

Л. А. Лар

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ НЕНЦЕВ
В XVIII — НАЧАЛЕ XX в.**

Описываются обрядовые ритуалы ненцев, связанные с похоронно-поминальным процессом, которые условно можно разделить на два вида. Первый представлен обрядами охранительного свойства и связан с представлениями о вредоносной силе покойника, второй — обрядами социального плана, направленными на трансформацию души с целью обеспечения благополучной жизни в загробном мире.

Похоронный обряд представляет собой один из наиболее сложных ритуальных комплексов, формирующихся на основе магических действий, вещественных атрибутов, пищи, словесных текстов, и связан с широким кругом общественных отношений, обрядов и верований.

Мировоззрение и религиозные представления ненцев, как и всего человечества, начали формироваться в глубокой древности. Мифологический образ смерти, отражающий религиозное сознание ненцев, сохранился в языковой памяти народа в виде древнейших суеверий и верований, воплотившихся в легендах и сказках. Тогда же начали формироваться представления о потустороннем мире. Фольклор позволяет понять представления ненцев о смерти, о путях, ведущих в потусторонний мир, о грани между земным и «вечным» миром, о способах преодоления смерти в долгом и трудном пути. В разных культурах смерть рассматривается с разных точек зрения, но почти все они, включая ненецкие, сходятся в одном: смерть не исчерпывается чисто физическим процессом — возвращением в прах. Напротив, существовало убеждение, что сознание или жизнь в той или иной форме продолжают существовать и после физической кончины. «Мы веруем, — говорит один из оленеводов миссионеру, — что после смерти будем в том же состоянии, в каком находимся и здесь, т. е. будем заниматься теми же делами, какими кто и здесь занимался» [ГУГАТО ф. 156, оп. 26, д. 643, л. 16].

У ненцев, как и у многих других народов, нет отчетливого, ясного и единообразного представления относительно места расположения потустороннего мира и путей на «тот свет». Из множества разрозненных и сбивчивых воззрений, которыми мы располагаем, можно выделить несколько общих элементов, присущих представлениям о мире предков и духов. Эти картины загробного мира целиком копируют реальный мир со стойбищами, где умершие живут родовыми общинами. В мифах и легендах воспроизводится также ландшафт этого мира. Как отмечает Л. В. Хомич, загробный мир по фольклорным источникам находился как на поверхности земли, так и под землей [см.: Хомич, 1995, 226]. Загробная жизнь представлялась продолжением земной: «В этом царстве человек днем умирает, а ночью оживает и занимается своими делами по-прежнему; для этого ему кладут под руку всякие снаряды» [Финш, 1882, 483]. Живые, проникшие на «тот свет»,

невидимы для его обитателей, как и духи среди живых, и столь же вредоносны для умерших, как и те — для живых. Человек, по убеждению ненцев, не просто умирал, а переносился в другой мир, где его ждала лучшая жизнь. Душа человека проживала «где-то над ним, за морем, вместе с Нумом» [Кушелевский, 1868, 120]. По одним сведениям, в загробном мире уже не умирают, по другим — умирают и возрождаются на земле, причем хороший человек становится на земле человеком, а плохой — собакой или другим животным.

Загробный мир, несмотря на разнообразие идей относительно его местонахождения, обычно вписывался в общую мифологическую картину мира как далекий иной мир, противостоящий «своему» миру живых. Мифологические системы обладают не только детально разработанными описаниями различных сфер потусторонней жизни, но часто имеют сложную картографию, помогающую душам в трудных путешествиях после смерти. Обращает на себя внимание следующее обстоятельство: наряду с представлениями о подземном царстве у ненцев в воззрениях на «иной мир» существенное место занимает *космическая идея*. Так, ненцы помещали потусторонний мир на Севере, на поверхности земли в глухих участках тундры [см.: Хомич, 1995, 131], располагали также под землей, над небосводом, а также за горизонтом, за необъятными водными просторами и неприступной высоты горами. При этом его размещение в горизонтальном пространстве соотносилось с вертикальной моделью мира, расчленяющей космос на небо, землю и подземный мир: «Народ смерти живет в подземном мире, на своем собственном месте, отдельно от умерших и великанов» [Лехтисало, 1998, 36].

Зыбкость и условность грани между миром реальным и потусторонним подтверждается наличием множественных персонифицированных ликов смерти, окружающих живых: «Когда люди появились на земле... они не отваживались свободно передвигаться из-за народа смерти, ибо те пытались убивать людей» [Там же]. Это низшие мифологические существа, сохраняющие гипертрофированное человеческое обличье и сливающиеся с природой, — хромые и кривые, одноглазые, однорукие и одноногие хтонические духи в фольклоре. Кривизна и хромота — признаки смерти, болезни, кроме того, они связаны с представлениями о ложности, несправедности, неправильности, противоположности истине. Подобные одноглазые персонажи потенциально связаны с мотивом слепоты. Вообще в мифологической слепоте содержится идея обоюдности: это некое качество, заключенное между субъектом и объектом, признак, в равной мере присущий и тому и другому. Позиции воспринимающего и воспринимаемого суммированы: слепой — не только невидящий, но и невидимый. Центральной фигурой в мире мифологических существ является персонифицированный образ смерти в облике большого волосатого человека. В Большеземельской тундре смерть изображается «без головы и с длинными когтями», в Приуральском районе — алчная, лютая, безжалостная смерть предстает еще и слепой [см.: Там же, 38].

Тема потустороннего мира получила широкое распространение в легендах и сказках. Сошествие эпических героев в преисподнюю — не шаманское путешествие, а вызов силам смерти и хтоническим чудовищам. Насколько граница меж-

ду жизнью и смертью неопределенна, показывают различные предания о легкости перехода из мира земного в мир мертвых и обратно. Герой ненецкой легенды, записанный М. Кастреном, погибает и оживает. Воскрешение его в третий раз обставлено особенными затруднениями, т. к. тело героя было растерзано животными. Появление ожившего героя в родном стойбище никого не удивляет, воспринимается в порядке вещей [см.: Кастрен, 1860, 160]. Путь души человека после смерти изобилует разного рода опасностями и испытаниями. Он вел сквозь воздушное пространство, непроходимые леса, болота, через пещеры, пропасти, овраги, глубокие расщелины в земле, через моря, озера, реки, как бурные, быстротекущие, так и стоячие и даже огненные. О пути в мир мертвых рассказывается в песне «Хальмер хасава», где покойник уводит девушку в подземное царство через отверстие в земле на спуске холма [см.: Хомич, 1990, 221]. Для благополучного завершения пути необходимо знание картографии и законов иного мира. Поэтому народ выработал сложные и изощренные обряды, знакомящие человека с опытом смерти. Эти функции были возложены на особого человека — шамана, который не только помогал мертвым в их посмертных путешествиях, но и мешал им вернуться.

В ненецком языке смерть и болезнь звучат одинаково — *хабця'ни*. Ненцы относились к смерти мудро и спокойно. К. де Бруин, будучи в Архангельске, записал информацию, услышанную от «очевидцев», о том, что «самоеды топят своих родителей, когда они достигнут уже такой старости, что не годятся ни к какой работе» [Бруин, 1872, 345]. Об этом пишет в своих очерках К. Д. Носилов, которому старые, умудренные опытом люди рассказывали: «Прежде не так умирал настоящий самоед как ныне... Увидит старик, что тухнут его глаза и не видят уже родной тундры... и начнет говорить своему сыну старик: “Вставай, сын, иди к стаду, лови моих лучших оленей, запрягай мои лучшие санки и поезжай в тундру и ищи там народ. Скажи ему, что не хочу я больше жить на этом свете”» [Носилов, 1997, 138]. Приедут родственники из дальних мест и друзья попрощаться со стариком. За разговором и воспоминаниями кто-нибудь из самых близких людей воткнет в самое сердце нож. «Вот так умирал в старину старик-самоед, не пропадал он, не замерзал он в чуме, как собака», — писал в своем дневнике К. Д. Носилов.

Если умирал старый или больной человек, ненцы говорили: *хавы то*, т. е. «смерть за ним пришла», или: *ненэц, Я'Миня падвы падарта ил малей* — «написанной богиней записи пришел конец». Достоинство умереть в глубокой старости означало то же, что и жизнь прожить «в чести» общества: «Если умрет старик, пользовавшийся при жизни особым уважением, князь, старшина и владелец нескольких тысяч оленей, то ближайшие родственники покойного делают его изображение, которому воздается та же честь, какая воздавалась живому» [Самоеды, 1901, 30]. У ямальских ненцев был отмечен обычай оставлять одряхлевших стариков и больных в тундре, которые добровольно дожидались своей смерти: «Он сам хочет так, не может он дальше таскаться с ними по тундре, тяжело ему, и вот он здесь дожидается смерти» [Носилов, 1997, 143].

По материалам, полученным исследователями в наши дни, таких случаев не было. В ожидании смерти находились не только во время болезни — к ней готови-

лись всю жизнь. Человек, по убеждению ненцев, не просто умирает, а переносится в другой мир: «По понятиям самоедов, по смерти самоеду предстоит лучшая жизнь: он проживает где-то над ним, за морем, вместе с Нумом» [Кушелевский, 1868, 120]. Об отсутствии у ненцев чувства страха перед смертью свидетельствуют обычаи. Они разговаривают с покойным, трапезничают и т. д.: «После живых жертвоприношений начинают все, сколько их присутствует при похоронах, ругать смерть. Когда кончат ругань, то обращаются к мертвецу и просят у него, чтобы он не сердился на них. Тут высказывают ему, что они его любят, что они ему отдали все, что у него при жизни было, и что смерть ругали за то, что она украла его от них» [Там же, 119].

Проникновение смерти в мир живых, как правило, сопровождается приметами и предзнаменованиями. Приведем некоторые приметы, предвещающие смерть. Такими являются подергивание нижнего правого века и неожиданный поворот головы вправо. Если при обмывании покойный, как бы схватит за руку, то считали что будет еще одна смерть [Лехтисало, 1998, 93]. При потрескивании огня (*ту*) видели знак приближения тяжелой болезни или смерти. То же самое предвещает поломка инструмента, неожиданная смерть нескольких оленей, неожиданно большой улов или добыча. Определяли смерть или болезнь также по поведению животных и птиц, посещению чума птицей, змеей, ящерицей и лягушкой, а также необычному крику ворона. При неожиданном залете птицы в чум старые люди советуют оторвать несколько волосков из головы и эти волосы несколько раз разорвать пополам, при этом приговаривая: *хабцяко пин, пин* — «болезнь, вон, вон!». Только после этого, по мнению ненцев, смерть или болезнь пройдут мимо чума. Плохой сон предвещает несчастье. Предвестием смерти является сон об умершем с черным лицом, о духе воды и т. д.

Одна из важнейших характеристик жизни в ненецкой ритуально-мифологической традиции — *инд'* (дыхание). С помощью этой лексемы обозначалось все живое на земле, будь то растение, животное или человек, ею же пользовались для наименования «души» фольклорных персонажей. *Инд'* (дыхание) было присуще не только человеку и животным, но даже растениям: «Душа, в соответствии с этими представлениями, имеется у всякой материальной субстанции, как бы она ни была мала и какую бы форму ни принимала» [Гулевский, 1993, 127]. Состояние человека соотносилось с дыханием/одушевленностью и проявлялось через него. Нарушение дыхания было верным симптомом неблагополучия. Ненецкое выражение *индадм'нэкалма серта вуни тания* означает «задохнуться». Ненцы говорили о смерти: *инд'малей* (дыхание его прервалось) или *инд'хамы* («дыхание ушло»). Жизненная сила покидала человека вместе с последним вздохом, движением воздуха, которое было сродни дуновению ветра.

По представлению ненцев, человек состоит из тела (*нгая*), дыхания (*инд'*) и тени (*синдранг*): «Тень — это спутник-охранитель человека, она, очевидно, защищает от теней других людей и от подземных, которые являются существами-тенями» [Лехтисало, 1998, 92]. Получается, что здесь говорится о двух душах, а именно тени (*синдранг*) и дыхании (*инд'*). Некоторые ненцы признают в человеке имен-

но эти две души: «одна часть идет к Нуму, другая – поедается злым духом» [Хомич, 1995, 24]. Но дыхание и тень у них сливаются в одном понятии о душе, духе человека: «Когда человек спит, то тень движется, и так возникают сны. Если у человека украдена тень, то считают, что он заболел или потерял разум» [Лехтисало, 1998, 92]. Л. В. Хомич связывает душу с *синдранг* — тенью [Хомич, 1995, 226]. Очень важны для понимания рассматриваемого явления рассуждения старых людей, которые всю жизнь прожили в тундре: «Души у человека, собственно, нет. Есть только дыхание. После смерти человека дыхание от него уходит... У животных такое же дыхание. Дыхание уходит к Нуму. Плохой человек — его дыхание уходит к Нга. Нгытырму мы делаем через 7 лет, чтоб его дыхание перешло туда» [ПМА].

Понятие о душе как дыхании было прослежено многими учеными. Т. Лехтисало писал, что «при смерти дыхание покидает человека через рот. Если замечают, что больной не дышит, то берут — как рассказывают в Обдорске — точильный камень и открывают зубы; если дыхание было заперто ими, то оно восстанавливается, а если дыхания нет, то человек умер» [Лехтисало, 1998, 92]. По народным представлениям душа умершего человека не сразу покидала мир людей, оставалась среди своих родственников до погребения. А. Н. Гулевский считает, что душа человека не теряет связь со своими останками, до тех пор, пока они не истлеют: «Народная ненецкая этнография объясняет необходимость строить крепкие надмогильные сооружения, именно потому, чтобы не были сломаны извне реальными существами или же нарушены какими-то сверхъестественными силами» [Гулевский, 1993, 124].

Народные представления о смерти и душе, на наш взгляд, актуальны, так как представления о загробном мире являются одной из граней народного мировоззрения, которое было сформировано в язычестве. Представления о душе, загробной жизни, потустороннем мире и синтез их с христианскими воззрениями в традиции ненцев еще нуждаются в специальном исследовании. Здесь же внимание сосредоточено на явлениях, с которыми завязаны архаичные моменты похоронной обрядности. Эта тема дает уникальную возможность глубже проникнуть в духовный мир культуры ненцев, выяснить особенности его миропонимания с помощью похоронного обряда.

Похоронно-поминальные обряды занимают особое место в структуре семейно-бытовой обрядности. Основу большинства обрядов и обычаев похоронного и поминального ритуалов составляла вера в реальность взаимосвязи между живыми и мертвыми: «Вследствие такого верования язычников о загробной жизни они кладут в могилу умершего все те принадлежности, какие умершему были необходимы в жизни, как то: лук, стрелы, лодка, нарты, котел, чашку, ложку и прочее» [ГУГАТО, ф. 156, оп. 26, д. 643, л. 16].

Похоронный обряд ненцев описан в трудах многих путешественников и исследователей конца XVIII — начала XX в. [см., например: Белявский, 1833; Кастрен, 1860; Иславин, 1847; Финш, 1886.; Житков, 1903]. Их материалы и взгляды рассматриваются в ходе нашего исследования (следует заметить, что специаль-

ных работ по этому вопросу не было). И. Лепехин подробно описал наземные захоронения в деревянных срубах, жертвоприношение, участие и роль шамана в похоронах ненцев [см.: Лепехин, 1805, 123]. В. Ф. Зуев описал многие стороны культуры северных хантов и ненцев, где в числе прочих рассмотрел и похоронную обрядность [см.: Зуев, 1947, 133]. Большой интерес представляют черновые записи Г. Д. Вербова [см.: Хомич, 1995, 121]. Современным исследователям В. И. Васильеву, Л. В. Хомич и другим удалось показать сложный процесс образования похоронно-погребальных обрядов, выделить некоторые этнические и культурные компоненты [см.: Васильев, 1978, 160; Хомич, 1995, 150]. Г. Н. Грачева посвятила свои работы конструкции погребальных сооружений и терминологии, связанной с погребальным обрядом у ненцев [см.: Грачева, 1971, 250].

Погребальный ритуал условно можно разделить на три основных цикла: 1) действия, связанные с фактом смерти и подготовкой покойника к захоронению; 2) непосредственно погребение; 3) поминальные обряды. Здесь мы использовали несколько последовательных обрядовых комплексов:

1) действия, связанные с предсмертным состоянием человека и во время смерти, — *хабця*;

2) обмывание — *халтамба(сь)*;

3) укладывание — *юсибтамба(сь)*;

4) окуривание — *нибтеба(сь)*, *нярумдамба(сь)*;

5) прощание — *протидарц*;

6) вынос — *тарпрамба(сь)*;

7) погребение — *сюрць*, *тинензь*;

8) поминальная трапеза;

9) траур;

10) поминки — *тене(сь)*.

Сразу после смерти человека ненцы начинали готовить доски для гроба — *тин*, *пэмб*. Трансформация человека осмысливается как переселение, переезд в новый дом, в новую зону обитания. Гроб (*пэмб*) должен стать для покойника вторым домом, тем пространством, в котором он ныне будет обитать. У ненцев *тин* означает «амбар», *пэмб* происходит от глагола *пэмбась* — «складывать», «нагружать» (в частности, на лодку, на нарты). Оба термина обозначают понятие «гроб». Ненцы также хоронили своих покойников в половинках лодок, колодах или сооружениях, напоминающем половинку лодки.

Стремление устроить покойника поудобнее объясняется и частично сохранившимся в похоронном обряде расширением погребального пространства путем сооружения невысокого сруба. «Самоеды думают, что покойник после погребения имеет те же потребности и занятия, что и при жизни. Поэтому они кладут частью в могилу, а частью подле нее сани, копые, устраивают очаг, приносят котел, нож, топор, дрова и другую утварь, с помощью которой покойник может достать и приготовить пищу. Как во время погребения, так и несколько лет спустя родственники умершего приносят в жертву оленей» [Самоеды, 1901, 30]. Рядом клали необходимые ему вещи, которые предварительно подвергались порче: «Когда умирает

мужчина, они вырывают в земле яму и кладут в нее его, одетого так же, как и при жизни, и засыпают яму землею. Затем вешают около него на дереве лук, колчан, топор, котел и все вещи, которые употреблял покойный при жизни» [Бруин, 1872, 123]. Захоронение покойника означает восстановление однородности мира живых и, следовательно, восстановление нормальной структуры мира вообще: мертвые находятся среди мертвых, а живые — среди живых: «В этом царстве человек днем умирает, а ночью оживает и занимается своими делами по-прежнему» [Кастрен, 1860, 483].

Похороны стараются провести как можно быстрее, как правило — на следующий день после смерти, если нет уважительных причин для их откладывания. В последнем случае они могут состояться и через два-три дня после смерти, и это не осуждается. У обдорских и надымских ненцев бывало, что хоронили на третьи сутки. Г. Н. Грачева отметила обычай ненцев устья Оби оставлять покойного в чуме в течение следующей ночи после смерти [см.: Грачева, 1971, 250]. Покойника одного не оставляют. У ненцев горел огонь в течение ночи, пока он находился в чуме. С внешней стороны двери у каждого чума клали топор, а с внутренней стороны — кусочек угля [см.: Лехтисало, 1998, 98]. Наутро молодые мужчины стойбища отправляются за досками для гроба. Прежде чем рубить дерево для гроба, ненцы приносили в жертву оленя. Как только привозили материал к чуму, тут же забивали другого оленя. После трапезы приступали к сооружению гроба [см.: Грачева, 1971, 251].

Готовить умершего к похоронам начинают на следующий день и оставляют его в той одежде, в которой он умер. Обские ненцы, кочевавшие между Обью и Уралом, надевали на умершего все его платья, остальные клали на нарты: «самоеды... не обмыв одевают во все платья, сколько можно одеть, а что не полезет, то вокруг его окладывают» [Зуев, 1947, 67]. Ненцы тело покойного не мыли. Обычай обмывания у большеземельских и таймырских ненцев распространился под влиянием русских. Ямальские ненцы переняли его уже у большеземельских ненцев и коми-зырян.

У ненцев некоторые семьи тело «обтирают паклей, длинными, тонкими стружечками, намотанными на палку» [Евладов, 1992, 90]. Потом ему предлагали его чашку с чаем, из которой «лили чай ему на пальцы ног и на дверь» [Лехтисало, 1998, 98]. Крещеные ненцы Архангельской губернии и Туруханского края проводили похороны по православному обряду. Покойника в полном одеянии ненцы укладывали головой в сторону двери, ногами к стене [Лехтисало. 1998. 98]. На лицо умершего клали кусок сукна. Лицевые покрытия были также характерны для погребального обряда хантов и селькупов. Практически неразличимы покрытия в виде куска ткани у северных хантов и ненцев. Некоторые исследователи отмечали на лице лоскут сукна с нашитыми на месте глаз пуговицами. Иногда всю голову зашивали в суконный мешок. Ф. Белявский отметил, что на голову покойника надевают котел, чтобы «душа по разрушении тела могла где жить до своего переселения в другое тело» [Белявский, 1833, 126]. Но это были исключения из правил. После этого труп заворачивали в покрытие чума — *муйко*, если

это был мужчина, а женщину — в покрывало от женской нарты *ни*: «труп покойника обвертывают плотно в рогожу или в какую-нибудь ткань, после чего он напоминает своим видом мумию» [Гейденрейх, 1930, 28]. Обвязывали веревками.

Как только тело было готово к погребению, ненцы выносили умершего через дыру у спального места головой вперед: «Выносят через нарочно сделанное в чуме отверстие в стороне от дверей» [Самоеды, 1901, 29]. Напротив места, где находился покойник, переламывали шесты и раздирали чумовое покрытие: «Когда кто из самоедов умрет, то самоедки одевают в лучшую одежду. Потом, поелику дверьми из чума не выносят, проламывают против того места, где он умер, столько отверстия, чтобы вон вытащить можно было» [Теребехин, 1990, 240]. (Под влиянием русских ненцы Туруханского края покойников стали выносить ногами вперед). Затем кладут на нарты, запряженные «любимыми его оленями» [Кузнецов, 1868, 18]. У ненцев тело покойного мужчины везли на мужских легковых нартах или нартах *вандако*, а женщины — на *не хан*. Тело прикрепляли к нартам веревкой. Справа к планке подвешивали колокольчик. Похоронная процессия состояла из трех нарт, каждую из которых вез отдельный олень. Вещи, которые предназначались для покойника, и доски для гроба везли на отдельных нартах.

Когда покойника выносили из дома, все жители предпринимали меры, чтобы закрыть вход душе умершего в их жилище. Для этого ненцы в кончик рукавицы засовывали огниво. Пускали собак, которые гнали оленей вокруг чума по часовой стрелке три круга. В это время находящиеся в чуме закрывали все входные отверстия и не должны были спать, пока ушедшие не возвращались с кладбища. Похоронная процессия совершала прощальный объезд вокруг чума против движения солнца [см.: Евсюгин, 1979, 123]. Как только процессия выходила со стойбища, оставшихся оленей собирали вместе. И вновь пускали собак, которые гнали оленей вокруг чума по часовой стрелке три круга. Это магические круги для защиты: например, чтобы предотвратить нападение или защитить чум от вторгающихся злых духов и духа покойного. После прощания с покойным оставшиеся в стойбище приступали к обряду очищения — *нибтеба(сь)*.

Во время пути нельзя садиться на нарты с покойником, его имуществом. Прибыв на кладбище (*хальмер*), старые женщины разрезали ремни на нартах, которыми был опутан покойник, при этом делали прорехи на его одежде [см.: Лепехин, 1805, 117]. У ненцев участники похорон три раза обходили против часовой стрелки могилу, каждый из них ударял в колокольчик или цепочку, подвешенную на деревянной планке. После того как женщины снимут ремни, покойника помещают в приготовленный сруб. Тело обычно клали на левый бок, «глазами на запад, и тем как бы хотят показать, что жизнь человека исчезает за могилой, как солнце за небосклоном» [Иславин, 1847, 138].

Ориентация умершего лицом на запад, возможно, является и наиболее древним устойчивым действием, основанным на движении солнца, с которым связан мотив ухода из жизни или качественный переход человека в страну предков. Т. Лехтисало пишет, что у обдорских ненцев голова покойного должна быть обращена на восток. Надымские ненцы просверливали в гробу около головы покойника от-

верстие, чтобы он имел выход и мог защитить близких. Шаманов на Мезени старались хоронить головой вниз, чтоб он не мог выйти и причинить зло родственникам [см.: Лехтисало, 1998, 101]. В гроб покойника клали с вытянутыми вдоль тела руками. Если умерший был мужчиной, то в гроб его укладывали мужчины, женщину укладывали женщины.

На кладбище гроб устанавливали, ориентируясь с востока на запад: «на западе заходит солнце, следовательно, туда уходит жизнь. Головки полозьев обращали на север» [Евсюгин, 1979, 123]. С умершим в гроб клали все вещи, которыми он пользовался при жизни и которыми, согласно представлению ненцев, должен был пользоваться в загробном мире: «К мужчинам кладут топор, нож, долото, сверло, ружье и прочие вещи, в промыслах употребляемые, хорей и санки опрокинутые. А к инкам чашку, ложку, иголки, наперсток, котел и прочие хозяйственные снаряды; все эти вещи должны быть поломаны в знак того, что на том свете употребляют их в другом виде, как здесь» [Иславин, 1847, 136]. Стружки, оставшиеся от сооружения гроба, также клали внутрь вместе с вещами. Если человек был беден, то стружек старались положить побольше, чтоб заполнить свободное пространство. Большие предметы и нарты переворачивали и оставляли у гроба: «поверх сруба ставят дырявый котел кверху дном, а рядом со срубом переворачивают вверх полозьями нарту, на которой был привезен покойник» [Анучин, 1890, 52]. Хорей втыкали через отверстие в поперечину гроба, на котором также подвешивали колокольчик. После того как покойный был устроен, а все вещи уложены рядом, его закрывали досками, а сверху покрывали куском бересты или ткани. Т. Лехтисало отмечал, что в гроб нельзя было класть точило и винтовку, считалось что это будет неуважением к богу, вместо ружья полагалось оставлять лук [Лехтисало, 1998, 101].

Ненецкая традиция избрала единственно надежную форму маркирования наследственных земельных владений — *хальмер*, т. е. традиционные захоронения предков. По сведениям А. Шренка, Б. М. Житкова, Г. Д. Вербова и других, кладбища (*хальмер*) носили родовой характер [см. об этом: Шренк, 1855; Житков, 1903; Вербов, 1939]. Если человек умирал далеко от своих родовых мест, то родственники должны были похоронить его на родовом кладбище, если на то была его воля: «...зимой, когда тундровые ненцы откочевывают к югу, в зону лесотундры, и находятся подчас за сотни километров от своей родовой территории, у них кто-либо умрет, то его зачастую не хоронят, а завернут в шкуры или берестяные тиски, укладывают на нарты» [Хомич, 1995, 218]. По окончании весенней перекочевки к северу, достигнув родовой территории, покойника хоронили на одном из кладбищ рода. Или снаряжали специальный «аргиш», который вез его тело на родовое место, где проводился весь похоронный обряд.

Исследователи И. И. Лепехин и А. А. Борисов отметили, что некоторые ненцы большеземельской тундры возят с собой умершего родственника (либо его голову), который при жизни имел уважение среди своих сородичей: «Когда у них умирают отец или мать, они сберегают кости их, не погребая оных» [Бруин, 1872, 146]. Чаще всего это бывает шаман. Шамана хоронили отдельно: «Когда такой

кудесник умирает, самоеды строят подмости из бревен, огороженные сверху со всех сторон против вторжения диких животных; потом кладут покойника на верх оных в лучшей его одежде, а подле него помещают его лук, колчан, топор и т.п.; далее привязывают также оленя — одного или двух, если покойник имел их при жизни, и оставляют таким образом этих животных на привязи, пока они околеют с голоду, если, впрочем, не сорвутся и не убегут куда-нибудь» [Бруин, 1872, 150].

Исследователями и путешественниками XVIII — начала XX в. были отмечены у ненцев разные способы захоронений. Погребальная обрядность ненцев, включающая типы и варианты захоронений, имеет некоторые аналогии с деталями погребальных конструкций ряда северных народов: энцев, эвенков, эвенов, нганасан. Для ненцев характерны наземные захоронения. Летом хоронили в неглубокой яме, которую закладывали досками или прутьями и засыпали землей при отсутствии достаточного количества древесины. Зимой «по причине глубокого промерзания земли» [Кузнецов, 1868, 19] «делают на том месте небольшой обрубец в длину человека, в который положи мертвого, закладывают прутняком» [Зуев, 1947, 67]. Ненцы Нижней Оби хоронили на поверхности земли без гроба, прикрыв опрокинутыми нартами, либо заваливали хворостом: «хоронят покойников на возвышенных местах, закапывая летом поверхностно в землю, а зимой окладывая изрубом и засыпая хворостом» [Белявский, 1833, 126]. Священник Н. Герасимов в своем отчете пишет, что обдорские «самоеды большей частью хоронят своих усопших поверх земли в деревянных срубках» [ГУГАТО, ф. 156, оп. 26, д. 707, л. 99]. К. Д. Носилов отмечены захоронения в половинках лодки, установленных в срубе [см.: Носилов, 1997, 260]. Н. А. Костров, К. Рычков обратили внимание, что некоторые группы восточных ненцев иногда делали захоронения на помосте или лабазе [см., например: Костров, 1857, 160; Рычков, 1916, 186]. Л. В. Хомич отметила способ захоронения на нартах в сидячем положении, который характерен для энцев и западных эвенков [см.: Хомич, 1976, 219].

Умерших детей хоронили в дупле дерева или колоде, буквально возвращая в «породившее» их лоно, так как считали безгрешными [см.: Кушелевский, 1886, 28]: «Душа их слетает к матери с чистого неба и чтобы невинное чистое дитя не прикоснулось к грешной земле после рождения» [Носилов, 1997, 332]. К. де Бруин отметил, что младенца хоронят на деревьях: «...Способ этот чрезвычайно странный. Когда умрет грудной ребенок, которого обыкновенно кормят грудью в продолжение года, не отведавши еще мяса, они завертывают его в сукно и вешают на дерево в лесу» [Бруин, 1872, 190]. Б. М. Житков на Ямале видел бочку в качестве детского гроба [см.: Житков, 1903, 235]. Колода — часть толстого круглого дерева, выбранного продольно насквозь. Дерево — символ очень многозначный: это и космическая ось, и нечто дающее жизнь, и разные ипостаси одной идеи — центра.

Конструкция погребального сооружения в основном однотипна для всех групп ненцев. В большеземельской и канинской тундрах наземные погребения встречались еще в 1930-х гг., а в Ямало-Ненецком округе они сохранились до наших дней. Обдорские ненцы доски для гроба режут из лиственницы, в большеземельской тундре изготавливают из ели, «если лесу достаточно, то делают такой большой

бревенчатый сруб, чтобы с покойником уместилось запасное его платье, сколько он имел» [Иславин, 1847, 136]. Гроб изготавливают без единого гвоздя [см.: Зуев, 1947, 67] в виде четырехугольного ящика, скрепленного системой вертикальных и горизонтальных планок. Вертикальные планки значительно возвышаются над гробом. К паре планок, находящихся в голове покойного, прикрепляют горизонтальную рейку, на которую вешают колокольчик. Все погребальные конструкции выполнялись топором и складывались в пазы без применения гвоздей.

После того как выполнены все действия, возле могилы разжигают огонь, куда бросают пахучие растения, чтоб окурить не только могилу, но и присутствующих на кладбище [см.: Кузнецов, 1868, 19]. Затем возле захоронения убивают оленей, на которых был привезен умерший: «несколько человек убивают на могиле любимого покойным оленя, и мясо пожирается присутствующими» [Там же]. Умерщвление животных у могилы производилось закалыванием кольями, ударом обуха по голове и т. д.: «По сем, покрыв могилу досками и засыпав землю, становят того оленя, на котором возили мертвое тело, задницею к голове погребенного. Четверо самоедов, вооруженные дрекольем, поражают со всех сторон вдруг сего зверя, который столь страшным образом поражен будучи, ежели ни малейшего движения не окажет, то все самоеды удачею сего убийства бывают довольны» [Теребихин, 1990, 240]. В конце XVIII—XIX в. оленей убивали кольями, что отметили путешественники и исследователи [см.: Лехтисало, 1998, 103]: «Над могилой, как при всех церемониях, жертвуют оленя, убивая его мучительной смертью, вонзая ему в задний проход заостренный деревянный шест, и если сразу удастся им положить оленя на месте и животное не покажет никакого движения, то это радостное предзнаменование означает, что никто из среды их не умрет в скором времени» [Иславин, 1842, 136]. В XVIII в. оленей с упряжью оставляли возле могилы с правой стороны, а слева ставили перевернутый котел [см.: Зуев, 1947, 67]. В конце XIX в. на могиле умершего в день погребения приносили в жертву тех оленей, на которых он более других любил ездить [ГУГАТО, ф. 156, оп. 26, д. 643, л. 16], и оставляли только череп оленя с костями, шкуру отдавали шаману, если он присутствовал на похоронах, а оставшееся мясо уносили в чум. Рога оленей обрезали на четверть локтя с нижнего конца и переносили в сторону, «благодаря этому благословление с оленей умершего переносится на скот; на шею оленей шнурком из оленьих сухожилий прикрепляется кольцо, чтобы они не могли наслать болезнь на домашних оленей» [Лехтисало, 1998, 103].

Характерной особенностью погребального обряда ненцев является участие шамана, хотя его присутствие было необязательным. По сведениям В. М. Михайловского, тазовские ненцы перед уходом с кладбища в «покойника пускают три стрелы», чтобы умерший не вернулся в мир людей [Михайловский, 1892, 28]. Ездовых животных удаляли раньше от кладбища на большом расстоянии. Старались не оглядываться, чтоб умерший не украл чью-нибудь тень, т. е. душу.

Шаман или старый человек, по сообщению исследователей и информаторов, покидая кладбище, делал «дорогу умершего»: «Наконец, берут самоеды по пруту, а тадибей или кто другой — два и под предводительством сего переходят

через могилу. При переходе пинают они в зад пят на запад и ставят всякой свой прутик перед ногами, а тот, у кого два, втыкает один наряду с прочими, а другой перед головою погребенного, указывая ему первым знаком дорогу свою, а последним предлежащую, и сим действием весь обряд похорон заключают» [Теребинхин, 1990, 240]. Когда придут с похорон, начинают окуриваться оленьим жиром или бобровым волосом. Прежде чем распрячь оленей, поджигали огнем шерсть ездовых животных на груди. Чум оставался на старом месте только одну ночь после «погребения», а потом переносился на другое место. На месте чума устанавливали три палки высотой 1,5 метра, которые покрывали сукном или меховым покрытием. В жертву душили оленя и мазали этот символический чум кровью, а оставшуюся выливали на землю рядом. Голову и копыта оленя оставляли, а мясо и шкуру забирали. При этом говорили: «Вот твой чум, из этого чума не ходи по нашим следам, здесь твоя жертва» [Лехтисало, 1998, 104].

Специальных дней поминовения — *хальмерха хангуронта* — у ненцев нет. Поминают, «если приснится кому-нибудь покойник, то сейчас же на другой день приносят ему в жертву оленей» [Кушелевский, 1868, 118]. Кладбище посещают по случаю: в дни похорон или «всякий раз, как после этого придется проезжать мимо могилы» [Анучин, 1890, 52]. Старались устраивать посещение весной, пока не распустились листья. Долго ухаживать за могилами не принято. Могилы не подправлялись, не обновлялись. Объясняют это тем, что тело покойного давно разложилось, превратившись в жука «си», а могилы зарастают травой. От тела не остается никакого следа, кроме двойника *сидрянг*: «В эти три года тело покойника сгнивает, а с этим вместе кончается, по мнению самоеда, и его бессмертие. Только шаманы и погибшие насильственной смертью витают в воздухе бессмертными духами» [Самоеды, 1901, 30].

После похорон родственники соблюдали траур. В первые дни траура запрещено было шуметь, смеяться, петь, громко говорить. Во время траура ничего нельзя было делать острыми предметами — ножом, кайлом, лопатой, иглой и т. д., заниматься домашними делами — стирать, мыть полы, выбрасывать мусор. В это время мужчинам нельзя валить деревья, переходить воду; женщинам — шить или чинить вещи, ходить в гости. У ненцев, как только в чуме появлялся усопший, женщины распускали волосы, развязывали завязки, пояса, мужчины снимали с шеи металлические цепочки, пока «душа умершего» не будет переведена в мир теней. Цепочку мужчина мог носить, если умерла жена или ребенок. Вдову можно было определить по пряди волос, которая выбивалась из-под платка: «Если вдова выйдет за другого, то у виска оставляет для третьей косы растрепанные волосы в знак печали по первому мужу» [Паллас, 1788, 100].

По истечении семи лет изготавливали *нгытырму*, которую хранили женщины: «Если же после смерти самоеда осталась жена или дети, то они делают куклу наподобие умершего, одевают ее в такую же одежду, в какой ходил заживо покойник» [Кушелевский, 1868, 118]. Делал это изображение шаман или старый человек. Он срезал верхнюю часть одного из шестов, окружающих гроб и вырезал изображение. С нгытырмой делают все то, что делал при жизни человек. Если

семья садилась за стол, то рядом садили нгытырму. Когда ложились спать, женщина раздевала эту куклу и укладывала рядом с собой. У лесных ненцев (юраков) нгытырму изготавливали сразу после смерти и описанные выше церемонии производились следующим образом: «Если умерший мужчина — 3 года, женщина — 2 года. Когда окончится известный срок времени, зарывают куклу в особую от умершего могилу. Кладут в него все те же принадлежности, какие были положены с умершим. И после того уже прекращается всякое общение с умершим» [ГУГАТО, ф. 156, оп. 26, д. 542, л. 49]. Л. В. Хомич приводит пример, где с нгытырмой канинские ненцы связывают остатки скелета. Проезжающие ненцы угощали череп табакком или вином, иногда его возили на нартах, считая, что ему надоело лежать на одном месте. По нашим сведениям, шаман Явлда возит в священных нартах мумию своего предка, которого периодически кормит, разговаривает с ним и т. д. [ПМА].

При всем благоговении перед душой у ненцев существовал страх перед телом. Опасным считалось не только прикосновение к мертвому телу, но и к вещам покойного, могильному сооружению. Миссионер Николай Герасимов, попросив помочь ему разобрать надмогильный сруб, получил отказ. Вот что он пишет в своем отчете: «Здесь много довода потребовалось для убеждения некрещеных самоедов на то, чтобы они помогли разобрать сруб и раздеть покойника, потому что, по их верованию, покойник считается нечистым, а особенно уже похороненный, и потому им нельзя прикасаться после похорон даже к срубам, а особенно к чужим покойникам» [ГУГАТО, ф. 156, оп. 26, д. 707, л. 122]. У ненцев обязательным было очищение людей, дотронувшихся до тела. В качестве очищающего средства применялся огонь, которому вообще принадлежит значительная роль в похоронной обрядности.

Отражение этих верований отмечено в запретах брать что-либо с кладбища: «они так боятся покойников, что не только не говорят об них, но и по окончании обряда тотчас же переносят чум на другое место, а вещей, положенных к покойнику, ни за что не тронут, а то от него никуда не уедешь. Он не только будет везде перебегать дорогу, но даже посещать во сне, а чего доброго и наяву» [Иславин, 1847, 138]. Для избегания подобных негативных воздействий ненцы все, что касалось умершего, все его вещи отправляют вместе с ним на тот свет. Неуважение к покойникам могло вызывать кару со стороны умершего, в результате которой заболел человек или домашние животные. По их верованию, коснувшийся покойника, «хотя он и почистится через огонь и дымление себя бобровой струей, все-таки найдет его какое-нибудь несчастье. Так, например, волк заест его оленя, промысла не будет» [ГУГАТО, ф. 156, оп. 26, д. 707, л. 122].

Усопших предков, особенно в традиционных культурах, почитали, часто обращались к ним за помощью, но одновременно с этим возникал и страх перед ними: «нужно остерегаться того, чтобы не рассердить умерших, ибо они могут принести болезнь и смерть» [Лехтисало, 1998, 94]. Воспринимали умирание как процесс, противоречащий жизни, угрожающий здоровью близких умершего: «Злые люди и в этом мире теней делают худое, хорошие же — наоборот. Такие злые духи стара-

ются по ночам навредить чумам, мучают вдов, если они выходят снова замуж» [Кастрен, 1860, 483].

Особенное отношение у ненцев было к тем покойникам, кто умер не своей смертью: утонул, повесился, опился, был убит. Этим покойникам не было пути в мир предков, так как они лишались погребального обряда. В эту же категорию попадали и преступники: они либо попадали в ад («Нга по приказу Нума варит убийц и воров в котле с чаем»), либо превращались в нечистую силу («после смерти уходят к народу Нга. Они не живут, но и не полностью умерли. Они становятся по характеру народом смерти» [Лехтисало, 1998, 110]). Для того чтобы обезопасить себя и родственников, исключить новые смерти, у ненцев существовало множество магических приемов.

Итак, обрядовые действия, связанные с похоронно-поминальным процессом, можно разделить на два вида. Первый представлен обрядами охранительного свойства и связан с представлениями о вредоносной силе покойника. Второй представлен обрядами социального плана, направленными на трансформацию души с целью обеспечения благополучной жизни в загробном мире.

Анучин Д. Н. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. М., 1890.

Бруин К. де. Путешествие через Московию. Кн. 1. М., 1872.

Вербов Г. Д. Пережитки родового строя у ненцев // СЭ. 1939. № 2.

ГУГАТО (г. Тобольск), ф. 156, оп. 26, д. 542, 643, 707.

Гулевский А. Н. Традиционное представление о собственности тундровых оленеводов России (конец XIX—XX в.). М., 1993.

Грачева Г. Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиоз. представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971.

Гейденрейх Л. Канинские самоеды // Сов. Север. 1930. № 4.

Евсюгин А. Д. Ненцы Архангельских тундр. Архангельск, 1979.

Евладов В. П. По тундрам Ямала к Белому острову: Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928—1929 гг. Тюмень, 1992.

Житков Б. М. Полуостров Ямал. М., 1913.

Зув В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов, остяков и самоедцов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771—1772). Т. 5. М., 1947.

Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970.

Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.

Кастрен М. А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири, 1838—1844, 1845—1849. Т. 6. М., 1860.

Кушелевский Ю. И. Северный полюс и земля Ямал. СПб., 1868.

Кузнецов Е. О верованиях и обрядах самоедов // ТГВ. 1868. № 1.

Костиков Л. В. Боговы олени в религиозных верованиях хантов // СЭ. 1930. № 1—2.

Костров Н. К. Очерки Туруханского края. Кн. 4. СПб., 1857.

Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб., 1805.

Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998.

Михайловский В. М. Шаманство: (Сравн.-этнограф. очерки). М., 1892.

Носилов К. Д. На Новой Земле: Очерки и наброски, Тюмень, 1997.

Паллас П. Путешествие по разным провинциям Русского государства. Ч. 3. СПб., 1788.

- Рычков К.* Береговой год юраков. Т. 33. СПб., 1916.
Самоеды: Природа и люди. М., 1901.
Теребехин Н. М., Овсяников О. В. Святилище «Козьмин перелесок» как памятник традиционной духовной культуры ненцев // Пробл. изучения ист.-культур. среды Арктики. М., 1990.
Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.
Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России. СПб., 1855.
Хомич Л. В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976.
Хомич Л. В. Ненецкий фольклор как историко-этнографический источник // Пробл. изучения ист.-культур. среды Арктики, М., 1990.
Хомич Л. В. Ненцы. СПб., 1995.
Фини О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882.

Статья поступила в редакцию 05.12.2006.

В. Е. Прохоров

ПЛАТИНОВЫЕ МОНЕТЫ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX в.)

Рассматривается своеобразное явление в русской денежной системе изучаемого периода — платиновая монета: история появления, разработка русских платиновых приисков, некоторые технологические аспекты и проблемы использования платины в качестве денег, роль министра финансов Е. Ф. Канкрин в введении платиновой монеты..

Начало XIX в. Россия встретила в обстановке расстройств денежного обращения. Попытки реформирования денежной системы, связанные с сокращением количества ассигнаций в обращении и улучшением качества золотой и серебряной монеты, успехом не увенчались. В 1801—1810 гг. в стране было изготовлено золотой монеты на 6,7 млн руб., серебряной — на 24,3 млн руб., медной — на 11,7 млн руб. По сравнению с монетой ассигнаций за это же время было выпущено в 8,5 раз больше — на сумму более 366 млн рублей. Подобный неумеренный выпуск был связан с дальнейшими заимствованиями казны и ухудшением торгового баланса страны вследствие континентальной блокады. Он поставил Россию на грань финансового краха: курс ассигнационного рубля понизился с 65 коп. в 1801 г. до 25,5 коп. в 1810 г. [см.: Кауфман, 1909, 17]. Обилие ассигнаций привело к изъятию из денежного оборота монет из драгоценных металлов. Иную роль стали играть и медные деньги: с момента совпадения их курсовой стоимости со стоимостью ассигнаций они стали разменной монетой по отношению к ассигнационному рублю и вплоть до финансовой реформы 1839 г. неизменно находились в одной цене с ассигнациями.

Таким образом, в стране искусственно уживались две денежные системы: 1) бумажная с приданной ей в качестве разменных денег медной