'ko L.V. K semantike bronzovyh izobrazhenij Holmogorskogo klada // Hanty-Mansijskij avtonomnyj okrug v zerkale proshlogo. Vyp. 2. Tomsk; Hanty-Mansijsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2004. S. 70-90.
28. Islamov A.I. Predstavlenija o prostranstve v kul'ture kazymskih hantov // Obskie ugry: nauchnye issledovanija i prakticheskie razrabotki: materialy Vserossijskoj nauchnoj konferencii VII Jugorskie chtenija. Hanty-Mansijsk: Poligrafist, 2008. S. 120-127.
29. Hjekel' J. Pochitanie duhov i dual'naja sistema u ugrov (k probleme evrazijskogo totemizma). Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2001. 107 s.
30. Pesikova A.S. Vzgljad iznutri kul'tury. Hanty-Mansijsk: Poligrafist, 2006. 98 s.
31. Nov'juhova E.P. Predstavlenie o dushe u teginskih hanty // Aziatsko-Tihookeanskij region: istorija i sovremennost'. Ulan-Udje: Izd-vo Burjatskogo un-ta, 2009. S. 27-28.
32. Sokolova Z.P. Hanty i mansi: vzgljad iz XXI v. M.: Nauka, 2009. 756 s.
33. Perevalova E.V. Jerotika v kul'ture hantov // Model' v kul'turologii Sibiri i Severa. Ekaterinburg: Izd-vo IIA UrO RAN, 1992. S. 85-97.
34. Owepkov K.A. Olen' – sobaka – chelovek: sovместnyj put' dlinoju v zhizn' // Samodijcy. Materialy IV Sibirskogo simpoziuma «Kul'turnoe nasledie narodov Zapadnoj Sibiri». Tobol'sk-Omsk. 2001. S. 228-230.
35. Homich L.V. Problemy jetnogeneza i jetnicheskoi istorii nencev. L.: Nauka, 1976. 189 s.
36. Sagalaev A.M. Uralo-altajskaja mifologija: Simvol i arhetip. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1991. 155 s.
37. L'vova Je.L. Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri: prostranstvo i vremja. Vevnyj mir. Novosibirsk, 1988. 225 s.
38. Mify, predanija, skazki hantov i mansi. M.: Nauka. Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1990. 568 s.
39. Äl'vy. Al'vy. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2005. 144 s.
40. Solovar V.N. Paradigma prostogo predlozhenija v hantyskom jazyke (na materiale kazymskogo dialekta). Novosibirsk, 2009. 264 s.
41. Homich L.V. Predstavlenija nencev o prirode i cheloveke // Priroda i chelovek v religioznyh predstavlenijah narodov Sibiri i Severa. L.: Izd-vo «Nauka». S. 16-30.
42. Antonov I.Ju. Social'nye normy narodov Krajnego Severa. M.: JuNITI-DANA: Zakon i pravo, 2008. 315 s.