

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БЕСТЕЛЕСНОЙ И НЕМАТЕРИАЛЬНОЙ ДУШЕ В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ СЕЛЬКУПОВ

Так исторически сложилось, что в традиционной культуре селькупов понятие жизненного начала, осуществляющего круговорот жизни в мироздании, принято обозначать наряду с селькупскими терминами русским словом «душа». Согласно традиционным представлениям селькупов о жизненном начале — душе, человек после смерти изменялся: превращался в дерево, икринку, медведя, бабочку, камень, жука-паука, птицу, становился антропоморфным уродцем (чудовищем или человеком с каким-то «ущербом»). Все это были формы инобытийного состояния человека, формы его жизненного начала (души), совершающего путешествие по кругу жизни. По возвращению на землю превращения души происходили в обратном порядке. И в земном и в потустороннем мире душа представлялась телесной. На «том свете» она имела не только форму и образ: души-духи жили как на земле, ели, пили, охотились, ловили рыбу, «плодились как ягоды», «боролись», страдали, болели и умирали. Или просто росли, как дерево. Суть идеи о непрерывности бытия в данном случае можно определить как телесные метаморфозы, превращения телесной души — жизненного начала. Русский термин «душа» для обозначения этого телесного жизненного начала крайне неудачен, но он «имеет место быть», им давно и привычно пользуются носители традиционного мировоззрения.

Тем же русским термином «душа» селькупы обозначают адекватное ему понятие бестелесной нематериальной души, соответствующей другому, тоже очень обширному пласту традиционных представлений — вере в нематериальность души, в способность души покидать тело, существовать в инобытии в бестелесном состоянии или переселяться в иное тело. Как нам кажется, эти представления возникли позже первых и на их основе. Возможно, появление представлений о бестелесной, «эфирной» душе связано с влиянием христианизации.

Во всем объеме анализируемых представлений сведений о нематериальной по своей сути душе много. «Душа (*ильсат*) умершего после смерти сразу поднимется наверх и потом в течение трех дней будет бродить около своего жилища, посещать все места, где протекала его жизнь» [Прокофьева 1977: 70; 1976: 121]. «На седьмой день, когда душа *ильсат* покидает медвежий череп, его извлекают из *сыткы* и варят в котле» [Головнев 1995: 235]. «По представлению тымских селькупов, умирает только тело человека (*вандж*), а душа (*кувей*) отделяется от человека и продол-

жает жить, она переселяется в подземный мир» [Ураев 1994: 83]. Если покойник недоволен чем-нибудь, то душа его ходит несколько дней вокруг дома и может вредить семье и иногда даже взять к себе одного из членов [Там же: 83–84]. «Душа человека после смерти сразу подымается вверх, где пребывает до заката солнца. Когда солнце садится, душа тоже опускается и уходит в подземный мир» [АМАЭ Прокофьев. Ф. 6, оп.1, ед.хр. 12, л. 28]. Душа-дыхание умершего ребенка через дырочку, сделанную в коже бубна шамана-родственника, залетала в бубен и там оставалась жить [Прокофьева 1949: 352].

Именно такая «платоническая», нематериальная душа могла переселиться или быть переселена из одного человеческого тела в другое. «Иногда для успешного лечения требовалась значительная жертва, например чья-то душа, — по рассказам, за душу отца требовалась душа ребенка. В таком случае, если отец поправлялся, то ребенок умирал» [Мифология 2004: 169]. «Если умирать старый не хочет, а маленький болеет, то старый выздоравливает, а ребенок умирает. Раньше маленьким не дорожили» [Тучкова 1996: 88]. В селе Красноселькуп мы слышали рассказ о том, как некая «знающая» старуха, вызванная к больной девочке, вылечила девочку, отдав ей душу, отнятую у ее подруги, после чего эта подруга заболела и умерла (ПМА). Г.И. Пелих записала у селькупов историю о переселении души отца к больному сыну:

«Селькупы рассказывают, что сильные шаманы могут переселять человеческую душу из одного человеческого тела в другое. Тазовские селькупы из Фарково рассказывают случай, когда один старик, чтобы спасти своего тяжелобольного сына, попросил шамана: “Отдай моему сыну мою душу. Пусть лучше я умру, а сын будет жить”. Шаман сделал маленькую фигурку из светлого железа. Вселил в нее душу старика. Тот сразу умер. А шаман передал фигурку *куай* его сыну. Велел повесить себе на грудь. Сын старика поправился и всю жизнь носил на груди *куай*. Это было очень давно. Уже и сын старика состарился и умер спокойно своей смертью, лишь *куай* осталась. Селькупы охотно показали ее нам. Это было небольшое (4 см) изображение с короткими обручками вместо рук. Селькупы обращаются с ним с чрезвычайной осторожностью, веря, что в ней заключена живая человеческая душа. Фигурку *куай* заворачивали в пестрые тряпки и клали в сумку из оленьего меха. Вместе с ней (для охраны) клали утиные носы, челюсти зайца, металлическое изображение ящерицы, медные бляхи, цепочку, колокольчик» [Пелих 1998: 55].

Но рассмотрим не имеющую телесности душу поближе.

Нематериальная сущность обнаруживается (имеется) у тех образов души, которые одновременно проявляют себя как образы души телесной. Противоположные, и материальные, и немате-

риальные качества, противоречиво сосуществуют во всех образах жизненного начала. Например, душа *ильсат* во сне может покидать ненадолго тело человека. Она может уйти сама, чтобы побывать в промысловых угодьях или навестить как живых, так и умерших родственников, и тогда она рискует заблудиться и не найти дорогу обратно, во время этих «прогулок» ее могут «оставить у себя» умершие родные или могут украсть злые лозы. Если душа *ильсат* будет долго отсутствовать, человека ждет тяжелая болезнь и он умирает [Прокофьева 1976: 120–121]. В данном описании душа проявляет себя как нематериальная, невидимая, «телепатическая». В другом случае та же душа *ильсат*, покинувшая тело хозяина, имеет вид рыбьей икринки и является точной копией человека, т.е. проявляет себя как материальная субстанция: «Чтобы узнать, не хочет ли умерший забрать с собой чью-нибудь душу (*ильсат*), в чуме около покойника ставили чашку чая, хлеб, рыбу и оставляли его наедине с шаманом. Шаман сидел, отвернувшись от умершего и угощения, и ждал, не придет ли чья-либо *ильсат* угоститься около умершего, это значило — умерший позвал ее к себе. Если *ильсат* приходила, шаман бледнел, трясся, вглядывался, стараясь узнать, чья это душа, а так как *ильсат* человека имела все черты внешнего сходства с тем, кому она принадлежала, то шаман точно узнавал, чью *ильсат* уводит с собой умерший, а значит, кому грозит опасность смертельной болезни. Шаман немедленно объявлял это тому человеку, чья *ильсат* приходила угощаться к мертвому. Если этот человек шаману верил, он просил шамана вернуть ему его *ильсат*. Шаман камлал над умершим. “Увидев” у него украденную *ильсат* живого человека, шаман ударял по покойнику развилкой на конце стрелы, и *ильсат* застревала в этой развилке в виде икринки. Шаман клал эту икринку на голову человека, кому *ильсат* принадлежала, и взмахами колотушки над головой водворял *ильсат* назад в тело ее хозяина. Человек при этом “обмирал”, терял сознание, но жизнь его была спасена» [Прокофьева 1976: 123–124]. *Ильсат* материальна — «она ест и пьет» [Там же: 121].

Часто «беглая» душа мыслилась в облике гусеницы, личинки: «Как померла и весь черный стал... и так лежал. Потом опять сел и в руке поймал *иль* душу, я сам видел, маленький такой, белый, шевелится. Он его себе в рот взял и ушел, и он опять стал шаманить; опять живой человек стал» [АМАЭ Прокофьев Ф. 6, оп. 1, ед.хр. 5, л. 45]. «Душа может, выйдя из живого человека, материализоваться, превратившись в большое насекомое с прозрачными крыльями, напоминающее стрекозу» [Пелих 1998: 77].

Все нематериальные бестелесные души-духи в действительности обнаруживают подчиненность и тождественность телу, в котором находятся, с которым связаны. Даже в невидимом и «бестелесном» состоянии души и духи имеют визуальный, воображаемый образ. Души абстрактной, абсолютно независимой от тела нет. «Если человек болеет, если в нем находится какой-нибудь *нень* (червь), который его сосет, — это значит, что какой-нибудь *лоз* превратился в этого *нень* и вселился в тело этого человека. Если то или другое лечение не помогает, то шаман делает из дерева (если изображение большое) или из железа, олова (если изображение маленькое) изображение по подобию того *лоза*, который вселился в больного. Изображение может быть в виде червя, *туиэ* (шаман узнает, какую форму и вид имеет *лоз*, забравшийся в тело). Это изображение надо спрятать и хранить все время в течение жизни. Когда *лоз* видит, что рядом с ним у этого же человека находится точно такой же другой *лоз*, он немедленно покидает тело больного. Человек выздоравливает. Изображение это называется *кеттыльмы*» [АМАЭ Прокофьев Ф. 6, оп. 1, ед.хр. 12, л. 29]. Даже если не принимать во внимание факт, что дух болезни «ест» тело человека и причиняет ему страдания, говорящий в пользу материальности духа, изгоняемый из тела больного невидимый и, казалось бы, бестелесный дух имеет какую-то форму и вид, что с бестелесностью не очень-то вяжется. Вид и форму духа способен выяснить (увидеть) шаман, он изготавливает соответствующее изображение. Дух, видя свое изображение, сделанное из дерева, деревянное (абсолютно материальное) вместилище, копирующее вид и форму духа, непременно в него переселяется. Эта непреодолимая тяга «нематериального» духа к обретению материального состояния тоже говорит о первичности телесных сущностей и вторичности бестелесных.

Во время церемонии оживления бубна, если шаману не удалось «поймать» душу *ильсат* убитого оленя с помощью своих духов — «семи хвостатых волков с матерью» (при этом душа была невидима и как бы нематериальна), он стрелял в изображение оленя, сделанное из веточек березы [Прокофьев 1930: 368], после чего душа *ильсат* считалась пойманной. Раз невидимая душа оленя вселилась в свое изображение, в котором и была поймана, значит, в невидимом состоянии душа оленя *ильсат* имеет вид, форму и облик оленя. Невидимая душа точно такая же, как ее видимое изображение. Т.е. подразумевается, что в невидимом и «бестелесном» состоянии душа все-таки имела «телесность». Отчего мы делаем вывод, что представления о бестелесности души строились на основе представлений о ее телесности. Обратим внимание, что у изображения оленя нет отдельного обозначающего термина, оно та же *ильсат* и, бесспорно, материальная *ильсат*.

«Не вполне» свободна и бестелесна невидимая покойницкая душа, которая, как считалось, в виде «холодного тумана» обитала среди живых сородичей умершего. Сведения об этой душе Г.И. Пелих собрала у нарымских селькупов. По уже не практикуемому погребальному обычаю умершего заворачивали в шкуру и подвешивали на дерево, а когда труп высыхал, его сжигали и закапывали в землю. «Пока покойник висел на дереве, его душа находилась среди живых сородичей. Она ходила с ними на охоту, жила в одном доме и т.п. Души покойных могли жить в тайге на возвышенных местах и лишь время от времени посещать живых родственников. Эти души были “как невидимые призраки”, с ними можно было говорить, их можно было почувствовать, “как холодный туман”. Когда труп высыхал, ремни, на которых висел покойник, перерезали, и труп падал на землю. Считалось, что именно в это время “бог берет его душу”. Если покойника забывали на дереве и не хоронили по истечении определенного срока в земле, душа покойного оставалась в трупе и не давала покоя живым» [Пелих 1972: 72–73]. В данном примере душа «свободно» выходит из трупа, но, судя по тому, что пока труп не будет сожжен и погребен по всем правилам, она не сможет его покинуть и «уйти к богу», тело и душа здесь составляют одно целое. После сожжения и погребения тела (ведь не зря обряд исполняется именно над телом) душа уйдет «к богу» вместе с телом. Люди, встретившие в лесу такой забытый на дереве труп, боятся самого покойника больше, чем его витающую в воздухе душу: «Стали мы промышлять. Мужик в одну сторону пошел, я — в другую. Слышу: недалеко человек плачет и плачет. Тонким голосом страшно плачет. Три раза я уходила и возвращалась. Не могу уйти, так за душу берет. Давай потом стрелять, чтобы мужик ко мне пришел. Сеня подкатил, говорит: “Ты чего здесь кружишься?” ...Потом Сеня взглянул, а он висит на березе весь завернутый. Мертвый висит» [Там же: 1972: 73]. В данном примере покойницкая душа противоречиво сочетает в себе материальные и нематериальные качества.

Как мы уже говорили, считалось, что душа покидает человека во время сна. Во сне душа уходит в потусторонние миры: навещает умерших родственников, бывает на далеких промысловых угодьях. Во время сна из потустороннего мира через посредничество вышедшей из тела души человек получает знаки-предсказания по поводу того, что произойдет с ним или его родными в ближайшем будущем. Ведь качество иного мира (=матери-предка) — знать судьбу каждого человека. Отчего и происходит вера в «вещие», пророческие сны. «Когда человек засыпает, как будто мертвым становится. Потом просыпается, и как будто мертвым не был. И все места, где охотится, как будто раньше уже был — знает уже места» [ПМА]. «Виденный шаманом сон, как дьявольское наущение»

ние, не оставляется без объяснений. Если, например, шаману пришло в голову, что у такого-то человека на пятках был лед, или этот человек плакал, то смерть его неизбежна» [Третьяков 1869: 438].

Мы бы не стали утверждать, что подобные представления основаны только на «нематериальной» способности души покидать тело человека во время сна и вступать в контакт с иным миром. Материальность «нематериальной» души, уходящей от человека во время сна, проясняет емкая цитата И.С. Вдовина. Он пишет об аналогичных представлениях у чукчей: «Люди и предметы, появляющиеся во время сновидений, как раз и находятся в этом материальном состоянии. Они живы, двигаются и действуют, как все живые реальные существа, хотя среди них могут быть покойники, давно убитые животные, птицы и т.п. По представлениям чукчей, они продолжают существовать, но за пределами наших непосредственных ощущений, поэтому в обычной обстановке мы их не видим» [Вдовин 1976: 245]. Если люди и предметы, появляющиеся в сновидении, представляются материальными (как и сам иной мир), то душа спящего человека, пришедшая в гости в иной мир, тоже представлялась материальной. Даже, точнее, как бы ни было тяжело нам это себе представить, не душа, — сам человек бывал там, его материальное тело. И границу земного и потустороннего миров он переходил по всем правилам перехода: засыпая, он умирал, просыпаясь, возрождался.

Сон в представлениях селькупов является состоянием «временной смерти». Спящий человек «умирает» — не подает признаков жизни. Его пробуждение приравнивается к воскресению. Спящего человека нельзя резко будить, пугать, считается, что тогда он может «умереть навсегда» [ПМА]. Таким же умиранием/оживлением представляется зимний сон природы, имеющий своим окончанием весеннее пробуждение. В фольклоре переход границы миров (смерть/воскресение) часто описывается как сон/пробуждение: раненый и обессиленный в многолетней битве (равно умерший), герой проспал семь лет, после чего проснулся (равно ожил) и завершил незаконченное дело — расправился с предавшей его женой [Кастрен 1999: 123–124]. Сон понадобился богатырю, чтобы ожить после тяжелейшей неравной битвы.

Правила перехода границы миров основаны на представлениях о материальной душе-теле. Пересекая границу жизни и смерти, человек утрачивает целостность своего тела или подвергается трансформации в иное состояние, становится духом-животным, птицей, камнем, деревом и т.д. «Когда человек засыпает, как будто мертвым становится. Потом просыпается, и как будто мертвым не был» [ПМА]. Метаморфозы души-тела и «из человека вышедшей души» в представлениях синхронны, что указывает на тождество нематериальной души и материальной души-тела.

Мы не ставим под сомнение существование веры в нематериальную душу, мы лишь указали на ее противоречивое сосуществование с представлениями о материальном жизненном начале и определили, что представления о нематериальности души — более поздние, вторичные и сохранили в себе много «материальных пережитков».

Душой, материальность/нематериальность которой действительно определить крайне затруднительно, является душа-тень — *тика*. Она считается двойником человека (*ти-*, *си-* по-селькупски значит «два»). Представления о душе-тени очень смутные, скудные и запутанные. *Тика* хоть и «внешняя» душа человека, и материальной субстанцией ее назвать сложно, но на «свободную» душу, не связанную с телом, она тоже непохожа. Изложим имеющиеся у нас сведения о душе-тени: «У человека — живая тень (*ильнытьль тика*), у мертвого живой тени нет» [Прокофьева 1976: 120]. «*Тига* — тень — отражение от солнца, свечение человека» [ПМА]. «*Тига* — тень. Тени нельзя подражать, особенно детям» [ПМА].

Душа-тень человека может быть украдена злыми духами. Человек, потерявший свою тень, считается слабым человеком и называется *шанкытыль* — «бессильный». За его душой-тенью шаман отправлялся в землю мертвых, пытаясь вернуть ее на землю и оживить [Мифология 2004: 316]. По некоторым данным, душа любого больного («слабого») человека, украденная злыми духами, на шаманском языке называется именно душой-тенью: *sesin/sosin ili*, причем слово *sosi* обозначает также «человек», «селькуп» [Мифология 2004: 334, 336].

По верованиям остяко-самоедов на р. Кети человек имеет тень, которая является спутником живущего и защищает его от других теней мертвецов [Пелих 1964: 136].

Душа-тень (дух), как и «просто душа», после смерти человека уходит в мир мертвых: «Возможно, духи смерти (*когынчитыль илыль тика* — «прекращающая жизнь тень»), которые, якобы, живут под землей и жилищем которым служат гробы, и есть сами умершие или одна из сложных душ, а именно, душа-тень (тика)» [Прокофьева 1976: 125]. Тень умершего является селькупам в виде призрака с оленьими рогами на голове [Пелих 1972: 155]. Небесные светила подземного мира — солнца тень (*чельныты тика*) и месяца тень (*уранты тика*) [Прокофьева 1976: 127], что объясняет одно из современных названий преисподней — «мир теней». Т.е. тень в загробном мире — это сам человек, покойник, равно его душа и дух.

По данным Г.И. Пелих, у человека две главных души: *сюмеш* — душа-птица (она же *ил*), дается человеку солнцем, и *лотар* — душа-тень, которую человек получает от месяца. Душа-тень пос-

ле смерти человека уходит к *лотарын*-мору — морю покойников [Пелих 1964: 135; 1972: 116].

Обобщая собранные о тени сведения, можно заключить, что душа-тень, по-видимому, не являлась одной из душ человека, не была она и составляющей «сложной, комплексной» души, такой как душа *ильсат*. Душа-тень была «душой вообще», образом или вариантом единственной души человека, аналогом души *ильсат*. Характеристики «души вообще» и души-тени совпадают: душа-тень также появляется у человека к годовалому возрасту, в ней заключена сила человека, ее могут украсть злые духи, что создает угрозу жизни, к душе-тени человек должен относиться почтительно и с опаской — она дух; в состоянии души-тени человек продолжает свое существование за границей земного мира. В таком случае можно судить и о «природе» души-тени: как и у «души вообще» она должна быть материально-нематериальная.

Итак, у селькупов существует широкий слой сравнительно поздних представлений о бестелесной, нематериальной душе: все последнее развитие представлений о душе имело именно это направление. Однако «свободная» (после смерти) бестелесная душа при ближайшем рассмотрении оказывается не такой уж свободной и платонической. Душа, «выходящая из тела», и душа-тело крепко связаны между собой. Смерть души (ее уход в иной мир) равнозначна смерти тела. Смысл всякого «переселения» душ — в трансформации умершего/ожившего тела в иное состояние или иное тело. Таким образом, души-духи в верованиях селькупов противоречиво сочетают в себе материальные и нематериальные качества. Представлений об абсолютно «свободной», абстрактной, «эфирной» душе у селькупов не сложилось.

Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Гемуев И.Н. Семья у селькупов (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984.

Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Кастрен М.А. Сочинения. Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845–1849). Тюмень, 1999.

Мифология селькупов. Томск, 2004.

Пелих Г.И. К истории селькупского шаманства (по материалам солярного культа) // Тр. ТГУ. Т. 167. 1964.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск, 1998.

Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Т. II. Л. 1930.

Прокофьев Г.Н. Архив МАЭ (АМАЭ). Ф. 6, оп.1

Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. Т. XI. М.; Л., 1949.

Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Сб. МАЭ, Т. XXXIII. Л., 1977.

Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Третьяков П. Туруханский край // Записки ИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2.

Тучкова Н.А. Селькупы реки Парабели (этнографический очерк) // Тр. ТГОИАМ. Т. XI. Томск, 1996.

Ураев Р.А. Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956г.) // Тр. ТГОИАМ. Т. VII. Томск, 1994.

В.Г. Узунова

РОЛЬ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ НА БАЗЕ МАЭ РАН ДЛЯ СТАНОВЛЕНИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ СТУДЕНТОВ

Опыт преподавания курса этносоциологии для студентов-этнографов исторического факультета СПбГУ и их участие в конкретных социологических исследованиях на базе МАЭ РАН сделали предметом нашего изучения фигуру студента-этнографа. Коммуникативные трудности в работе студентов с посетителями музея заставили нас задуматься о том, каким видит себя (описывает, проговаривает, осмысливает) сам студент и какие последствия для практической деятельности имеет подвижность его самовосприятия.

Результатом специального социологического изучения студенческой аудитории явилось представление о наличии двух системобразующих признаков, обозначенных нами как «демонстративность» и «дистанцированность». Их наличие осмыслено нами как результат действия алгоритма культурного присвоения (воспитания и образования). Универсальное действие этого механизма тиражируется на всех уровнях социального действия и взаимодействия.

Нас интересовала роль музея в процессе присвоения специфических ценностей городского образа жизни. Городское воспитание — это воспитание коммуникабельной личности, включенной в сеть связей и поддержек своего круга общения. Нами была выделена и описана многопрофильная ориентация на присвоение специфических для мегаполиса ценностей, которые в совокупности составляют «петербургский стиль» поведения. Был выделен целый ряд проблем более широкого круга, в центре которого обозначилась принципиальная позиция, основанная на специфике осмысления студентами такого фундаментального для гуманитарного образования понятия, как «культура».