

УДК 39(571.1).5
DOI: 10.17223/19988613/56/19

О.М. Рындина, С.Ю. Колесникова, В.М. Кулемзин

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В САМОДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ: КАЛЕНДАРЬ И НАРТА

Реконструируются представления о времени и пространстве, сформировавшиеся в недрах самодийских культур, с позиции интерпретативной антропологии. Методологию составили положения о специфике мифологического мышления, в котором абстрактные понятия оказываются «вклеенными» внутрь образов конкретных предметов, явлений, событий. Анализировались объективированные и субъективированные формы культуры – единицы языка, обычаи, обряды, традиционные верования, фольклор, проза национальных писателей. В центре внимания авторов оказались традиционный календарь селькупов и нарты ненцев. Применительно к первому прослежен процесс формирования абстрактных понятий и представлений о времени и показано, что в основе календаря лежит принцип цикличности и соотношения выделяемых циклов с конкретными явлениями природы и культуры. Многозначность образа нарты вместила в себя базовые представления о пространстве: движении как его определяющем атрибуте, пульсирующем характере, неоднородности, социальной стратифицированности; связи со временем, природным и социальным.

Ключевые слова: специфика мифологического мышления; этническая картина мира; традиционный календарь селькупов; ненецкая нарта.

Реконструкция этнической картины мира и ее отдельных фрагментов принадлежит к числу наиболее востребованных сегодня направлений анализа в этнологии. С разной степенью результативности оно опробовано при исследовании культур практически всех коренных народов Сибири. Важнейшими элементами картины мира служат представления о времени и пространстве. Задача настоящей статьи – попытаться проникнуть в эти представления, сформировавшиеся в недрах самодийских культур, встав на позиции интерпретативной антропологии. Ее задачу основатель направления К. Гирц видел «не в том, чтобы дать нам ответ на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы дать нам доступ к ответам других» [1. С. 40].

Для каждой культуры характерна своя иерархия смыслов и ценностей, выраженная в символической форме, поэтому перевод языка одной культуры на язык другой требует серьезной методологической базы. Проблема «перевода» обостряется при обращении к традиционным обществам, мировосприятие которых определялось иным типом мышления, обладающим в современном научном дискурсе широким кругом наименований – архаичное, традиционное, мифологическое, мифопоэтическое. Проблема его специфики и характерных черт волновала многих исследователей, но наиболее фундаментальные разработки принадлежат Л. Леви-Брюлю и Л. Леви-Стросу. Ни в коей мере не претендуя на полноту историографического анализа, остановимся на тех положениях в их работах, которые представляются наиболее важными для реконструкции этнической картины мира.

Французский философ и психолог Л. Леви-Брюль четко обозначил и разработал проблему специфики первобытного мышления. До него с подачи эволюционистов, и прежде всего Э. Тэйлора, утвердилось положение, согласно которому первобытный человек мыслил так же логически, как и современный. Л. Леви-

Брюль исходил из тезиса об их принципиальном отличии: «Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы» [2. С. 35]. Согласно концепции ученого, современное мышление состоит из трех видов «фактов»: эмоциональных, моторных (волевых) и интеллектуальных (понятий, свойственных коллективным представлениям). Первобытное же сознание малодифференцировано: коллективные представления смешаны в нем с элементами эмоционального и волевого порядка. Пояснения Л. Леви-Брюля выглядят следующим образом: «...религиозный человек нашего общества верит в две системы, в два мира реальностей: один – видимый, осязаемый, подчиненный неизбежным законам мышления, другой – невидимый, неосознанный, “духовный”. Последний образует как бы мистическую сферу, которая окружает мир физический. Для первобытного мышления не существует двух таких миров, соприкасающихся друг с другом, отличных, но вместе с тем связанных, более или менее проникающих друг в друга. Для первобытного мышления существует только один мир. Всякая действительность мистична, как и всякое действие, следовательно, мистично и всякое восприятие» [2. С. 55].

Мистические ассоциации, по Л. Леви-Брюлю, возникают вследствие действия особого принципа первобытного мышления, который исследователь назвал «законом партиципации»: «Предметы, существа, явления могут быть одновременно и самим собой, и чем-то иным: они излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них» [2. С. 62]. Наделение человеческим сознанием вещей и явлений силами и способностями, которыми они объективно не обладают, лежит в основе таких понятий, присущих современному научному дискурсу, как антропоморфизация и атрибутизация. Указанная специфика архаич-

ного мышления стала основанием для выделения такой ранней формы религиозных верований, как фетишизм.

Следствием действия закона партиципации, по Л. Леви-Брюлю, стало отсутствие у первобытного мышления, в отличие от современного, стремления избегать противоречия, допущение сосуществования противоположностей через обращение к мистическим силам и качествам. В отличие от современной логики, для первобытной Я = не-Я [2. С. 64], т.е. человек равен тени, одежда – шкуре, бубен – оленю и т.д.

Согласно закону партиципации, указывал Л. Леви-Брюль, своеобразно истолковываются природа и опыт ее познания, овладения ею. Они мыслятся как формы передачи сакральных и несакральных свойств различным предметам, существам, действиям с помощью различных способов – прикосновения, переноса, воздействия на расстоянии и др. [Там же. С. 82]. Иллюстрирует положение сюжет, распространенный в мифологии различных народов, о превращении людей в животных и наоборот с помощью надевания / снятия их одежды / шкуры. Герой сказки может превратиться в любое существо, трижды ударившись о землю.

Проявлением закона партиципации, по Л. Леви-Брюлю, служит и особая интерпретация причинности происходящих событий, точнее, подмена причинности последовательностью действий: «После этого – значит, вследствие этого» [Там же. С. 59]. Все стихийные бедствия, напасти, несчастья объявлялись следствием нарушения табу, религиозных предписаний, действием потусторонних сил. Поскольку для первобытного человека едины видимый и невидимый миры и события первого зависят от второго, возникает стремление вступить в контакт с потусторонними силами, чтобы избежать нежелательных последствий или гарантировать благоприятный исход событий [Там же. С. 339]. Подобная установка объясняет вседавящую роль магии в традиционной культуре.

Важнейшим для настоящего исследования является положение Л. Леви-Брюля о том, что первобытному мышлению присущи и особые способы образования понятий. Во-первых, оно классифицирует на основе мистических свойств, поскольку главное внимание уделяет признакам, связывающим видимые предметы с невидимыми силами. Во-вторых, оно производит обобщение в форме «предассоциаций коллективных представлений», когда понятие заменяет предмет. Например, фраза «часть вместо целого» будет звучать так: «олень есть перо» [Там же. С. 107, 104].

Поскольку первобытное мышление опирается на своеобразную логику, Леви-Брюль назвал его пралогическим, специально оговорив, что его концепция касается лишь коллективных представлений, а индивидуальные представления первобытного человека подчинены законам формальной логики, как и современного. Более того, ученый утверждал, что мифологическое мышление сохраняется и у современного человека наряду с рациональным, научным [2. С. 54, 368–369].

Концепция Леви-Брюля вызвала шквал критики, прежде всего, за то, что он мистифицировал первобытное мышление, лишил его рациональной логики. С наиболее резких позиций выступил французский этнограф и культуролог К. Леви-Строс, предложивший иную трактовку соотношения первобытного и современного мышления. Согласно его концепции в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в научном: «Прогресс... произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество» [3. С. 207]. Для первобытного и современного человека характерна единая структура разума, упорядочивающая восприятие окружающего мира. Эта структура основана на классификации по принципу бинарных оппозиций А – не-А: черное – белое, верх – низ, правое – левое, мужское – женское. При этом базовой оппозицией выступает природа – культура. Таким образом, по мнению К. Леви-Строса, первобытное мышление работает с помощью оппозиций и различий, а не смешения и сопричастия, как утверждал Л. Леви-Брюль [4. С. 325].

К. Леви-Строс утверждал, что первобытный разум действует на пути рассудка, а не чувств, аффекта. Он доказал, что прекрасное знание окружающей природы порождало «туземные классификации» растений и животных такого уровня, который сопоставим с современными научными классификациями в ботанике и зоологии [Там же. С. 146–148].

К. Леви-Строс категорически отрицал тезис о неспособности первобытного мышления к абстрагированию. По его мнению, мифологическое мышление, хотя и привязано к конкретным образам, может быть и обобщающим, способным действовать посредством аналогий и сопоставлений. Правда, мифологическая рефлексия находится на полпути между перцептами (единицами восприятия) и концептами / понятиями (единицами мышления), а посредником между образом и понятием становится знак – материальный предмет, выступающий в роли другого предмета, явления или события и служащий для передачи информации. Первобытное сознание не только «говорит» с вещами, но и с помощью вещей, и абстрактные понятия оказываются «вклеенными» внутрь конкретных образов [Там же. С. 127–128, 130, 322].

Механизм превращения конкретного образа / перцепта в абстрактный, т.е. понятие / концепт, на примере «олень» прекрасно продемонстрировала Г.Н. Грачёва. Этот механизм задействован на лексическом уровне через словообразовательную морфему «нго». Ее добавление к названию переводит конкретный образ в обобщенный, очерчивающий границы определенного вида предметов или явлений. Фраза «олень-мать-нго пасется в стаде оленей» означает, что конкретный олень, пасущийся в стаде, принадлежит ко всему виду оленей [5. С. 72–74]. Подобное свойство первобытного мышления окольно постигать истину путем использования не специальных средств, т.е. понятий, а подручных средств, т.е. знаков, связанных с

конкретными образами, Леви-Строс назвал «бриколажем» [4. С. 126].

Концепция Леви-Строса тоже была подвергнута критике, прежде всего за отсутствие в ней исторической динамики. Вместе с тем в науку XX в. прочно вошел тезис о специфике первобытного мышления по сравнению с современным и о сосуществовании того и другого в современном человеке. Характерные черты этого мышления излагаются с опорой на работы Л. Леви-Брюля и К. Леви-Строса [6. С. 164–169]. Их положения дополняют друг друга, характеризуя разные аспекты синкретичного первобытного мышления, которому были присущи и мистификация, и рационализм.

С точки зрения теоретико-методических оснований для реконструкции этнической картины мира, базирующейся на первобытном мышлении, особую важность имеет положение, общее для Л. Леви-Брюля и К. Леви-Строса, о выражении обобщенных понятий посредством образов конкретных предметов. Иными словами, смыслообразующие абстрактные категории, и прежде всего пространство и время, мыслятся здесь и выражаются с помощью вещей. К этому выводу пришла и Г.Н. Грачёва, осуществив тонкую, корректную и научно выверенную реконструкцию традиционного мировоззрения нганасан. Его рассмотрение «сигнализирует о формировании представлений на основе связи предметов и явлений в процессе их совместного действия. Эти предметно-действенные связи обнаруживаются в представлениях о природе и человеке, совершенно слитом в этих связях с природой». Организация мира идет по пути этих связей. Сознание выступает как осознание связей [5. С. 148].

Опираясь на язык вещей, попытаемся осуществить мировоззренческие реконструкции, сфокусировав внимание на селькупском календаре и ненецкой нарте. При этом анализироваться будут объективированные и субъективированные формы культуры – единицы языка, обычаи, обряды, традиционные верования, фольклор, проза национальных писателей, поскольку, согласно К. Леви-Стросу, этнограф обобщает данные, относящиеся к подсознательным основаниям социальной жизни [3. С. 25].

Начнем с традиционного календаря селькупов. В качестве составляющих его отрезков времени фигурируют день, ночь, месяц, сезон, микросезон, год. Рассмотрим их номинацию, чтобы проследить процесс формирования абстрактных понятий и представлений о времени.

Селькупам XVIII–XIX вв. было знакомо понятие «день», о чем говорят многочисленные словарные данные. У всех диалектных групп для обозначения этого понятия использовалось слово «*tel*» (и его варианты). Наряду с интерпретацией этого слова как «день» существуют еще значения – «солнце», «свет», «освещение». Таким образом, лексика демонстрирует установление связи между светлым промежутком времени и появлением солнца, их отождествление. Название конкретно-

го объекта природы переносится на соответствующий промежуток времени и обозначает его, выражая уже обобщенное понятие. Затем указанную временную длительность используют для измерения других отрезков времени, и понятие «день» превращается в абстрактное – единицу измерения времени. Описанный процесс во многом носил универсальный характер. По крайней мере, он охватил круг древнейших народов Сибири и Евразии. Так, слово со значением «день» принадлежит уральскому лексическому пласту [7. С. 96]: **jelä* – «свет, день, солнце» (< ностр. **jūla* – светлый [8. С. 281–282]. На индоевропейском уровне для однокоренных слов со значением «день» реконструируется единый корень – **di* – «светить» [9. С. 178–179].

Чувственное восприятие на уровне ощущений лежит в основе формирования понятия «ночь» как отрезка времени. Самодийское слово **pi* – «ночь» – образовано от уральского корня со значением «темный, темнеть». По мере усиления в мировосприятии процесса категоризации в традиционном сознании произошло его отождествление с темным временем суток и превращение в обобщенное понятие.

Интересные процессы происходили при образовании понятия «месяц». Селькупы разных диалектных групп это понятие обозначали словом «*ireä*» и его вариантами. Кроме этого слово «*ireä*» также имеет значение «луна». Вместе с тем месяц в селькупском календаре так и не стал единицей счета времени в григорианском смысле этого слова. Селькупам «было безразлично, какое количество лунных месяцев прошло между двумя регулярно повторяющимися событиями (листопадами, перелетами птиц и пр.), но важно было зафиксировать в каком-либо названии отрезок времени, охватывающий это событие» [10. С. 52]. Месяц как единица традиционного календаря маркировал различные по длительности отрезки времени, но прочно соотносился с конкретным явлением или событием, связанным с этим отрезком времени. Понятие, выражающее время, акцентировало прежде всего периодичность событий и не утрачивало с ними связи. Данное положение отчетливо проявилось при номинации селькупских сезонов и микросезонов.

Многие народы использовали одно и то же слово для обозначения месяца как небесного объекта, так и отрезка времени, чему способствовала строгая цикличность фаз убывания и нарастания луны. Так, согласно нанайскому фольклору, времясчисление идет по лунам: «одна Луна», «две Луны» [11. С. 237]. В ненецком языке слово «*j3rij*» (месяц, луна) сначала обозначало луну, а затем время смены одного промежутка времени другим [12. С. 67]. Вероятно, первоначальными примерами использования слова «луна» (месяц) для фиксации событий и явлений во времени могли быть такие: «будет большая луна, пойдем ловить рыбу», «пройдет две луны, вернемся домой», «луна исчезла, темно» и т.д.

Исконная система селькупских сезонов – это совокупность непродолжительных временных промежутков неопределенной длины, основанных на природно-климатических явлениях. Всего их насчитывается восемь: «*kat*» – период, когда «мороз», «*tamba*» – период, когда «наст», «*settyr*» – период, когда «наст», «*üity*» – период, когда «большая вода», «*taupsan*» – период, когда «лето (наступает)», «*ta*» – «лето», «*kandek*» – период, когда «заморозки», «*ara*» – «осень». Остановимся на двух из указанных – зиме и весне.

Для холодного периода у селькупов существовало два обозначения – «*kat*», «*kê*». Семантический анализ этих лексических единиц дает возможность проследить процесс формирования значения «зима». По данным А. Кастрена, «*kâi*» – «мороз» [13. S 224]. Лексема «*kat*» является наречной формой слова «*kâi*» и имеет конкретное значение – «в мороз». Вследствие этого можно говорить о том, что первоначальным значением слова «*kat*» было не «зима», а «(в) мороз». Видимо, сначала селькупы отметили природное явление – «*kat*» («мороз»), а затем это слово стало соотноситься с периодом, совпадающим с морозом. Период, когда «мороз», и служит исконным для селькупов отрезком времени, основанном на конкретном явлении природы. Последним этапом обобщения стало появление абстрактного понятия «зима» вместо «периода мороза», возможно, не без влияния культурных контактов с русскими.

У селькупов можно выделить четыре разных этапа потепления в период перехода от зимы к лету: «*tamba*», «*settyr*», «*aupsan*», «*üity*». Лингвистический анализ свидетельствует, что перевод слова «*tamba*» – «Schneekruste» [14. S. 32], т.е. «снежная корка», а значение слова «*settyr*» – «наст», «весна» [15. С. 174]. Очевидно, что изначальные значения обоих слов выражают конкретное понятие окружающей среды, наст, и не связаны с абстрактным понятием «весна». Со временем название данного явления было перенесено на соответствующий ему период времени и стало обозначать сезон. Подобная трансформация обнаруживается и у лексемы «*üity*», которая в интерпретации селькупов имеет два значения: большая вода и весна. Представляется, что первоначальным значением было «большая вода», так как слово «*üity*» и его варианты являются однокоренными со словом «*üt*» («*öt*») – «вода» [13. S. 110]. Термин «*taupsan*» представляется наиболее обобщающим из всех рассмотренных, так как основан на абстрактном понятии «лето», зафиксированном у селькупов. Либо в ходе процесса категоризации окружающего мира, либо под влиянием этнокультурных контактов с русскими все четыре периода селькупского календаря стали соотноситься с более крупным периодом времени – григорианской весной и, таким образом, оказались наделенными еще большей степенью абстрагирования.

Микросезоны придают специфику селькупской календарной системе. Это непродолжительные периоды времени неопределенной длины, соответствующие ка-

ким-либо конкретным природно-климатическим явлениям окружающей среды, особенностям хозяйственной и религиозной деятельности, социальным отношениям. Всего в традиционном селькупском календаре выделены 64 группы их маркеров в указанных сферах жизнедеятельности [16. С. 128–131]. Так, к числу природно-климатических определителей микросезонов принадлежат «варг кандак ирэт» – «все трещит, самый большой мороз», «таш'ш'уди арет» – морозный месяц, «*tumbetele iread*» – «месяц длинных дней», «*kät sygy pinty iräty*» – месяц, когда ложится на землю первый снег и др.; хозяйственных – «*kuetel – ireäd*» – месяц, когда ловят рыбу, «*sängГай иррет*» – «глухаринный месяц», «*сэпакей ирэт*» – «бурундучий месяц», «*маттельсы ирэт*» – месяц, когда уходят в лес и др., религиозных – «*лымбыл аред*» – «месяц орла», «*к'ер'а ир'ёт*» – «вороний месяц» и др.; социальных – «*маил арет*», «*аугустил арет*», «*сентабрил арет*», «*н'уджък арет*» – «сено косят», «*жарьмгаште арат*» – «когда на ярмарку ездили», «*калан ирэтт*» – «подати собирали» и др.

Как видим, селькупский традиционный календарь был основан на принципе цикличности как базовом. Он указывал прежде всего на строго повторяющуюся в рамках временных циклов последовательность явлений природы и культуры и включал в себя периоды различной протяженности в пределах цикла – день, месяц, сезон, микросезон. Сама длительность этих периодов не регламентировалась и могла варьироваться в пределах циклов. Представляется, что для селькупского календаря важным был не точный счет времени, а его наполненность конкретными событиями, актуальными для жизни народа в тот или иной период. Время мыслилось вариативным началом, а событийный ряд, вписанный в него, – инвариантным. Этот событийный ряд и составил основу селькупского календаря.

Исходя из вышеизложенного становится понятным и слово для обозначения самого крупного периода времени, совпадающего с циклом, – года. Он именовался у селькупов словом «*ро*», имеющим три значения – «год», «дерево, дрова» [15. С. 151]. Представляется, что такой объект природы, как дерево, в силу своей фенологической специфики лучше всего выражает представления о цикличности времени, его вариативности на фоне инвариантного бытия. Правда, следует учесть, что само понятие «дерево» уже предполагает определенную степень обобщения, поскольку его смысловое поле простирается на разные породы деревьев. Следовательно, оно возникает на определенном этапе абстрагирования концептов – единиц рационального отображения окружающей действительности.

Перейдем к представлениям ненцев о пространстве. С ним оказывается тесно связанным образ нарты (*хан*) – универсального средства передвижения в тундре. Полозья нарты легко скользят по снегу зимой, а летом поют разными голосами: «То под ними шелестит сухая трава, то жестко шуршат упругие веточки ягеля, то стеклянно скрипит песок, и олени, надрыва-

ясь, сбавляют шаг. Но часто песенка полозьев умолкала, олени бежали резво, а под копытами у них весело хлопала вода» [17. С. 52]. Летом нарта может выполнять и функцию лодки. Через небольшие речки переправляются, стоя на нарте, а способ преодоления крупных рек иной. Его описал В.Н. Чернецов: «...когда самоедам приходится без лодки переплывать широкую и глубокую реку и ехать уже, стоя или сидя на нарте, нельзя, так как она затонет, то самоеды поступают так. Постромки у оленей – как только возможно короче, а в задней части нарты привязывают крепкий ремень. За этот ремень самоед хватается руками и, держа вожжи в правой руке, гонит оленя в воду. Таким образом, даже не умеющий плавать человек держится на воде, поддерживая голову выше ее поверхности благодаря плаучести нарты» [18. С. 120].

Конструкция нарты и ее элементы отточены ненецкой традицией до совершенной простоты: высоко загнутые в передней части полозья, копылья – бруски, вставленные наклонно в полозья, нащепы – продольные брусья, в которые вставляются верхние концы копыльев, вязки – поперечные перекладки, вставляемые в нащепы и служащие опорой для сиденья. Особое внимание уделяется копыльям. «Чем больше копыльев, тем нарта красивее. Копылья могут быть только парными, поэтому их считают с одной стороны нарты. Самыми простыми и грубыми являются двухкопыльные нарты. На них перевозят старые вещи, оленье мясо, шесты, пол, покрывки чума и т.п. Не менее четырех копыльев имеют высокие нарты для хранения ценной зимней одежды. Скромные люди делают себе четырехкопыльные легкие нарты. Но те, кто любит пощеголять, обзаводятся нарядными пяти- и даже шестикопыльными нартами. Священные нарты должны иметь семь копыльев» [17. С. 54].

Легкости, гармонии формы нарты отдавали должное исследователи начал XIX в., в частности К. Доннер. «Самоедская нарта обычно изготавливается из березы, за исключением полозьев, которые делают из ели, сосны, кедра. Ширина полозьев примерно десять сантиметров, спереди они имеют сильный загиб. На полозья укрепляют стойки высотой от 64 до 80 сантиметров, которые держат доску для сиденья. Доска для сиденья совершенно гладкая, на ней нет боковых бортов, поскольку в таких нартах не перевозят груз. Сидят на доске, подогнув обе ноги под себя или свесив левую ногу на одну сторону. Нарты, предназначенные для женщин и детей, а также грузовые нарты имеют продолговатую форму, сиденье снабжено спинкой или имеет бортики со всех сторон. Грузовую нарту, в которой перевозят сушеную рыбу или другие продукты питания, накрывают сверху, и тогда она выглядит как наспех сооруженный гроб. При изготовлении нарты никогда не используют клей или гвозди, все детали соединяют между собой с помощью деревянных шпенок. Симпатичные, на редкость легкие нарты самоед делает с помощью одного лишь ножа» [19. С. 93].

Специфика кочевого образа жизни ненцев-оленеводов предполагает постоянные передвижения на нарте, запряженной в оленей: сезонные, от морского побережья к предтаежной зоне, от одной стоянки к другой в рамках сезона, между стоянками, на промысел, к оленьему стаду, за дровами и т.д. Зимой стойбище остается на одном месте не более полумесяца, летом – недели, весной и осенью – двух-трех дней [20. С. 39]. Нарта оказывается вовлеченной в постоянный круговорот движения, более того, она служит его неперенным атрибутом. Движение разворачивается в пространстве и служит средством его освоения и осознания. Для традиционного мышления пространство «всегда заполнено и всегда вечно; вне вещей оно не существует» [21. С. 340]. К вещам, внутри образов которых «вклеены» представления о пространстве, в культуре ненцев принадлежит нарта. Она маркирует две системы пространства, существующие параллельно: с одной стороны, видимое, здешнее, очеловеченное, повседневное, с другой – невидимое обычным взглядом, потустороннее, неподвластное человеку и принадлежащее духам, проявляющее себя эпизодически.

Начнем с первого, которое можно соотносить с понятиями жизнедеятельности и культуры повседневности. В этнической картине мира это пространство обычно делится на две части – обжитое, окультуренное и необжитое, природное. Указанная бинарность присутствует и в ненецкой культуре. Правда, здесь граница между двумя значениями весьма подвижная и тонкая в буквальном смысле этого слова, поскольку ее выражением становится след, оставленный нартой. Пространство без этого следа в фольклоре определяется как необжитое, необитаемое. «Следа [от нарты] совсем не видно: необитаемое место было» [22. С. 126]. След от нарты информативен не только в плане выражения предельных по содержанию концептов, но и в плане личностном. Желая сообщить о себе, ездок клал что-либо поперек следа от нарты, чтобы можно было отыскать его в тундре [20. С. 192]. И наоборот, стараясь скрыть информацию о своем местонахождении, замечают след от нарты: «Сын [Хозяина] Ябта Саля погоняет оленя, дочь Мандо замечает палкой на снегу следы, чтобы не было [их] видно» [22. С. 197].

Граница между обжитым и необжитым пространствами в культуре ненцев подвижна и в силу их быстрой обратимости друг в друга, что достигается благодаря и нарте. В мифологии народа она мыслится, подобно Ноеву ковчегу, точкой, из которой со временем разворачивается все обжитое пространство. «Он [Нум – верховное божество, демиург] сидел на нарте, стоявшей на сопке. Когда начался потоп» [20. С. 99]. Правда, в отличие от ветхозаветной версии, пространство в ненецкой культуре не только разворачивается, но и так же быстро сокращается до исходной точки – нарты. Перекочевка на новое место предполагает разборку чума и погрузку его частей, равно как и всего домашнего скарба на нарты. Занимаются этим женщины.

Примечательно, что мужчины «олений никогда не начнут ловить раньше, чем все нарты будут увязаны и полностью подготовлены к движению» [23. С. 162]. Сконцентрировавшись на нартах, обжитое пространство воссоздается в прежнем объеме на новом месте установки чума.

Обжитое пространство в культуре ненцев предстает неоднородным. Его квинтэссенцию образуют чум и прилегающая к нему территория, которая включает в себя и грузовые нарты. «Вокруг чума располагается на нартах хозяйство кочевника, нарты тщательно закрыты шкурами от дождя и увязаны всегда одинаково двумя концами тонкой веревки со специальными узлами, быстро развязывающимися и в дождь, и в мороз. На остановках развязывают нарты не все, а только потребные – с утварью и одеждой» [23. С. 161]. Грузовые нарты и очерчивают контуры максимально обжитого пространства. Отдаленные контуры обжитого пространства, очевидно, связаны с местами выпаса оленевого стада. Их ловля у ямальских ненцев предполагает конструирование пространства с помощью нарты. Их устанавливают полукругом, и в него загоняют оленей, замыкая пространство с помощью *тынзяна* – длинного кожаного ремня. В замкнутом таким образом пространстве вылавливают нужных оленей и затем запрягают их. Остальных оленей выпускают. Как видим, ненецкая нарта маркирует границы окультуренного пространства, причем с учетом разной степени его интенсивности – обитаемое, обжитое, хозяйственно освоенное.

Вместе с тем она выражает и социальные границы в окультуренном пространстве, акцентирует его осевые линии, и прежде всего гендерную. Во время кочевания нарты выстраиваются в обоз – *аргиш*. Мужчина и женщина ведут каждый свой аргиш. Последовательность нарты в них строго определена и выражает сакральные и хозяйственные приоритеты с учетом гендерной специфики. На стоянке очаг и нарты задают главную ось, разграничивающую мужское и женское пространство. «Мужчине не положено трогать *сябу* – женская нарта, на которой перевозят женскую обувь, поскольку обе считаются «погаными» вещами. Женщине нельзя трогать *хэхэ-хан* – священную нарту, на которой хранят и перевозят духов-покровителей. Место мужчины в чуме – вдали от входа, женщины – у входа. Если от очага провести линию через *си* (священное место у стены напротив входа) за пределы чума, то она выйдет на *хэхэ-хан*, если линию провести в обратную сторону через *не* (вход), то она укажет на *сябу*» [24. С. 217].

Посредством особого украшения нарты подчеркивается статус невесты, выделяется ее пространство. Показательно следующее описание аргиша невесты. «Около чума стоял приготовленный обоз из 8 нарты, разукрашенных цветными сукнами и холстами. Особенно пестро и богато была покрыта первая нарта – нарта невесты. Она была украшена пестрыми ленточками из разноцветного сукна и массой колокольчиков

разной величины. Сидение нарты было покрыто красным сукном, по краям которого шла желтая кайма с типичным тундровым орнаментом» [23. С. 240].

Имущественный статус хозяев определяется и количеством грузовых нарты, их содержимым. Так, в эпосе ненцев зажиточность героя характеризуется следующим образом. «В нашем чуме четыре человека. И у нас оленей сто пятьдесят голов, еще есть десять грузовых нарты в аргише Невестки. Все они готовы упасть на бок, так переполнены. Одна половина десяти нарты заполнена отборными голубыми песцами, а вторая – отборными шкурами лисиц. У Младшей-Сестренки тоже десять грузовых нарты. Тоже половина с отборными песцами, другая – с отборными лисицами. И я веду десять грузовых нарты: одна половина с чернобурими лисицами, а другая – с голубыми песцами» [25. С. 291].

Перейдем к рассмотрению символики нарты во втором пространственном измерении – мире невидимом, населенном духами. Он раскрывается в эпических песнях ненцев – *сюдбабц* и *ярабц*. В них ярко выражен кочевой образ жизни оленеводов тундры. Герои – боги, духи, богатыри – неотделимы от оленя и, соответственно, от нарты. Они постоянно запрягают в нее оленей, выстраивают аргиш, разезжают на ней, спасаясь от погони или преследуя неприятеля, кочуют и т.д. На нарте объезжает миры шаман. Вероятно, отсюда происходит важная роль нарты в погребальном обряде, легитимирующем переход человека в этот мир: на нарте возили усопшего до того, как хоронили на родовом кладбище, а сломанную нарту оставляли возле могилы хозяина [26. С. 220]. Местом наибольшей концентрации потустороннего мира и наиболее тесного соприкосновения его с видимым миром мыслилась священная нарта. Она отличалась от прочих наличием семи копыльев, о чем сказано выше, а также зарубками на передней части нащета, изображавшими спинную кость духа, вселившегося в нарту. Переднюю часть нарты мазали жиром и кровью жертвенного животного, что означало кормление духа. Священную нарту покрывали оленьей шкурой с головой, ногами и копытами и ставили на нее ларь с крышкой, куда помещали изображения домашних духов [26. С. 206]. Если сакрализация нарты распространялась на одну ее разновидность, призванную служить вместилищем домашних духов, то явление антропоморфизации охватывало все нарты: их копылья мыслились ногами, а передние загнутые концы нащепов – носом нарты [26. С. 92, 94; 27. С. 218].

Важным свойством пространства служит его протяженность, фиксируемая через расстояние. В культуре ненцев единицами его измерения служили полет стрелы, длина вожжей, *тынзяна* [25. С. 97, 271, 429]. Длинное расстояние измерялось в *попрысках* – перегоне, который может пробежать без передышки запряженный в нарту олень. По разным данным, величина попрыска колеблется от 7 до 15 км [24. С. 210; 25. С. 429]. Расстояние, таким образом, измеряется посредством движения, и единица измерения связана и с нартой.

Нарта может служить и средством для определения дневного времени, преобразуя представления о пространстве в хронотоп, т. е. пространственно-временной континуум. Часы-нарта фигурируют в фольклоре, и по ним герой определяет, пора ли идти на охоту. Для этого необходимо поставить на бок нарту. «Старший Яптик посмотрел через нарту на горизонт – солнце не выходит поверх нижнего полоза: “Нет, еще не время идти на охоту”. Легли спать.

Посмотрел на солнце, которое поднялось между нижним и верхним полозьями, и говорит: “Нет, еще не время идти на охоту”. Легли спать.

В третий раз смотрит, солнце поднялось до верхнего полоза. Сказал старший Яптик: “Кажется, пора”» [20. С. 141].

Посредством нарты измерялось и социальное время. Продолжительность жизни человека маркировали важнейшие ее периоды, а они, в свою очередь, определялись ключевыми событиями и связанными с ними предметами. Среди определителей возраста обязательно присутствовала и нарта. Так, в фольклоре возраст мальчиков выражен следующим образом: «Старшего-Брата-Сын набрасывает аркан на головки нарт. Сын-Среднего-Брата ходит по полу чума. Младшего брата сын еще в люльке» [25. С. 271]. У ненецкого писателя Ю. Вэллы определители возраста для мужчины выглядят следующим образом:

«Достичь возраста метания тынзяна по носам нарт...»

«Достичь возраста пользования луком и стрелами...»

«Достичь возраста самостоятельной охоты и рыбалки...»

«Достичь возраста изготовления Первой Нарты (Первого Обласа)...»

«Достичь возраста, когда ты установил свой первый чум на снегу для Нее...»

«Достичь возраста изготовления Люльки-Колыбели...»

«Достичь возраста, когда главой рода становится твой сын...» [27. С. 166–167].

По существу, писателем задан предметный ряд, служащий основой для постижения философии ненецкой культуры, и в этом ряду значится нарта.

Итак, внутрь образа нарты ненецкой традицией оказываются вклеенными базовые представления о пространстве: движении как его определяющем атрибуте, пульсирующем характере, заключающемся в сжатии и расширении окультуренной сферы, неоднородности, выраженной в параллельности миров, стратифицированности социального пространства, связи со временем.

В целом, время и пространство мыслились и выражались в самодийской культуре посредством конкретных предметов, явлений, событий, вписанных в канву их жизнедеятельности, и таким образом социализировались. При этом неотъемлемой частью среды жизнедеятельности мыслились окультуренная природа и сфера инобытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гирц К. Интерпретация культур. М. : РОССПЭН, 2004. 557 с.
2. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М. : Педагогика-пресс, 1994. 608 с.
3. Леви-Строс К. Структурная антропология. М. : Наука, 1983. 536 с.
4. Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Клод Леви-Строс. Первобытное мышление. М. : ТЕРРА-КНИЖНЫЙ КЛУБ; Республика, 1999. С. 111–336.
5. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX начала XX в.). Л. : Наука, 1983. 174 с.
6. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М. : Восточная литература РАН, 2000. 408 с.
7. Rydei K. Uralisches Etymologisches Wörterbuch. Budapest, 1986. Lieferung 1–3. 593 s.
8. Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. М. : Наука, 1971. Ч. 1. 369 с.
9. Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. М. : Типография Г. Лесснера и Д. Совко, 1910–1914. Т. 1. 563 с.
10. Кузнецова А.И., Хелимский Е.А., Грушкина Е.В. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1980. Т. 1. 408 с.
11. Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М. : Наука, 1993. С. 201–253.
12. Schrenk A.G. Reise nach dem Nordosten des europäischen Russlands, durch die Tundren der Samojuden, zum Arktischen Uralgebirge // Donner K. Samojudische Worterverzeichnisse. Helsinki, 1932. S. 58–119.
13. Castrén A.M. Worterverzeichnisse aus den Samojudischen Sprachen. SPb., 1855. 404 S.
14. Castrén A.M., Lehtisalo T. Samojudische Sprachmaterialien // SUS. 122. Helsinki, 1960. 462 s.
15. Кузнецова А.И., Казакевич О.А., Иоффе Л.Ю., Хелимский Е.А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект : учеб. пособие. М., 1993. 196 с.
16. Колесникова С.Ю. Календарь в традиционной культуре селькупов. Томск : Изд-во Том. политех. ун-та, 2010. 136 с.
17. Синицын М. По ненецкой земле: путевые очерки. М. : Географгиз, 1960. 115 с.
18. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
19. Доннер К. У самоедов в Сибири / пер. с нем. А.В. Байдак. Томск : Ветер, 2008. 176 с.
20. Головнёв А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. 344 с.
21. Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. М. : Большая Российская энциклопедия, 2000. Т. 2. С. 340–342.
22. Эпические песни ненцев / сост., авт. вступ. ст. и ком. З.Н. Куприянова. М. : Наука, 1965. 782 с.
23. Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Тюмень, 1992. 281 с.
24. Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : УрО РАН, 1995. 608 с.
25. Фольклор ненцев / сост. Е.Т. Пушкарёва, Л.В. Хомич. Новосибирск : Наука, 2001. 504 с.
26. Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. Л. : Наука, 1966. 240 с.
27. Вэлла Юрий. Ветерок с озера: проза. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. 336 с.

Ryndina Olga M. Tomsk state University (Tomsk, Russia) rynom_97@mail.tomsknet.ru

Kolesnikova Svetlana Yu. Tomsk state university (Tomsk, Russia). Svetlana_kolesnikova_64@mail.ru

Kulemzin Vladislav M. Tomsk state university (Tomsk, Russia). E-mail: bersa@sibmail.com

TIME AND SPACE IN THE SAMOYEDIC TRADITION: THE CALENDAR AND THE SLEDGE

Keywords: specificity of ythological mind; ethnic worldview; traditional Selkup calendar; Nenets sledge.

The aim of the article is to reconstruct the time and space conceptions generated in the depth of Samoyedic cultures from the position of the interpretative anthropology. The study methodology consists of the propositions concerning the specific character of the mythological mind: it is situated halfway between percepts (sense units) and concepts/notions (thinking units) in the process of the generalization of the information coming from without, and a mediator between an image and a notion is a symbol – a material object acting as an other item, phenomenon or event and serving for the information transmission. Relying on the thing language the authors realize the world-view reconstructions concentrating on the Selkup calendar and Nenets sledge. The objectified and subjectified culture forms are analysed in the process – language units, customs, rituals, traditional beliefs, folklore, prose of national writers.

The process of the forming of the abstract notions and time conception was revealed on the consideration of the nominations typical for time units in the traditional Selkup calendar. Observations of concrete natural and cultural events are the basis of this process. The following conclusion is made: the Selkup traditional calendar is based on the principle of the cycling. First of all it indicated the recurrent succession of the natural and cultural events in the framework of time cycles and included periods of different protensions – day, month, season, microseason, year. The duration of these periods was not regulated and could vary within the cycles. The fullness with the concrete events actual for the people's life was important for the Selkup calendar rather than the exact time reckoning. Time was imagined as an alternate beginning and the event-trigger set was invariant. This event-trigger set of the nature and culture was a basis of the Selkup calendar.

The specificity of nomadism of Nenets- reindeer breeders denotes the constant migrations by means of reindeers sledges. Therefore the sledge was involved into the regular movement rotation and served as indispensable attribute. The movement expands in the space and acts as a means of its learning and awareness. The following fundamental space conceptions were inserted inside the sledge image by the Nenets tradition: movement as its determinative attribute; pulsative character consisting in constant reduction and widening of the cultural area during the migration; irregularity expressed in the parallelism of worlds: on the one hand there are visible, local, humanized things, on the other hand there are invisible episodic things and beyond, independent of the man and belonging to spirits; stratification of the social space; connection with time, natural and social events.

In general time and space were conceived and expressed in the culture of Samoyeds by means of objects, phenomena, events inserted into their life activity, so they were socialized. The developed nature and obscurity area were viewed as an integral part of life activity in this case.

REFERENCES

- Geertz, C. (2004) *Interpretatsiya kul'tur* [Interpretation of Cultures]. Translated from English. Moscow: ROSSPEN.
- Levy-Bruhl, L. (1994) *Sverkh'estestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Supernatural in primitive thinking]. Translated from French by B. Sharevskaya. Moscow: Pedagogika-press.
- Lévi-Strauss, C. (1983) *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Translated from French. Moscow: Nauka.
- Lévi-Strauss, C. (1999) *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive Thinking]. Translated from French by A. Ostrovsky. Moscow: Terra; Respublika. pp. 111–336.
- Gracheva, G.N. (1983) *Traditsionnoe mirovozzrenie okhotnikov Taymyra (na materialakh nganasan XIX nachala XX v.)* [The traditional worldview of the Taimyr hunters (on the materials of the Nganasans of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
- Meletinskiy, E.M. (2000) *Poetika mifa* [Poetics of Myth]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Redei, K. (1986) *Uralisches Etymologisches Wörterbuch* [Uralic Etymological Dictionary]. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Illich-Svitych, V.M. (1971) *Opyt sravneniya nostraticheskikh yazykov* [Comparison of Nostratic Languages]. Moscow: Nauka.
- Preobrazhenskiy, A. (1910–1914) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. Vol. 1. Moscow: G. Lessner i D. Sovko.
- Kuznetsova, A.I., Khelimskiy, E.A. & Grushkina, E.V. (1980) *Ocherki po sel'kupskomu yazyku. Tazovskiy dialect* [Essays on the Selkup language. Tazovsky dialect]. Vol. 1. Moscow: Moscow State University.
- Simchenko, Yu.B., Smolyak, A.V. & Sokolova, Z.P. (1993) *Kalendar' narodov Sibiri* [Calendars of the Siberian Peoples]. In: Zhukovskaya, N. & Serov, S. (eds) *Kalendar' v kul'ture narodov mira* [Calendar in the Culture of the Peoples of the World]. Moscow: Nauka. pp. 201–253.
- Schrenk, A.G. (1932) *Reise nach dem Nordosten des europäischen Russlands, durch die Tundren der Samoeden, zum Arktischen Uralgebirge* [Journey to the northeast of European Russia, through the tundra of the Samoeds, to the Arctic Ural Mountains]. In: Donner, K. *Samojedische Worterverzeichnisse* [The Samoedic People Dictionary]. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. pp. 58–119.
- Castrén, A.M. (1855) *Worterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen* [Dictionary of the Samoedic People]. St. Petersburg: [s.n.].
- Castrén, A.M. & Lehtisalo, T. (1960) *Samojedische Sprachmaterialien* [The Samoedic language materials]. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kuznetsova, A.I., Kazakevich, O.A., Ioffe, L.Yu. & Khelimskiy, E.A. (1993) *Ocherki po sel'kupskomu yazyku. Tazovskiy dialect* [Essays on the Selkup language. The Tazovsky dialect]. Moscow: Moscow State University.
- Kolesnikova, S.Yu. (2010) *Kalendar' v traditsionnoy kul'ture sel'kupov* [Calendar in the traditional culture of the Selkups]. Tomsk: Tomsk State Polytechnic University.
- Sinityn, M. (1960) *Po nentskoy zemle: putevye ocherki* [On the Nenets land: travel essays]. Moscow: Geografiz.
- Lukina, N.V., Ryndina, O.M. & Markov, G.E. (1987) *Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri* [Sources on the Ethnography of Western Siberia]. Tomsk: Tomsk State University.
- Donner, K. (2008) *U samoedov v Sibiri* [Visiting the Samoeds in Siberia]. Translated from German by A.V. Baydak. Tomsk: Veter.
- Golovnev, A.V. (2004) *Kochevniki tundry: nentsy i ikh fol'klor* [Tundra nomads: Nenets and their folklore]. Ekaterinburg: UrB RAS.
- Toporov, V.N. (2000) *Prostranstvo* [Space]. In: Tokarev, S.A. (ed.) *Mify narodov mira. Entsiklopediya v 2-kh t.* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia in 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya. pp. 340–342.
- Kupriyanova, Z.N. (1965) *Epicheskie pesni nentsev* [Epic songs of the Nenets]. Moscow: Nauka.
- Evladov, V.P. (1992) *Po tundram Yamala k Belomu ostrovu* [Through the Yamal tundras to the White Island]. Tyumen: Slovo.
- Golovnev, A.V. (1995) *Govoryashchie kul'tury: traditsii samodytsev i ugrov* [Speaking Cultures: Samoed and Ugrian Traditions]. Ekaterinburg: UrB RAS.
- Pushkareva, E.T. & Khomich, L.V. (2001) *Fol'klor nentsev* [The Nenets Folklore]. Novosibirsk: Nauka.
- Khomich, L.V. (1966) *Nentsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Nenets. Historical and ethnographic essays]. Leningrad: Nauka.
- Vella, Yu. (2008) *Veterok s ozera* [The Lake Breeze]. Khanty-Mansiysk: Poligrafist.